



**HAL**  
open science

# Pax deum. Les expressions lexicales et formulaires de la bienveillance divine dans l'Italie républicaine

Dylan Potage

► **To cite this version:**

Dylan Potage. Pax deum. Les expressions lexicales et formulaires de la bienveillance divine dans l'Italie républicaine. Linguistique. Sorbonne Université; Université libre de Bruxelles (1970-..), 2022. Français. NNT : 2022SORUL068 . tel-03931275

**HAL Id: tel-03931275**

**<https://theses.hal.science/tel-03931275>**

Submitted on 9 Jan 2023

**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.

SORBONNE UNIVERSITÉ (ED 22, EA 1491 EDITTA)  
UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES (centre Philixte)

## THÈSE

pour obtenir le grade de  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ  
en Études latines  
et de  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES  
en Langues, lettres et traductologie

Présentée et soutenue par :

**Dylan POTAGE**

le 19 novembre 2022

***Pax deum***  
**Les expressions lexicales et formulaires  
de la bienveillance divine dans l'Italie républicaine**

**Sous la direction de :**

M. Alexandre GRANDAZZI – Professeur à SU  
M. Emmanuel DUPRAZ – Professeur à l'ULB

**Membres du jury :**

M. Alexandre GRANDAZZI (SU)  
M. Emmanuel DUPRAZ (ULB)  
M. Alessandro GARCEA (SU)  
Mme Audrey MATHYS (ULB)  
Mme Francesca PRESCENDI MORRESI (EPHE)  
M. John SCHEID (Collège de France)



*J'ai longtemps pensé que ces remerciements seraient brefs. Mais au moment de les écrire enfin, je réalise tout ce que ce travail, largement vécu comme une aventure en solitaire, doit en réalité à celles et ceux qui m'ont entouré.*

*Ma gratitude va bien sûr à mes promoteurs : à Alexandre Grandazzi qui, après avoir dirigé mes recherches de master, m'a suggéré ce beau sujet ; à Emmanuel Dupraz qui, non content de m'avoir initié à la philologie italique, m'a deux années durant ouvert sa précieuse bibliothèque.*

*Si cette thèse a pu être débarrassée d'une part non négligeable de ses coquilles, elle le doit à ses relecteur-trices : mon frère Gaël, mes parents Catherine et Jacky, Adrian, Albane, Béni, Hortense, Hugo, Johana, Maé, Myriam, Sophie, Tanaïs et Théo. Je me croyais seul face à une montagne et, au premier appel, vous avez surgi pour m'épauler, comme un évidence. Merci. Je prends sur moi la responsabilité des fautes qui resteront.*

*Je pense aussi à mes copines bientôt docteurs, sur qui je n'ai pas voulu faire porter le poids de mes relectures : Céline, Juliette, Margot, la ligne d'arrivée est proche !*

*À tous les lieux enfin qui, d'une manière où d'une autre, ont été l'environnement de cette thèse, lieux sensibles, lieux vivants, riches de tou-te-s leurs habitant-e-s et de leurs histoires : la Maison du Poulpe, l'Augustine, BZL, la Gare, la Chapelle, l'Hôtel Flambeau, Coteaux-Conseil, l'Amazone, la rue Friedel à Paris, la rue Vaillant à Bagnolet. Aux ami-e-s que j'y ai rencontré-e-s.*

*À mes chats, à mes abeilles, aux arbres de la Forêt de Rohanne et du Bois Lejus.*



# **Abréviations et conventions**

## **1. Notations linguistiques**

### **Désignations de langues**

PIE – proto-indo-européen (langue reconstruite)

PIt. – proto-italique (langue reconstruite)

L.arch. – latin archaïque

L. – latin classique

U. – ombrien (de Gubbio)

Mrs. – marse (dialecte des Abruzzes parfois rattaché au groupe ombrien)

O. – osque (méridional)

Mrr. – marrucinien (dialecte nord-osque)

Pél. – pélignien (dialecte nord-osque)

Fre. – frentanien (dialecte nord-osque)

PréS. – pré-samnite

It. – italien

Esp. – espagnol (castillan)

Fr. – français

Mess. – messapien

G. – grec ancien

Véd. – sanskrit védique

Skr. – sanskrit classique

V.pers. – vieux perse

Av. – avestique

Got. – gotique

V.angl. – vieil anglais

Angl. – anglais moderne

V.h.all – vieil haut allemand

All. – allemand moderne

Hit. – hittite

Gaul. – gaulois

V.irl. – vieil irlandais

Gal. – gallois

## Termes grammaticaux courants

nom. – nominatif

voc. – vocatif

acc. – accusatif

gén. – génitif

dat. – datif

abl. – ablatif

loc. – locatif

f. – féminin

m. – masculin

n. – neutre

sg. – singulier

pl. – pluriel

P1, P2, P3 – première, deuxième ou troisième personne

subj. – mode subjonctif

ind. – mode indicatif

occ. – occurrence

## Conventions de notations linguistiques

[y] = notation d'un son (=réalisation d'un phonème)

/g/ = notation d'un phonème

<c> = notation d'un graphème

\**peh<sub>2</sub>g-* = notation d'une protoforme ou d'une forme ou tournure non attestée à l'écrit mais probable

\*\**compectio* = forme ou tournure non attestée et supposée non-existante voire aberrante

> = « aboutit par voie phonétique à... »

// = « parallèle à... » (signale deux formes étymologiquement proches, voire identiques, dans des langues différentes)

CATÉGORIE<sup>-cas</sup> = notation d'une catégorie de lexèmes dans une tournure générique (par exemple DIEU<sup>-nom.</sup> remplace n'importe quel lexème désignant une divinité au cas nominatif ; GÂTEAU<sup>-acc.</sup> remplace n'importe quel lexème désignant un gâteau sacrificiel au cas accusatif)

## 2. Citations

### Conventions valables pour l'ensemble des citations

**NB** : Les citations de quelques mots sont faites dans le corps du texte. Les citations plus longues sont mises en valeur par un retrait à gauche et à droite, et accompagnées d'une traduction.

Soulignement = mise en valeur d'un passage-clef par nos soins.

(...) = coupe dans la citation, effectuée par nos soins.

| = indication d'une délimitation rythmique dans la citation (limite de vers ou de *colon*), quand celle-ci n'est pas indiquée par un retour à la ligne

### Conventions relatives aux sources littéraires latines

*italique* = citation d'un texte littéraire latin

<x> = ajout ou correction éditoriale

{x} = suppression éditoriale

+*cummam*+ = passage *inter cruces* dont aucune leçon satisfaisante ne peut être donnée

[= *Augustus*] = explicitation éditoriale (par exemple développement d'une anaphore)

### Conventions relatives aux sources épigraphiques

MAJUSCULE = citation brute d'un texte épigraphique latin

*italique* = citation d'un texte épigraphique sabellique en alphabet latin OU citation simplifiée d'un texte épigraphique latin

**gras** = citation d'un texte épigraphique sabellique en alphabet dit national (dérivé de l'alphabet étrusque) OU citation d'un texte messapien en transcription de l'alphabet grec de Tarente.

I = iota longa, notation épigraphique d'un i long dans certaines inscription

lettre pointée (Ē) = caractère dont la lecture est jugée incertaine

[---] = lacune (nombre de caractères indéterminé)

[3] = lacune (de trois caractères)



*Vo[lens pro]pitius* = restitution certaine d'une lacune

[*?sanctus*] *deus* = restitution hypothétique d'une lacune

[[*Nero*]] = érasure

*L(ucius)* = développement d'une abréviation ou restitution d'une orthographe canonique.

*iouia*<*i*> = ajout ou correction éditoriale

*nois*{*i*} = suppression éditoriale d'un caractère jugé erroné.

/ = indication d'un retour à la ligne

// = indication d'un changement de champ épigraphique (changement de colonne, passage au verso d'une pierre etc.)

## **Conventions relatives au traductions**

**NB** : Sauf mention contraire, toutes les traductions sont personnelles.

[Cicéron] = modification apportée pour rendre l'extrait traduit compréhensible (par exemple explicitation d'une anaphore, ajout d'un pronom requis par la langue française...)

[...] = coupure dans la traduction correspondant à une lacune de l'original ; ne pas confondre avec (...) indiquant une coupure volontaire dans la citation.

### 3. Conventions bibliographiques

#### Abréviations

*AE* = *L'Année épigraphique*, Paris.

*CAG* = *Carte archéologique de la Gaule*, Paris.

*CFA* = SCHEID John, 1998a – *Commentarii Fratrum Arvalium Qui Supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la Confrérie Arvale (21 av. - 304 ap. J.-C.)*, Roma.

*CGL* = GOETZ Georg, 1888-1923 – *Corpus glossariorum latinorum*, Leipzig.

*CIL* = *Corpus inscriptionum latinarum*, Berlin, New York.

*CRAWFORD* = CRAWFORD Michael H., 2011 – *Imagines italicae. A corpus of Italic Inscriptions*, Vol I, II et III, London.

*DELL* = ERNOUT Alfred & MEILLET Antoine, 2001 – *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4<sup>e</sup> éd. révisée, Paris. (1<sup>ère</sup> éd. : 1932).

*DHELL* = FRUYT Michèle (dir.) – *Dictionnaire historique et encyclopédique de la langue française*, dictionnaire en ligne en cours de publication sur <http://www.dhell.paris-sorbonne.fr>.

*EDL* = DE VAAN Michiel, 2006 – *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*, Leiden, Boston.

*IEW* = POKORNY Julius, 1959 – *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. II Bände*, Francke, Bern, Stuttgart.

*ILS* = DESSAU Hermann, 1892-1916 – *Inscriptiones Latinae Selectae*, Berlin.

*InscrIt* = *Inscriptiones Italiae*, Roma.

*LIV<sup>2</sup>* = RIX Helmut (dir.), 2001 – *Lexikon der indogermanischen Verben*, zweite, erweiterte und verbesserte Auflage, Wiesbaden. (1<sup>ère</sup> éd : 1998).

*MLM* = DE SIMONE Carlo & MARCHESINI Simona, 2002 – *Monumenta Linguae Messapicae*, vol. I & 2, Wiesbaden.

*RE* = PAULY August F. & WISSOWA Georg, 1894-1980 – *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft : neue Bearbeitung*, Stuttgart.

*SI* = *Supplementa Italica. Nuove serie*, Roma.

*SRD* = CORDA A. M., 2014 – *Concordanze delle iscrizioni latine della Sardegna. Edizioni dei testi ed indice dei vocaboli*, Ortacesus.

*ST* = RIX Helmut, 2002 – *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen un Südpikenischen*, Heidelberg.

*TI* = *Tabulae Iguvinae* (Tables Eugubines, Tables de Gubbio), citées d'après POULTNEY James Wilson, 1959 – *The Bronze Tables of Iguvium*, Baltimore.

*Ve* = VETTER Emil, 1953 – *Handbuch der italischen Dialekte. I. Bd: Texte mit Erklärung, Glossen, Wörterverzeichnis*, Heidelberg.

*Vindolanda* = BOWMAN A.K. & THOMAS J.D., 1983-2010 – *The Vindolanda writing-Tablets (Tabulae Vindolandenses)*, vol. I-IV, London.

*WOU* = UNTERMANN Jürgen, 2000 – *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg.

## Éditions de textes

Les textes latins littéraires sont cités d'après les volumes de la CUF, s'ils existent. Ceux cités dans d'autres éditions le sont d'après les volumes suivants :

### **Cicéron, fragments poétiques :**

BAEHRENS, Aemilius, 1829 – *Poetae Latini minores* (vol. I), Lipsiae.

### **Ennius, fragments des *Annales* :**

SKUTSCH Otto, 1985 – *The Annals of Quintus Ennius*, Oxford.

### **Ennius, fragments de comédies :**

GOLDBERG Sander M. & MANUWALD Gesine, 2018 – *Fragmentary republican latin. II. Ennius, dramatic fragments, minor works*, pp.210-218, Cambridge, London.

**Ennius, fragment de tragédies :**

JOCELYN Henry D., 1969 – *The tragedies of Ennius*, Cambridge. (1<sup>ère</sup> ed. 1967)

**Festus, dictionnaire (et abrégé de Paul Diacre) :**

LINDSAY Wallace, 1913 – *Sexti Pompei Festi De Verborum Significatu quae supersunt cum Pauli Epitome*, Leipzig. (abrév. L.)

**Grattius Faliscus, Cygeneticon :**

DUFF J. Wight & DUFF Arnold M., 1934 – *Minor latin poets*, pp.150-205, London, Cambridge.

**Loi des XII Tables, fragments :**

HUMBERT Michel, 2018 – *La loi des XII Tables. Édition et commentaire*, Roma.

**Lucilius, fragments des Satires :**

WARMINGTON E.H., 1938 – *Remains of Old Latin*, t.III, pp.1-423, Cambridge, London.

**Naevius, fragments des comédies (palliatae & togatae) :**

WARMINGTON E.H., 1936 – *Remains of Old Latin*, t.II, pp.74-110, Cambridge, London.

**Nonius, dictionnaire :**

LINDSAY Wallace, 1903 – *Nonii Marcelli De Compendiosa Doctrina*, Leipzig. (abrév. L.)

**Pacuvius, fragments des tragédies :**

WARMINGTON E.H., 1936 – *Remains of Old Latin*, t.II, pp.158-323, Cambridge, London.

**Sénèque l'Ancien, controverses et suasoires :**

BORNECQUE Henri, 1932 – *Sénèque le rhéteur. Controverses et suasoires*, t.1 & 2, Paris.

**Sénèque le Philosophe, fragments :**

HAASE friedrich, 1902 – *L. Annaei Senecae opera quae supersunt. Supplementum*, Lipsiae.

**Servius, commentaire de Virgile :**

THILO Georgius & HAGEN Hermannus, 1881-1902 – *In Vergilii carmina commentarii. Maurus Honoratus Servius*, t.1 à 3, Lipsiae.

**Valère-Maxime, Faits et dits mémorables (livres VII-IX) :**

BRISCOE John, 1998 – *Valeri Maximi facta et dicta memorabilia*, t.2, Lipsiae.

## *Abréviations et conventions*

# Table des matières

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
----------------------------	---

## PARTIE 1

*Pax deum* : un concept central de la religion  
romaine à l'épreuve de ses sources

Chapitre 1 : état de la recherche.....	15
--	----

1.1. Exposé de la <i>communis opinio</i> .....	15
--	----

1.2. Des emplois entre concept véritable et métaphore convenue.....	19
---	----

1.3. Archéologie de la recherche.....	22
---------------------------------------	----

1.4. Pistes alternatives ouvertes dans la recherche passée.....	25
---	----

Chapitre 2 : <i>pāx</i> dans le lexique latin.....	29
--	----

2.1. Famille synchronique.....	29
--------------------------------	----

2.1.1. Les formations primaires.....	30
--------------------------------------	----

2.1.2. Les formations secondaires sur <i>pāx</i> et <i>paciscor</i> .....	31
---	----

2.1.3. Le verbe <i>pangō</i> .....	33
------------------------------------	----

2.1.4. Le substantif <i>pignus</i> .....	35
--	----

2.2. Premières attestations et fréquence.....	36
---	----

2.2.1. Premières attestations littéraires du substantif <i>pāx</i> .....	36
--	----

2.2.2. Fréquence du lexème.....	38
---------------------------------	----

2.2.3. Premières attestations de termes apparentés à <i>pāx</i> : L.arch. <i>*pacō</i> .....	39
--	----

2.2.4. Premières attestations de termes apparentés à <i>pāx</i> : L.arch. <i>paca</i> .....	43
---	----

2.3. Sémantisme de <i>pax</i> .....	53
-------------------------------------	----

2.3.1. Sens minoritaire (dynamique) : « accord », « traité », « permission ».....	54
--	----

2.3.2. Sens majoritaire (statif) : « état de non-belligérance », « état de calme », « paix ».....	58
--	----

2.3.3. Jeux littéraires entre les sens de <i>pax</i> .....	62
--	----

2.3.4. Conclusions de l'enquête sémantique.....	65
---	----

2.4. Étymologie.....	65
2.4.1. Matériel linguistique.....	66
2.4.2. Les leçons des dictionnaires étymologiques.....	69
2.4.3. Hypothèse : distinction sémantique de deux racines.....	71
2.4.4. Formes résistant à la bipartition du dossier.....	74
2.4.5. Conclusions de l'enquête étymologique.....	76
<b>Chapitre 3 : le latin <i>pax</i> en contexte religieux.....</b>	<b>79</b>
3.1. Constitution d'un corpus.....	79
3.1.1. Corpus littéraire.....	79
3.1.2. Corpus épigraphique.....	81
3.2. Contextes narratifs : quand demande-t-on la « paix des dieux » ?.....	82
3.2.1. <i>Pax deum</i> : concept de crise ?.....	83
3.2.2. <i>Pax deum</i> : concept quotidien ?.....	87
3.3. Contextes lexicaux : termes et rituels associés à <i>pax deum</i> .....	94
3.3.1. Les verbes régissant <i>pacem</i> .....	95
3.3.2. Les actes rituels associés à <i>pax</i> et leur visée.....	105
3.3.3. <i>Pax</i> et <i>ira</i> .....	121
3.3.4. <i>Pax</i> et <i>uenia</i> .....	125
3.3.5. <i>Pace dixerim deum</i> .....	136
3.4. Appendice : l'épiclèse <i>pacifer</i> .....	140
<b>Chapitre 4 : <i>pax deum</i> dans la mise en scène du récit historique livien....</b>	<b>149</b>
4.1. Éléments de contexte : l'annalistique romaine et son idéologie.....	149
4.2. Études des passages concernés.....	152
4.2.1. <i>Pax deum</i> et le destin de Rome dans les contextes militaires.....	152
4.2.2. Extension de cette interprétation à d'autres contextes.....	155
4.2.3. Discussion critique et conclusions.....	160
<b>Bilan de la première partie.....</b>	<b>165</b>

## PARTIE 2

*\*pāk-* et *\*pāk-ri-* : la faveur divine  
dans le monde sabellique

### Chapitre 5 : présentation générale des textes et lexèmes étudiés.....171

5.1. Langues et corpus.....	171
5.1.1. Le groupe sabellique et la <i>koinè</i> italique.....	171
5.1.2. L'ombrien et les Tables de Gubbio.....	174
5.1.3. Les peuples et dialectes des Abruzzes.....	181
5.2. Les lexèmes étudiés.....	184
5.2.1. U. <i>pase</i> , nom-racine.....	185
5.2.2. PIIt. <i>*pākri-</i> , dérivé par <i>vṛddhi</i> .....	187
5.2.3. U. <i>paca</i> , ablatif lexicalisé d'un dérivé en <i>-ā-</i> .....	192

### Chapitre 6 : le témoignage des Tables de Gubbio.....193

6.1. Structure et contenu des prières ombriennes.....	193
6.1.1. Une prière type : le sacrifice expiatoire à Jupiter.....	193
6.1.2. Écarts au modèle et tentatives d'explications.....	200
6.1.3. Dix points de synthèse sur les prières ombriennes.....	230
6.2. U. <i>pacar</i> et <i>pase</i> : étude stylistique, sémantique et pragmatique des formules.....	232
6.2.1. Des formules figées, stylistiquement marquées.....	234
6.2.2. Sémantique : que demandent les formules ?.....	237
6.2.3. Pragmatique : le pouvoir des formules.....	245
6.3. Bienveillance divine et confiance humaine dans les Tables de Gubbio	251
6.3.1. Les dieux antiques étaient-ils bons ?.....	252
6.3.2. Un dispositif d'efficacité à l'échelle du rituel : l'offrande de la <i>mefa</i> .....	257
6.3.3. Un dispositif d'efficacité à l'échelle du sacrifice : l'offrande de la <i>uestisia</i> .....	271
6.4. Appendice : <i>ocrer pehaner paca</i> (TI VIa19-20).....	283
6.5. Synthèse des données ombriennes.....	287



<b>Chapitre 7 : le témoignage des inscriptions marsees et nord-osques.....</b>	<b>291</b>
7.1. Crawford TEATE MARRVCINORVM 2 : le bronze de Rapino.....	291
7.1.1. Présentation générale.....	292
7.1.2. Mrr. <i>agine</i> : le rituel et les divinités honorées.....	304
7.1.3. Mrr. <i>assignas</i> : le problème de l'identification des viandes sacrificielles.....	308
7.1.4. Mrr. <i>feret</i> et <i>ferenter</i> : le déplacement des viandes sacrificielles dans le rituel italique.....	314
7.1.5. Mrr. <i>asum</i> : la destination des viandes sacrificielles.....	321
7.1.6. Interprétations d'ensemble.....	326
7.1.7. Les formules en <i>pacris</i> .....	335
7.1.8. Conclusions sur la table de Rapino.....	347
7.2. Les autres inscriptions religieuses.....	348
7.2.1. LA REGINA 2017.....	348
7.2.2. CRAWFORD MARRVVIVM 1.....	361
7.3. Une inscription incertaine : CRAWFORD HISTONIVM 9.....	368
7.4. Les épitaphes.....	371
7.4.1. CRAWFORD CORFINIVM 6.....	372
7.4.2. CRAWFORD SVLMO 13.....	392
7.5. Appendice : le témoignage de l'anthroponymie osque.....	397
<b>Bilan de la deuxième partie.....</b>	<b>401</b>

### PARTIE 3

*Propitius* : l'expression latine  
de la bienveillance divine

<b>Chapitre 8 : <i>propitius</i> dans le lexique latin.....</b>	<b>413</b>
8.1. Fréquence et distribution dans les sources littéraires.....	413
8.1.1. Première attestation.....	413
8.1.2. Répartition au cours de la latinité.....	414
8.1.3. Un terme privilégié du comique plautinien.....	416

8.2. Étymologie.....	418
8.2.1. Hypothèse 1 : un dérivé de la racine PIE *pet-.....	418
8.2.2. Hypothèse 2 : un dérivé de <i>prope</i> .....	420
8.2.3. Discussion des hypothèses.....	421
8.2.4. Recherche de formations parallèles.....	423
8.2.5. Résultats de l'enquête étymologique.....	426
8.3. Constitution d'un corpus.....	430
8.3.1. Corpus littéraire.....	430
8.3.2. Corpus épigraphique.....	432
<b>Chapitre 9 : <i>Propitius</i> dans la langue religieuse latine.....</b>	<b>433</b>
9.1. Associations lexicales à <i>propitius</i> .....	434
9.1.1. L'antonymie <i>propitius/iratus</i> .....	434
9.1.2. Le formulaire <i>uolens propitius</i> .....	439
9.1.3. <i>Propitius</i> et la famille de <i>placare</i> .....	445
9.2. <i>Propitius</i> : qualité divine par excellence ?.....	448
9.2.1. Vue générale du corpus.....	448
9.2.2. Les dieux propices : quelques remarques.....	452
9.2.3. Des mortels explicitement comparés à des dieux.....	458
9.2.4. Entités divines et divinisées.....	472
9.2.5. Un reliquat d'occurrences profanes.....	482
9.3. « Dieux propices » : une qualité avérée ou souhaitée ?.....	490
9.3.1. Typologie des passages.....	491
9.3.2. Bilan : richesse et fluidité de la pensée rituelle et théologique romaine.....	514
<b>Chapitre 10 : Comparaison de formulaires de prières ombriens et latins</b>	<b>525</b>
10.1. Le lexique de la bienveillance divine au cœur de l'acte de prière.....	526
10.1.1. Importance quantitative des contextes de prière.....	527
10.1.2. Un rapport définitoire entre prière et bienveillance divine.....	531
10.2. Comparaison de prières latines et ombriennes.....	536
10.2.1. Présentation des textes.....	537
10.2.2. Éléments de datation.....	550
10.2.3. Procédés rédactionnels.....	554
10.2.4. Performativité et dispositifs d'efficacité.....	560

**Bilan de la troisième partie.....573**

**CONCLUSION GÉNÉRALE.....577**

### ANNEXES

Annexe n°1 : L. *pāx* en contexte religieux - corpus littéraire .....583  
Annexe n°2 : L. *pāx* en contexte religieux – corpus épigraphique.....599  
Annexe n°3 : U. *pase, pacer* et *paca*.....607  
Annexe n°4 : PIt. \**pāk-ri-* dans l'épigraphie des Abruzzes.....617  
Annexe n°5 : L. *propitius* – corpus littéraire.....621  
Annexe n°6 : L. *propitius* – corpus épigraphique.....641  
Annexe n°7 : Répartition géographique des principaux  
textes épigraphiques étudiés.....452

**BIBLIOGRAPHIE.....657**

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les anciens Italiens ont habité un monde dans lequel chaque bosquet, chaque source, était le siège d'une divinité. Ils y faisaient l'expérience d'une omniprésence divine qu'en un temps pas si lointain certains chercheurs imaginaient informe et impersonnelle – comme un *mana* diffus nimbant le monde primitif. Cette conception a depuis lors été battue en brèche<sup>1</sup>. Même inconnu, même mineur et étranger au panthéon de la cité, le dieu antique était un dieu personnel voire anthropomorphe. Et mieux encore : il était capable de nouer des contrats avec les hommes. Le paysan de Caton demande ainsi la bienveillance du dieu qui réside dans son bois avant d'y abattre un arbre<sup>2</sup> : il ne peut l'identifier ni le nommer, ni même préjuger de son sexe, mais il peut interagir avec lui comme avec un concitoyen. La négociation semble ainsi avoir été le mode privilégié de la relation au divin<sup>3</sup>. Elle est au cœur de la religiosité de l'Italie antique, telle que l'exprime sa pratique la plus fondamentale : le système sacrifice-prière. En donnant à la divinité et en énonçant scrupuleusement les modalités d'un échange avec elle, on l'engageait à agir. Moyennant le bon accomplissement de semblables rites, tout au long de la vie, dans la sphère publique comme dans la sphère privée, on pouvait même espérer vivre avec les dieux dans une relation d'entente et de confiance. Cette bonne entente, les historiens de la religion romaine l'ont baptisée d'un nom puisé dans la littérature latine, en particulier chez Tite-Live : *pax deum*. C'est de

---

1) DUMÉZIL 1974 [1966] : 36-48.

2) CAT. *Agr.* 139.

3) L'entretien entre Numa et Jupiter sur l'Aventin (OV. *F.* III,2777-377 ; PLUT. *Num.* 15,3 *sq.* ; ARN. V,1 *sq.*) est un mythe particulièrement emblématique de ce point de vue. Cf. son analyse par SCHEID 1985b.

là qu'a démarré notre enquête car l'expression, courante chez les chercheurs modernes, est en fait rare et difficile à cerner dans les sources antiques. Elle méritait qu'on s'y intéresse de manière systématique.

Mais avant d'en venir là, nous devons encore faire ce constat : le monde de Caton n'est plus. La sinistre linéarité des pins Douglas promis à la coupe rase, qui enlaidit aujourd'hui beaucoup trop de nos forêts, n'accueille ni dieu ni déesse. Nul anthropologue n'ira, carnet en main, observer le rituel romain ni recueillir le témoignage de ceux qui y officiaient ou assistaient. Certes les sources abondent : monuments et œuvres d'arts, inscriptions officielles ou non, textes littéraires et commentaires érudits forment le matériau en constante évolution d'une étude toujours renouvelée des religions antiques. Mais tout cela nous laisse aussi au bord d'un fossé qui sépare implacablement ce monde enfoui du nôtre. Il faut bien voir alors de quelle nature est la connaissance que nous pouvons prétendre en avoir. Cornelius Castoriadis concluait ainsi un article consacré aux *problèmes de connaissance du social-historique* : « notre incapacité à revivre la *Stimmung* d'une société étrangère (...) ne rend pas vaine notre connaissance mais la marque plutôt d'une lacunarité essentielle »<sup>4</sup>. Que peut-on réellement connaître d'une religiosité disparue, et de quel ordre sont les lacunes ?

D'abord, il y a les faits : calendriers, organisation des collèges sacerdotaux, déroulé du sacrifice, intégration de nouvelles divinités à la religion poliade, *etc.* Ceux-ci ne sont pas une donnée brute mais le fruit d'une reconstruction minutieuse opérée depuis plusieurs siècles à partir d'éléments épars. Les sources latines, quoique nombreuses, sont souvent partielles : leurs auteurs passent sous silence des points essentiels pour nous, qui devaient leur sembler marqués du sceau de l'évidence. Les inscriptions étrusques, osques,

---

4) CASTORIADIS 1999 [1994] : 332.

ombriennes, picéniennes ou encore messapiennes qui nous sont parvenues – et nous parviennent encore<sup>5</sup> – permettent de mettre en perspective les faits latins. Ces domaines s'éclairent ainsi mutuellement par un effet de « ricochet » – *rimbalzo* dit la recherche italienne<sup>6</sup> – et mettent en lumière l'existence d'une *koinè* italique, voire italienne<sup>7</sup>. Les faits religieux y sont rarement identiques, mais toujours comparables, signe d'élaborations et d'adaptations parallèles plutôt que d'un héritage totalisant ou d'un emprunt depuis un centre défini.

Au-delà des faits bruts et reconstruits, au-delà même du « vecteur intentionnel » décrivant ce vers quoi tend factuellement une société<sup>8</sup>, Cornelius Castoriadis décrit deux autres niveaux de connaissance du social-historique. Le premier, qu'il qualifie de « vecteur représentationnel » ou « noématique »<sup>9</sup>, concerne l'image consciente qu'une société se donne d'elle-même et du monde qui l'entoure : ses conceptualisations, ses significations imaginaires. Tout cela peut dans une certaine mesure être reconstruit, mais l'exercice impose alors à l'historien, au philologue, à l'épigraphiste de se conduire en ethnologue et de ne pas plaquer les significations de sa culture sur celles de la culture qu'il étudie. C'est dans ce domaine « noématique » que se situe l'essentiel de la tâche que nous nous sommes donnée : reconstruire certaines des représentations intellectuelles des peuples de l'Italie antique, attendant au concept de

---

5) La documentation des langues fragmentaires de l'Italie est en constante augmentation. La présente thèse commente notamment une inscription frentanienne publiée pour la première fois par LA REGINA 2017 (et donc absente des corpus de Michael Crawford, Emil Vetter, *etc.*).

6) PORZIO GERNIA 2007 : 9.

7) L'adjectif « italique » exclut par définition le messapien et l'étrusque, dont les locuteurs étaient pourtant culturellement proches des latins, des osques et des ombriens. Sur la définition de ces différents groupes linguistiques, *cf.* §5.1.1.

8) L'« intention » constitue pour CASTORIADIS 1999 [1994] le niveau le plus accessible de l'*eidōs* d'une société étrangère, car il se manifeste directement dans ses actions. L'intention exprimée par nos sociétés capitaliste serait ainsi « l'expansion illimitée de la 'maîtrise' rationnelle » (p.329). On pourrait dire alors que l'intention romaine, sur le plan religieux, réside essentiellement dans son mouvement d'adaptation continu mené pourtant dans les formes du conservatisme le plus strict.

9) CASTORIADIS 1999 [1994] : 331-332.

bienveillance divine. En nous plaçant d'emblée sur un double plan lexical et formulaire, nous cherchons comment cette bienveillance est nommée d'une part, et comment elle est demandée d'autre part – c'est-à-dire par quelle phraséologie rituelle. Nous cherchons en quoi elle consiste aux yeux des fidèles et quel degré de confiance en elle ils pouvaient témoigner. Nous cherchons en somme, sous l'un de ses aspects bien particuliers, les fragments d'une théologie implicite des peuples de l'Italie antique.

Au-delà de ces représentations conceptuelles se trouve encore l'inconnaissable même, ce que Cornelius Castoriadis appelle « vecteur affectif » : « personne ne sera jamais capable de dire comment les Grecs vivaient leur religion, ni ce que l'initiation aux *mystèria* d'Éleusis signifiait pour un néophyte », écrit-il<sup>10</sup>. Il est difficile en effet d'aborder le concept de la bienveillance divine comme un pur objet conceptuel, sans s'interroger sur les affects qui lui étaient intimement liés. Quels sentiments la célébration du culte, public ou privé, inspirait-elle à l'officiant ? et à l'assistance ? En dehors même de l'espace-temps singulier du rituel, quelle était l'attitude mentale du sujet religieux vis à vis des heurs et malheurs que les volontés divines pouvaient lui réserver ? Ce souci psychologique est présent dans notre enquête : il nous aide en quelque sorte à nous poser les bonnes questions. Mais il constitue en même temps une limite infranchissable, car les réponses ne se donnent à nous que sous la forme de brefs aperçus, parfois contradictoires, où la crainte devant la toute puissance des dieux le dispute à la confiance devant le rituel. Ce que cela faisait d'avoir pour concitoyens des divinités, nous ne le saurons jamais. Mais, à le problématiser, nous faisons au moins ce geste intellectuel : prendre au sérieux l'expérience antique du divin.

---

10) CASTORIADIS 1999 [1994] : 332.

Les concepts que nous prétendons étudier ne se donnent à nous que sous la forme du langage. Nous les abordons *via* trois ensembles lexicaux que nous avons constitués en corpus : le substantif *pax* en contexte religieux ; le substantif *pase* et l'adjectif *pacet* dans les inscriptions sabelliennes ; et pour finir l'adjectif *propitius* (avec son dérivé verbal *propitiare*) en latin. Le lien entre les deux premiers ensembles est d'ordre génétique : *pase* est le correspondant ombrien direct de *pax*, et *pacet* en est un dérivé. Tous deux figurent notamment dans les amples prières consignées par les Tables de Gubbio qui, réunies, constituent la plus longue inscription de l'Italie antique, ainsi qu'un document religieux de premier plan. L'étude de *pax* dans l'ensemble du monde italique a donc été envisagée dès la première formulation du projet de recherche. L'inscription de *propitius* dans le champ de notre étude, en revanche, est arrivée plus tard. Elle découle de sa double correspondance, sémantique et formulaire, avec le sabellien *pacet*. Les deux lexèmes s'emploient avec le même sens (« favorable, propice ») et dans des expressions structurellement comparables : *L. uolens propitius* et *U. fons pacet*. Ces trois ensembles lexicaux se déclinent en six corpus intégralement reportés à la fin de la thèse : *L. pax* en contexte religieux dans la littérature (annexe 1) et dans l'épigraphie (annexe 2) ; ses correspondants et dérivés sabelliens dans les Tables de Gubbio (annexe 3) et dans l'épigraphie dialectale des Abruzzes (annexe 4) ; et pour finir *L. propitius* dans la littérature (annexe 5) et dans l'épigraphie (annexe 6)<sup>11</sup>. Une carte en annexe 7 précise l'aire géographique dont proviennent les principales inscriptions étudiées.

Les mots sont ainsi le matériau premier de notre étude. Or, la continuité d'usage d'un mot pendant des millénaires ne garantit pas (au contraire) la stabilité de son sens. Et qu'est-ce qu'un sens, au demeurant ? Le sens disséqué

---

11) Les modalités de constitution de chaque corpus seront présentées dans le corps de la thèse.



par l'analyse structuraliste en constituants essentiels (ou sèmes) est en quelque sorte un sens mort : il ne dit pas tout de la valeur du lexème au sein d'une réalité sociale-historique, avec les représentations mentales qui lui sont attachées. Ces pièges sont d'autant plus redoutables avec le latin que nous n'avons jamais cessé de le parler. La tentation est donc grande, en employant le même lexème (emprunté ou parvenu jusqu'à nous suivant les lois de la phonétique historique), d'imaginer l'employer de la même manière. Nous pouvons croire spontanément que *pax* ne dit rien d'autre que « paix », et *propitius* que « propice », or il n'en est rien<sup>12</sup>. Les autres langues de l'Italie, éteintes il y a deux mille ans sans laisser de descendance, nous épargnent au moins partiellement cette illusion. Traduire, du reste, ne suffit pas. Savoir si nous devons rendre *pax* en contexte religieux par « paix », « approbation » ou « bienveillance » n'est pas le but de notre recherche, car notre questionnement en ressortirait alors inchangé : que veulent dire « paix », « approbation » ou « bienveillance » pour un individu ayant vécu en Italie quelque part entre le V<sup>e</sup> et le I<sup>er</sup> siècle avant notre ère ? La traduction n'est donc qu'un moyen. Elle contribue seulement à éclairer les mots par le seul outil, si imparfait soit-il, que nous ayons à disposition : d'autres mots.

Comment, dès lors, faire parler nos corpus, qui sont largement traduisibles mais dont il s'agit d'extraire une pensée ? Face à un mot inconnu, le philologue disposerait de plusieurs outils. L'étymologie, quand la langue étudiée n'est pas un isolat, est le premier d'entre eux mais il a ses limites : le signifié étymologique d'un lexème n'est pas forcément celui qu'il a réellement dans la langue. Intervient alors la méthode combinatoire : en cherchant quels

---

12) De même CASTORIADIS 1999 [1994] écrit-il à propos d'un autre concept religieux : « *Pistis* en grec classique, *fides* en latin classique ont seulement une relation d'homonymie avec ce que *pistis* et *fides*, la foi, devinrent avec le christianisme. (...) La foi, en tant que ce concept d'*Erlebnisse* qui est centralement et décisivement organisé autour d'un *affect*, est une création historique de l'institution chrétienne de la religion. » (p.328).

autres lexèmes peuvent occuper le même contexte, et dans quels autres contextes peut apparaître le même lexème, on trouve des dénominateurs communs. Ces mêmes méthodes peuvent en fait s'appliquer utilement à des lexèmes dont le signifié brut est déjà connu. L'analyse étymologique de *pax* et de *propitius* aura ainsi son rôle à jouer dans les chapitres correspondants : si elle ne peut pas nous renseigner sur les significations historiques, elle donne une profondeur diachronique à l'étude et aide à apercevoir comment s'est constitué, par spécialisations successives, le vocabulaire religieux. Mais surtout, l'analyse et la confrontation des différents contextes d'apparition sera notre principal outil. En discernant des récurrences, on peut établir des typologies d'usages plutôt que de se laisser guider par une définition totalisante et floue.

L'étude des liens entre différents lexèmes (cooccurrences de termes, parasynonymies, antonymies) permet en outre de dessiner un réseau sémantique et culturel. Les concepts apparaissent alors non pas figés par des définitions, mais mis en mouvement par la pensée. Certaines récurrences d'emplois ressortissent par ailleurs directement au volet formulaire de l'étude : *L. pacem et ueniam*, *L. uolens propitius*, *U. fons pacer*, etc. Par « formule », nous désignons d'abord une série de formes figée, utilisée par une sorte d'automatisme de composition « for encoding and transmitting a given theme »<sup>13</sup>. C'est donc avant tout une notion stylistique. Mais dans la prière, les formules nécessitent une analyse fonctionnelle. Elles ne sont pas seulement des stylèmes poétiques mais aussi des dispositifs qui prétendent avoir un effet sur le dieu et réclament donc d'être analysés en termes de pragmatique linguistique.

---

13) WATKINS 1995 : 17. Ces définitions seront reprises dans le corps de la thèse. Cf. §6.2.3.

Étudier lexiques et formules, discerner des récurrences ou au contraire des anomalies, confronter les manières dont intervient un même concept dans des corpus amples et variés, tout cela implique une règle de prudence : il faut se montrer sensible aux contextes d'emploi. Cette précaution doit s'entendre à plusieurs niveaux. Le contexte c'est d'abord, lorsque l'on traite de sources épigraphiques, celui de l'archéologie. Les inscriptions ne sont pas de purs objets textuels : ce sont des monuments matériels qui ont eu une fonction dont nous devons tenir compte. Le contexte, c'est aussi le degré d'isolement de la source. Ce que nous apprenons par exemple des Tables de Gubbio peut être extrêmement détaillé, voir décisif pour notre étude : cela ne signifie pas que les conclusions soient transposables directement en tout lieu et en tout temps de l'Italie ancienne (tentation d'autant plus grande pour les textes sabelliques qu'on les imagine souvent – à tort – nécessairement plus archaïques et plus authentiques, quoi que cela veuille dire au demeurant). À un autre niveau, nous devons évidemment tenir compte du type de texte, du registre : le compte-rendu épigraphique d'une confrérie religieuse n'est pas de même nature qu'un récit historique ; une comédie n'est pas de même nature qu'un traité philosophique. Cela ne veut pas dire que certaines sources soient illégitimes. Toutes ont quelque chose à nous apprendre sur la religiosité antique mais on doit se montrer sensible à leurs spécificités, aux déplacements qu'elles opèrent à des fins idéologiques, argumentatives ou encore comiques.

Plus généralement, la variété des sources nous oblige à définir d'emblée ce que nous entendons par « vocabulaire religieux », ou « langue religieuse ». Un mot comme *ira*, que nous rencontrerons comme antonyme de *pax*, appartient-il à la langue religieuse ? On pourrait répondre affirmativement à cette question, dans la mesure où il est volontiers employé à propos des dieux ; mais négativement dans la mesure où il ne figure, à notre connaissance, dans

aucun texte techniquement religieux<sup>14</sup> (compte-rendu d'un collègue sacerdotal, texte de prière, commentaire d'un érudit sur une pratique rituelle...). Afin d'évacuer cette ambiguïté, nous parlons dans la thèse de « contexte religieux » quand les dieux sont simplement évoqués, et de « contexte rituel » quand un acte cultuel visant à les fléchir est au moins allusivement mentionné. Le lexique et les formules qui constituent les *uerba* prononcés en contexte rituel seront qualifiés spécifiquement de « langue sacrale », expression qui nous semble moins ambiguë que « langue religieuse ». Tout le reste sera qualifié de « contexte profane ».

Avec le cadre intellectuel, les enjeux et les méthodes ainsi définis, l'étude sera menée selon trois grands axes correspondant aux différents ensembles lexicaux étudiés : L. *pax* (chapitre 1 à 4), PIt. *\*pāk* et *\*pāk-ri-* (chapitres 5 à 7) et enfin L. *propitius* (chapitre 8 à 10), chaque grande partie étant suivie de bilans intermédiaires. Le chapitre 10, en confrontant les usages rituels de *propitius* aux conclusions des autres chapitres, sous la forme d'une étude comparée de textes de prières latins et ombriens, aura par ailleurs une portée conclusive.

---

14) Cela semble vrai pour *ira*, mais ne l'est pas pour son dérivé *iratus* qui a des emplois rituels (notamment) dans les *defixiones*. Cf. §9.3.2.(b).

*Introduction générale*

# **PARTIE 1**

*Pax deum* :  
un concept central de la  
religion romaine à l'épreuve de  
ses sources



L'entreprise d'une recherche doctorale sur *pax deum* débute sous les doubles auspices du manque et de la certitude. Le manque, c'est d'abord la regrettable absence de monographie consacrée à l'étude exhaustive d'une notion pourtant fréquemment évoquée. Comme l'écrit Pawel Medejski, « the *pax deorum* is to be find in almost every book on Roman religion. It is strange that the conception has not become a subject of research yet, and this fact was a little but puzzling only for Jerzy Linderski. »<sup>1</sup> Effectivement, il y a déjà trente ans, Jerzy Linderski avait pris la mesure de cette absence et s'était proposé, au détour d'une note de bas de page<sup>2</sup>, de mener un examen complet de la question. Malheureusement, cet ambitieux projet n'a jamais pu voir le jour. En revanche, l'auteur a donné un état de la question dans un article de la *Neue Pauly* et sa traduction anglaise dans la *Brill's New Pauly*<sup>3</sup>. Cette notice, si elle a le mérite de combler le manque de la *Realencyclopädie* (dont l'article *pax* n'évoquait aucune question religieuse autre que le culte augustéen de la paix<sup>4</sup>), ne constitue pas une étude de fond, mais plutôt une utile présentation de la *communis opinio*. Elle sera notre point de départ.

En miroir de ce manque, notre certitude était d'avoir au moins affaire à un concept religieux bien établi, bien attesté, et à peu près bien délimité : à l'objet possible d'une étude. Mais au fil des recherches préliminaires, des premières lectures et d'un examen scrupuleux des sources, le manque demeure, mais la certitude, elle, vacille. *Pax deum*, concept d'abord net lorsqu'on l'observe de loin, voit ses limites se brouiller, à la manière d'une image qui se pixeliserait jusqu'à en devenir méconnaissable à mesure que l'on tente d'en resserrer le cadre. Les occurrences sont rares et peu bavardes, parfois contradictoires entre elles, et peu enclines à rentrer dans le moule que

---

1) MEDEJSKI 2010 : 109.

2) LINDERSKI 1993 : 56 (note 9).

3) LINDERSKI 2006, intégralement cité *infra* pp.15 *sqq.*

4) *RE* s.v. *pax*.



leur a fait la littérature scientifique du siècle passé. On en vient dès lors à se demander non seulement si l'on ne s'est pas trompé sur la définition de *pax deum*, mais aussi s'il s'agit bel et bien d'un concept pertinent, authentique, appartenant à la pensée religieuse romaine, et pas d'un simple effet de perspective découlant d'une lecture trop crédule de Tite-Live.

Les chapitres qui suivent s'attacheront à présenter les grandes lignes de la *communis opinio* sur *pax deum*, ses origines, ses points d'appui textuels, mais aussi ses limites et ses impasses (chapitre 1). Suivra une synthèse sur la place de *pax* dans le lexique latin, en synchronie et en diachronie, tant du point de vue sémantique que morphologique et étymologique (chapitre 2). De là nous recentrerons notre regard sur un corpus d'occurrences de *pax* en contexte religieux, dont nous mènerons une étude exhaustive (chapitre 3), avec l'espoir de redessiner, mais autrement, la profonde pertinence de la notion. Cela permettra en retour de mieux prendre la mesure des inflexions imposées à la notion chez Tite-Live, leurs motivations et leurs conséquences sur la compréhension de *pax deum* par les historiens de la religion romaine (chapitre 4).

# Chapitre 1 : état de la recherche

Si le concept est souvent jugé essentiel à la compréhension de la religion romaine, la *communis opinio* sur *pax deum* tient en réalité en quelques lignes (1.1.). Sous cette forme ramassée, et finalement assez peu documentée par les sources, elle en est venue à jouer le rôle de métaphore convenue du ritualisme romain (1.2.), et ce depuis plus d'un siècle (1.3.). Pourtant, de loin en loin, d'autres approches de la notion ont été esquissées (1.4.).

## 1.1. Exposé de la *communis opinio*

La notice de Jerzy Linderski, ci-dessous intégralement citée dans la version anglaise de la *Brill's New Pauly*<sup>5</sup>, combine tous les traits de l'opinion majoritaire sur *pax deum* :

In the Roman mind PD meant the state of 'peace' between the *populus Romanus* and their gods or described their 'gracious obligingness' [1. 20-22]. In the area of state religion it was the task of the *sacerdotes populi Romani* (Priests) and the magistrates to see to the continuation of this state by means of the correct execution and preservation of the prescribed cult activities and ordinances (such as the Vestals' requirement of chastity).

The PD could be destroyed at any time by errors in ritual, carelessness or transgression against divine legal norms [2]. In the event of such a fault the gods made their discontent known by means of extremely varied signs (*omen*); this also included defeat in war [3]. In order to restore the PD (*pacem* or *veniam deum impetrare, exposcere* : Cic. Font. 30; Liv. 1,31,7) it was necessary to know what error or transgression had been committed, which deities had been offended and how they

---

5) LINDERSKI 2006. Nous citons la notice de l'auteur avec ses propres notes bibliographiques, qui ne ne sont pas reportées dans notre bibliographie.

could be reconciled. The *omina* reported were put by the magistrates before the Senate, which rejected them or accepted them as prodigies (*prodigium*) and could order their *procuratio* (expiatory rites). This usually happened on the basis of the expert opinion of the *pontifices* (*pontifex*), the *quindecimviri sacris faciundis* and the *haruspices*. The expiatory rites were carried out as ritual purification (*lustratio*) or as *piaculum* by the priests and/or the magistrates, sometimes with the participation of the people (e.g. Liv. 24,10,6-11,1; 27,23,1-4; 42,2,3-7).

[1] V. Rosenberger, *Gezähmte Götter*, 1998

[2] J. Scheid, « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », in: *Le délit religieux dans la cité antique*, 1981, 117-171

[3] N.S. Rosenstein, *Imperatores Victi*, 1990, 54-91 ; J. Linderski, *Roman Questions*, 1995, 608-625 ; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, <sup>2</sup>1912, 389-394

Les affirmations centrales de cette notice se laissent aisément regrouper en quatre points :

- *pax deum* est un enjeu central de la pratique cultuelle, un centre de gravité de la religion romaine, l'objet par excellence de l'activité des prêtres ;
- *pax deum* désigne un état de bonne entente entre la cité et ses dieux<sup>6</sup> ;
- cet état est susceptible de rupture ; la cause de la rupture est une faute humaine ; le signe de la rupture est le prodige ;
- cet état est également susceptible de rétablissement (ou restauration), par la pratique de la *procuratio*, c'est-à-dire de l'expiation des prodiges.

On peut y ajouter un cinquième point, sur lequel Jerzy Linderski se montre ailleurs plus explicite : c'est qu'il existe une continuité conceptuelle entre la paix des dieux et le salut de la République romaine tout entière.

---

6) Dans la même encyclopédie, l'article *litatio* de SIEBERT 1999 contredit ce point en traduisant *pax deorum* par « Zustimmung der Götter », c'est-à-dire comme une action (approbation, adhésion) et non comme un état.

Roman state religion was not interested in individual salvation ; its only concern was *salus publica*, the security of the Roman State, or, in Roman terms, the preservation of *pax deorum*, the peace between the gods and the state.<sup>7</sup>

Ces cinq points se retrouvent peu ou prou chez la plupart des auteurs lorsqu'ils en viennent à évoquer la notion. La définition donnée quelques années plus tard par Michael Johnson sous le lemme « *pax deorum* » de l'*Encyclopedia of Ancient History* n'ajoute ni ne retranche rien à celle de Jerzy Linderski :

*Pax deorum* (« peace of the gods ») denotes the central goal of Roman state religion: a mutually beneficial state of peace between Rome and its deities, with the gods safeguarding Rome's public welfare (*salus publica*) and the Romans providing the gods their desired worship and cult. (...)

Errors in the performance of ritual (Livy 6.1.12) or contraventions of religious law (Livy 2.36.6) broke the *pax deum* by rousing the anger of the gods (*ira deorum*), who communicated their displeasure through Roman military defeat (Rosenstein 1990), plague (Livy 3.6.5), pestilence (Livy 5.14.3-4) or more frequently any number of unusual occurrences (Livy 24.10.6-11.1.) (...)

The restoration of the *pax deorum* was a detailed procedure, in which the main task of identifying the error(s) committed, the deities angered, and the action(s) needed to regain the divine goodwill fell to the *pontifices*, *quindecemviri sacris faciundis* or *haruspices*.<sup>8</sup>

Il suffit pourtant, pour entamer la clarté de ces définitions, de signaler que non seulement les sources invoquées sont étrangement homogènes (il s'agit uniquement de *l'Histoire Romaine* de Tite-Live) mais qu'au surplus certains des passages concernés (LIV. II,36,6 ; V,14,3-4) ne mentionnent même pas la notion de *pax deum* : il n'évoquent que son contraire *ira deum*, à partir duquel on extrapole, à tort ou à raison, la pertinence du concept de « paix ».

---

7) LINDERSKI 1993 : 55-56.

8) JOHNSON 2013.

John Scheid, dont les travaux ont contribué depuis plusieurs décennies à renouveler en profondeur l'approche du ritualisme romain, s'est lui-même assez peu penché sur la notion de *pax deum*. Celle-ci est passée sous silence dans la plupart de ses ouvrages de recherche<sup>9</sup>. Elle tient en revanche une place importante dans *Religion et piété à Rome* (1<sup>ère</sup> édition : 1985) ainsi que dans les manuels. Exposant alors avec clarté l'état de la question tel qu'on le retrouve également chez Jerzy Linderski ou Michael Johnson, John Scheid relie lui aussi l'idée de *pax deum* à celle de la survie de l'État romain, et énonce le concept en terme de rupture (causée par une faute et manifestée par un prodige) et de restauration :

La faute religieuse, seule capable de susciter une émotion religieuse, consiste pour l'individu dans une infraction matérielle aux prescriptions cultuelles ou une négligence de la tradition, et entraîne pour la communauté une rupture de la *pax deorum* ('la bienveillance des dieux') souvent lourde de conséquences.<sup>10</sup>

L'élément central n'est pas le délit lui-même mais la souillure qui s'attache à la communauté, souillure qui est attestée par l'insuccès de la République. Ce malheur d'action était la pierre de touche où l'on vérifiait la rupture de la *pax deorum*, et c'est dans un second temps que l'on recherchait quelles étaient les responsabilités de la communauté humaine dans cette rupture.<sup>11</sup>

Les prodiges et les catastrophes apprenaient aux magistrats la colère des dieux et les incitaient à en chercher la cause. Car la colère divine était due à une offense, et non à la volonté tyrannique du souverain absolu. Elle dénonçait un oubli, un manque, une atteinte à la dignité d'une divinité, et non la perte de la foi : un magistrat avait mal célébré un rite, avait oublié de le faire, ou avait commis un sacrilège. Une enquête établissait la

---

9) Ainsi, ni SCHEID 2016a [1990] (*Romulus et ses frères*), ni SCHEID 2005 (*Quand faire c'est croire*), ni SCHEID 2019 (*Rites et religion à Rome*), par exemple, n'appuient l'analyse des rituels sur le concept de *pax deum*.

10) SCHEID 2001 [1985] : 25.

11) SCHEID 2001 [1985] : 44.

cause de la colère et de la rupture de la « paix avec les dieux » (*pax deorum*), et prescrivait des rites destinés à réparer l'offense, au besoin avec l'aide des Livres sibyllins.<sup>12</sup>

La définition ainsi brossée de *pax deum* forme un tableau cohérent. Elle trouve, il est vrai, des points d'appui concrets dans les textes – chez Tite-Live en particulier<sup>13</sup>. Pourtant, par un trop grand systématisme, elle prend également le risque de donner l'apparence d'une solide construction conceptuelle antique, là où il n'y a parfois qu'une image prisée par les chercheurs modernes.

## 1.2. Des emplois entre concept véritable et métaphore convenue

La définition canonique de *pax deum*, telle que nous venons de l'exposer, est omniprésente depuis un siècle dans la littérature scientifique, au point que l'emploi en soit devenu une sorte d'automatisme – y compris chez des auteurs dont le sérieux et la précision ne sont pas à remettre en cause. Pawel Madjeski met très justement en garde contre l'effet déformant d'une telle répétition : « *Pax (Romana or any other)* can be seen as one of the powerful metaphors coined and used by contemporary historians. Such metaphors can be dangerous, because if one will tear them away from the sources the metaphor determines the interpretation »<sup>14</sup>. Considérée, à force de répétition, comme une donnée quasi-axiomatique de la religion romaine, la notion de *pax deum* cesse parfois d'être appuyée sur les textes antiques<sup>15</sup> et devient au contraire une ligne directrice *a priori* pour l'interprétation de divers faits historiques. Ce

---

12) SCHEID 1998b : 126.

13) Cf. §3.2.1.(a) pp.83 *sqq.*

14) MADEJSKI 2010 : 109.

15) MADEJSKI 2010 : 109.. L'auteur remarque que *pax deum* n'est dans la littérature savante que rarement accompagné d'une note de bas de page, comme si le concept était assez clair pour se soutenir lui-même.

phénomène d'inversion épistémique (où ce qui mériterait d'être mis en lumière par les sources en vient à servir au contraire à les éclairer) est d'autant plus dangereux qu'il est difficilement détectable. Nous allons nous attacher dans les paragraphes qui suivent à en donner plusieurs exemples piochés chez différents chercheurs. Il s'agit là de quelques textes rencontrés au fil des lectures et illustrant notre propos, et nullement d'un répertoire exhaustif.

Robert Schilling, dans un article de 1962, en vient à évoquer *pax deum* alors qu'il commente fort justement la différence entre les pratiques étrusque et romaine d'examen des viscères :

Les romains cherchent moins à obtenir une réponse sur l'avenir qu'à gagner à tout prix la faveur du dieu : ainsi s'explique la prescription de répéter le sacrifice en cas d'échec *usque ad litationem* au moyen de victimes de substitution, les *hostiae succidanae*. Aucun effort n'est épargné pour parvenir au but essentiel du sacrifice qui est le rétablissement de la *pax deum*.<sup>16</sup>

Le problème ici est double. D'abord, le seul passage de la littérature latine où il est littéralement question de renouveler un sacrifice *usque ad litationem* (Liv. XLI,15,4) ne mentionne absolument pas la notion de *pax deum* : c'est une interprétation de la part de Schilling, qui peut avoir des arguments pour elle<sup>17</sup>, mais ne va pas de soi pour autant. Ensuite, comment le « rétablissement de la *pax deum* » pourrait-il être le « but essentiel du sacrifice » ? Les Romains sacrifiaient en toute occasion, donc sauf à supposer que la paix des dieux soit en permanence brisée (mais quelle paix serait-ce alors !), le sacrifice ne peut viser son rétablissement qu'occasionnellement. Tout se passe comme si, alors que l'analyse du mécanisme de la *litatio* romaine et de ses différences avec l'haruspicine étrusque est solide et cohérente, le terme de *pax deum* était

---

16) SCHILLING 1979 [1962] : 184.

17) Voir à l'appui de ce rapprochement annexe 1,13 = Liv. VI,1,12, seul texte à mentionner conjointement *litare* et *pax deum*. Ce passage est commenté au §3.2.2.(b) pp.88 sqq.

surimposé presque sans raison et sans appui textuel. Il semble en première lecture clarifier le discours par le recours à un concept clair et partagé avec le lecteur, alors qu'en réalité il ajoute de l'obscurité à l'analyse : pourquoi le fait-on intervenir ? pourquoi faut-il « rétablir » la paix des dieux ? qui l'a brisée, comment, quand ?

Le même type de glissement est omniprésent dans des dizaines d'articles et de monographies traitant de religion romaine. Ainsi Caroline Février lorsqu'elle étudie les procédures de *procuratio*, ou Francesco Pina Polo lorsqu'il détaille le rôle des consuls dans celles-ci, évoquent tous deux la *pax deum* en terme de rupture et de restauration, et y associent explicitement la question de l'identification et de l'expiation des prodiges.

Qu'il soit d'ordre météorologique, végétal ou même animal, [le prodige] n'est là que pour révéler aux hommes la rupture de la pax deorum.<sup>18</sup>

Most religious activities were performed in public, according to stringent rules, and their main purpose was to maintain or to restore the pax deum.<sup>19</sup>

The prodigy generally meant that the pax deorum had been breached by some inadequate human action, or expressed a warning for the future.<sup>20</sup>

The expiation of prodigies thus had to take place while the consuls were ritually clean, before they suffered the contamination that would prevent them from carrying out the appropriate rituals to restore pax deum.<sup>21</sup>

Pourtant, là encore, dans la plupart des scènes de *procuratio* ou de *placatio* commentées par l'une et l'autre (essentiellement chez Tite-Live), l'expression *pax deum* est absente : elle est un mot-clef systématiquement surimposé par la recherche moderne.

---

18) FÉVRIER 2008a : 165.

19) PINA POLO 2011 : 97.

20) PINA POLO 2011 : 98.

21) PINA POLO 2011 : 100-101.



On peut également citer la manière dont la thèse de Laurent Gohary sur l'*interregnum* invoque çà et là le concept de *pax deum* sans jamais justifier de sa pertinence :

Il revenait effectivement aux *patres* d'accepter exceptionnellement, au nom de la *Pax deorum*, que le *rex sacrorum* initie l'*interregnum* et nomme le premier *interrex*.<sup>22</sup>

À notre connaissance, pourtant, aucun texte latin mentionnant l'*interregnum* ne fait allusion de quelque manière que ce soit à la notion de *pax deum*. Une recherche de cooccurrences de ces termes dans la base de donnée Brepols (LLT-A) n'a rien donné de tel. On voit bien ici à quel point, de répétition en répétition, le concept a pu devenir même chez les auteurs les mieux intentionnés, sinon un objet langagier presque vide, du moins une pure métaphore : celle du pointilleux ritualisme de la religion romaine, hanté par la peur de la faute et l'observation des présages.

### 1.3. Archéologie de la recherche

Une question se pose dès lors : quand et comment cette métaphore s'est-elle imposée, au point de devenir aussi systématique ? La réponse apportée par Pawel Madejski, à laquelle nous souscrivons, situe ce point de bascule dans la publication de l'incontournable manuel de Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*.

Avant 1902 en effet, la *pax deum* est assez rarement évoquée, et l'est toujours avec une certaine souplesse : son sens n'est pas figé dans une métaphore massive de tout le ritualisme romain. Barnaba Brissonius se contente ainsi de souligner dès 1731 le lien entre *pax* et *uenia*, plaçant ainsi sa réflexion davantage du côté de l'acte (supposément le pardon)<sup>23</sup> que d'un état

---

22) GOHARY 2011 : 436.

23) Le lien entre *pax* et *uenia* sera commenté au §3.3.4. pp.125 *sqq.*

(susceptible de ruptures et de rétablissement)<sup>24</sup>. Un peu plus tard, en 1881, Henri Jordan définit *pax* comme « Verzeihung die Menschen und Göttern gewähren »<sup>25</sup> et souligne également le rôle de *pax* comme élément formulaire, servant dans les prières à demander le pardon ou la simple bienveillance des dieux.

Georg Wissowa, lorsqu'il publie son manuel, cite ses deux prédécesseurs, mais opère une lourde inflexion de notre compréhension de *pax* vers l'idée d'un état (« Zustand ») susceptible de sauvegarde (« Sicherung ») ou au contraire de perturbation (« Störung ») ; il met également en place le lien conceptuel, désormais systématique, entre *pax* d'une part et d'autre part les prodiges, leur *procuratio* et les rituels de *lustratio*.

Diese Durchsetzung des gesamten öffentlichen Lebens mit sacralen Beziehungen hat zur Vorbedingung das Bestehen eines durchaus sicheren Rechtszustandes, eines völlig ungetrübten Friedensverhältnisses zwischen dem Staate un der Gottheit, und der erstere hat die flicht, für die dauernde und unverminderte Erhaltung dieser *pax et uenia deum* Sorge zu tragen. Das Mittel, durch welches man einer Gefährdung dieses Zustandes vorbeugt, ist die Lustration, unter welchem Namen man diejenigen Kultusakte begreift, die den doppelten Zweck verfolgen, einmal das zu lustrierende Objekt von jeder bewussten oder unbewussten Befleckung zu reinigen un damit jeden Anlass zu etwaigem Missfallen der Gottheit zu beseitigen, un zweitens es auf Grund der neu gesicherten göttlichen Gnade vor allen von aussen her drohenden Gefahren sicher zu stellen. (...)

Solche Lustrationen geschehen aber auch ausserordentlicher Weise, so oft eine neue Sicherung der *pax deum* erforderlich erscheint, so bei dem speziell als *lustrum* bezeichneten Schlussakte des *Census*, bei der überschreitung der Grenze oder vor der Schlacht als *lustratio exercitus* order *lustratio classis*, insbesondere aber, wenn aussergewöhnliche Naturereignisse und Schreckenszeichen (*prodigia*) darauf hinweisen, dass das

---

24) BRISSONIUS 1731 : 81-82, cité par MADEJSKI 2010 : 110-111.

25) JORDAN 1881 : 238, cité par MADEJSKI : 110-111.

normale Verhältnis zwischen Gemeinde und Gottheit eine Störung erfahren hat und der ersteren ernste Gefahren drohen.<sup>26</sup>

Ces affirmations de Georg Wissowa sur la nature de la *pax deum* et les moyens de la conserver prennent place dans un développement sur les bases sacro-juridiques (« sacralrechtliche Grundlagen ») du culte. Mais le point focal de son argumentation repose sur une interprétation biaisée du rituel lustratoire, conçu ici comme moyen de laver la cité de ses souillures (« von jeder bewussten oder unbewussten Befleckung zu reinigen »). S'en trouvent artificiellement connectées les notions de *pax*, *lustratio* et *prodigium*<sup>27</sup>, qui toutes graviteraient autour de l'idée de faute humaine, de la souillure qu'elle implique, et des moyens de la nettoyer. On sait pourtant désormais que la *lustratio*, aussi bien à Rome<sup>28</sup> qu'à Gubbio<sup>29</sup>, est un rituel de défense et non de purification<sup>30</sup> : c'est là un fait qui devrait être tenu pour acquis depuis 45 ans maintenant ; en amont, des travaux philologiques avaient déjà proposé de

---

26) WISSOWA 1902 : 327-328.

27) Sur le lien entre *lustratio* et *prodigium*, voir aussi WISSOWA 1902 : 443.

28) Voir notamment SERV. B. III,77 et FEST. 5,3 L. pour la *lustratio Urbis* et SERV. Én. I,283 et VARR. R. II,1,10 pour la *lustratio populi* (rituels publics) ; CAT. Agr. 141 (= annexe 5,28) pour la *lustratio agri* (rituel privé).

29) TI Ib10-45 pour la version courte, et TI VIb48-VIIa54 pour la version longue, où il est question de protéger le peuple en arme contre ses adversaires et de mettre ceux-là en fuite. La croyance erronée dans une vertu expiatoire de la *lustratio* a notamment conduit PORZIO GERNIA 2007 à fusionner, dans ses effets, ce rituel avec celui du *piaculum* (TI Ia1-Ib9 et TI VIa1-VIb47) : elle boit dans l'ensemble ainsi formé un complexe rituel tout entier tendu vers la rémission des fautes humaines, qu'elle identifie à la « *concessione della pax* » (p.85). On voit là combien une mécompréhension de la *lustratio* peut, à Gubbio comme à Rome, infléchir lourdement notre analyse de *pax*.

30) VERSNEL 1975 ; SCHEID 2005 : 148 ; GRANDAZZI 2008 : 900. On doit cependant mentionner un passage de Servius glosant *lustramur* par *purgamur* puis *expiamur* (SERV. Én. III,279), et que Hendrik Versnel omet de commenter. Mais *lustramur* renvoie-t-il dans ce vers de Virgile à un rituel de *lustratio stricto sensu* (c'est-à-dire une circumambulation autour du camp des troyens qui viennent d'accoster) ? Rien n'est moins sûr. Peut-être faut-il envisager une évolution dans la compréhension antique du rituel. La traduction grecque par καθαίρεσθαι (chez Denys d'Halicarnasse par exemple), basée sur la réinterprétation des *suouetaurilia* latines d'après d'autres triples sacrifices expiatoires pratiqués en Grèce, a contribué à embrouiller le dossier aux yeux mêmes des Anciens, cf. SCHEID 2016b : 203.

séparer le substantif *lustrum* de la racine \**leuh<sub>3</sub>*- (G. *λούω*, L. *luo* « laver »)<sup>31</sup>, sans pour autant que toutes les conséquences en soient tirées.

Georg Wissowa, prenant appui sur une compréhension imparfaite du rituel de *lustratio*, fut ainsi l'un des premiers à tisser un lien systématique entre la faute humaine, la *pax deum* et la nécessité de la « rétablir » par des rituels lustratoires ou expiatoires (ces deux termes étant alors considérés – à tort – comme équivalents<sup>32</sup>). Par la suite, cette approche de *pax* sera systématisée, jusqu'aux entrées encyclopédiques de Jerzy Linderski et Michael Johnson, mais elle ne sera plus fondamentalement mise en cause. De manière générale, lorsqu'un auteur ajoute une note de bas de page à sa mention de *pax deum*, c'est en dernière analyse au manuel de Georg Wissowa qu'il renvoie, éventuellement via des intermédiaires. Désormais intronisée comme notion incontournable de la religion romaine, la « paix des dieux » sera tout au long du XX<sup>e</sup> siècle de plus en plus fréquemment citée, au point d'en acquérir un goût d'évidence qu'elle n'aurait peut-être jamais dû avoir. Il faudra attendre les années 2010 pour que la critique commence à en être menée efficacement<sup>33</sup>.

#### 1.4. Pistes alternatives ouvertes dans la recherche passée

Ce qui étonne par-dessus tout dans les multiples mais semblables définitions de la *pax deum* données depuis un siècle, c'est qu'aucune ne prend appui sur le seul texte antique qui nous fait pourtant la faveur de gloser l'expression : le commentaire de Servius à l'*Énéide*.

---

31) BENVENISTE 1969b : 223-232. *Pace* FUGIER 1963 : 347-351.

32) Les catégories reflétées par les termes placatoire, expiatoire, lustratoire, procuratoire et propitiatoire seront discutées au §3.3.2. pp.105 *sqq.*

33) Voir notamment MADEJSKI 2010, SANTANGELO 2011, SATTERFIELD 2015 et SATTERFIELD 2016.

1,4-7<sup>34</sup> = SERV. *Én.* X,31 :

« *Si sine pace tua* » : *si sine tua benevolentia, ut orantes pacem, ueniamque precantes, item exorat pacem diuum : ergo pace benevolentia, suffragio.*

Ce passage, dont nous réservons la traduction et le commentaire pour le chapitre suivant<sup>35</sup>, est pourtant beaucoup plus pertinent pour l'étude de la notion que dix extraits de Tite-Live déformés par les préoccupations dramaturgiques et idéologiques de l'annalistique<sup>36</sup>. Servius n'évoque nullement les prodiges et leur *procuratio*, mais la bienveillance (*benevolentia*) et la prière (*orare, precari*). Il invite à se détacher des définitions préconçues de *pax deum* et à chercher dans l'histoire de la recherche d'autres approches, plus souples, moins systématiques. Aucune, probablement, n'a le fin mot de l'histoire, mais toutes ont l'avantage de problématiser la notion de *pax*, plutôt que de l'utiliser comme un mot clé *a priori* connu et partagé.

Il y a 60 ans, Kurt Latte mettait la *koinè* italique et l'existence d'un adjectif sabellique<sup>37</sup> *pacer* au premier plan de toute interprétation du latin *pax deum* :

Von der gewissenhaften Beobachtung dieser Pflichten erwartet der Römer die Gnade der Götter, die *pax deum*. Für das Verständnis dieses terminus ist zu beachten, daß das Umbrische das davon abgeleitete Adjektiv *paker* "*propitius*" zusammen mit *fons* "*favens*" in Gebeten verwendet und auch die *pax Romana* auf politischem Gebiet nicht Vertragsfrieden, sondern Unterwerfung ist.<sup>38</sup>

---

34) Tous les textes retenus dans les corpus de la thèse sont ainsi numérotés et répertoriés en annexe 1 à 6. Ce passage de Servius comprend donc les occurrences numérotées de 4 à 7 en annexe 1.

35) Cf. §2.3.1.(b) pp.56 *sqq.*

36) Cf. chapitre 4 pp.149 *sqq.*

37) On regroupe sous l'appellation « sabellique » plusieurs langues indo-européennes non-latines de l'Italie antique. Cf. §5.1.1.

38) LATTE 1960 : 40-41.

L'étude croisée des données ombriennes et latines n'est malheureusement pas poussée plus loin dans la *Römische Religionsgeschichte*. En outre, dans la suite immédiate de cet extrait, Kurt Latte en revient au motif beaucoup plus familier des prodiges conçus comme sortie (« Heraustreten ») de la *pax deum*, et de leur expiation. On doit pourtant se garder de sous-estimer sa remarque préliminaire sur *pax*, l'existence d'un dérivé U. *pacere* dans les prières (« Gebeten ») et le parallèle avec L. *propitius*. Cette triade lexicale fournit d'ailleurs ni plus ni moins que le plan d'ensemble de la présente thèse. Kurt Latte a le triple mérite d'abord d'ébaucher un réseau de concepts dans lequel *pax deum* prendra sens, ensuite de décentrer le regard de Rome pour ouvrir sur la question de la *pax* dans l'ensemble de l'Italie, et finalement de permettre un déplacement épistémique depuis les mécanismes de la *procuratio* vers ceux de la prière. En un sens, une part significative de notre recherche constitue un déploiement des puissances contenues dans sa remarque.

Les travaux publiés par Maria Luisa Porzio Gernia dans les années 2000 vont également dans ce sens. Le terme de *pax* y est étudié dans une perspective comparatiste large visant à en affiner la compréhension<sup>39</sup>. Il est aussi fort à propos placé au cœur d'une monographie sur les Tables de Gubbio, justement intitulée *La Pax diuina*<sup>40</sup>. L'étude des prières, à la fois comme actes religieux et comme objets textuels, y tient un rôle central et salutaire. Par ailleurs, la démarche adoptée ne laisse pas *pax* isolé mais en fait « il punto di convergenza di una serie di elementi che formano un sistema organicamente strutturato »<sup>41</sup>. Ce système lexical et conceptuel repose notamment sur la mise en relation, sous forme d'échange, entre le rite offert par les hommes au dieu (U. *persclo/persklum*, sur la racine de L. *prex*) et la « paix » offerte par le dieu

---

39) PORZIO GERNIA 2004 : 1-24 & 25-52.

40) PORZIO GERNIA 2007.

41) PORZIO GERNIA 2007 : 146.

aux hommes (*U. pase tua*)<sup>42</sup>. Bien que l'analyse du rituel ombrien soit parfois discutable, et que l'analyse des données strictement romaines soit manquante, la manière de procéder de Maria Luisa Porzio Gernia en fait une référence bibliographique incontournable, que nous aurons souvent à discuter au fil de ce travail.

Enfin, le travail de Charles Guittard sur les prières ombriennes et latines est également riche d'enseignements. La notion de *pax deum* n'y fait certes pas l'objet d'une étude approfondie, mais elle est tout au moins appréhendée à travers le thème des formules propitiatoires et de leur efficacité, davantage qu'à travers les mécanismes romains de la *procuratio*. La notion de « délit » y demeure explicitement attachée mais sous une forme plus subtile qu'à l'accoutumée.

La notion de délit est non seulement envisagée, mais encore développée et analysée à travers des séquences formulaires. Pourtant, ni les Tables ni le *uotum* [du *uer sacrum*] ne vont jusqu'à énoncer un code répressif ou des sanctions. (...) La perfection du code suffit presque à écarter la possibilité d'un délit : on cherche à se garantir contre toute éventualité d'imperfection ou d'impureté. En ce sens, les Tables et le *uotum* tendent à définir une situation idéale entre les dieux et les hommes, où puisse s'exercer pleinement la *pax deorum*.<sup>43</sup>

Au lieu d'imaginer une omniprésence réelle du délit, allant de paire avec une inlassable série de ruptures et rétablissements de la *pax deum*, Charles Guittard se concentre sur sa menace potentielle : une menace circonscrite et négociée en permanence par des « séquences formulaires » qui visent à la conjurer. La paix devient donc une bienveillance qui « s'exerce » dans l'évitement du délit plutôt qu'un état sans cesse fait et défait. Le changement de perspective ainsi esquissé semble précieux et il nous appartient là aussi de le prolonger et de l'étoffer.

---

42) PORZIO GERNIA 2007 : 147.

43) GUITTARD 1981 : 20.

## Chapitre 2 : *pāx* dans le lexique latin

Avant de se concentrer sur les emplois spécialisés en contexte religieux (*pax deum* notamment), une synthèse de la place occupée par *pax* dans le lexique latin, guidée notamment par la notice du *DHELL*<sup>44</sup>, s'impose. Elle permettra de circonscrire sa famille synchronique (2.1.), de donner un aperçu de l'ancienneté et de la fréquence du lexème (2.2.) et de sa polysémie (2.3.), et d'exposer la *quaestio uexatissima* de son étymologie (2.4.).

### 2.1. Famille synchronique

La famille de *pāx* en latin est particulièrement large. Son extension exacte demeure en revanche difficile à circonscrire : elle dépend de notre choix d'y intégrer ou non les formes à sonore (*pangō*, *pālus*, *pāla*, *pāgus*, *pāgina*). En amont, cela pose la question de l'existence d'une unique racine alternante ou de deux racines de sens distincts<sup>45</sup> ; en aval, celui d'éventuelles réinterprétations et convergences sémantiques et/ou formelles entre des lexèmes qu'on suppose historiquement distincts (comme *pacīscor* et *pangō*<sup>46</sup>).

Nous faisons pour le moment le choix de nous limiter à la famille synchronique de *pāx*, c'est-à-dire aux lexèmes formés de manière primaire (2.1.1.) ou secondaire (2.1.2.) sur un radical synchronique à finale sourde *pac-*. Y seront adjoints le verbe *pangō* (2.1.3.) et le substantif neutre *pignus,oris* (2.1.4.), pour des raisons qui seront expliquées plus loin. Cette première approche se veut en tout cas essentiellement synchronique et ne tient pas compte de l'origine commune ou non des radicaux latin *pac-/pāc-* et *pag-/pāg-*.

---

44) LECAUDÉ & THOMAS 2013 = *DHELL* s.v. *pax*.

45) Pour l'étude étymologique cf. §2.4. pp.65 sqq.

46) Sur la convergence sémantique de *pango* et *paciscor*, cf. §2.1.3. pp.33 sqq.



### 2.1.1. Les formations primaires

Sur le radical synchronique alternant *pac-/pāc-* sont ainsi directement formés :

- le nom-racine<sup>47</sup> *pāx, pācis* ; il est couramment admis que la longue du nominatif s'explique par l'allongement des monosyllabes accentués, et que cette quantité a été ensuite étendue au reste de la flexion<sup>48</sup>. Le sémantisme de ce lexème sera discuté plus loin<sup>49</sup>.
- un verbe archaïque *\*pacō, is, ere* « s'accorder, s'entendre » attesté à plusieurs reprises dans les fragments des lois dites des XII Tables (451 av. J.-C. selon la chronologie traditionnelle) : XII TAB. I,6 (sous la forme *pagunt*) et VIII,2 (sous la forme *pacit*)<sup>50</sup>.
- un verbe inchoatif déponent *pacīscor, eris, ī* (et son doublet actif *pacīscō*, archaïque et rare<sup>51</sup>) qui remplace le précédent avec le sens de « faire un traité, conclure un accord, engager ». Il est notable qu'on le rencontre au moins une fois dans un contexte religieux, chez Pline le Jeune<sup>52</sup>.
- un substantif archaïque *\*paciō, ōnis* f. « accord, pacte » attesté à l'accusatif *paciōnem* chez Festus<sup>53</sup>.
- un substantif *pactiō, ōnis* f. « accord, pacte » remplaçant le précédent en latin classique. On peut hésiter ici sur la longueur du *a* : un *a* bref (non allongé par Lachmann<sup>54</sup>) mettrait *pactiō* du côté du radical synchronique sourd *pac-* (celui de *pax*) ; un *ā* long le mettrait du côté du radical

47) On désigne ainsi une formation nominale primaire non-suffixale, c'est-à-dire un substantif dont les désinences sont directement accolées à la racine indo-européenne.

48) La différence de quantité qui en résulte entre le nom-racine *pāx, pācis* et le verbe *pacīscor* se retrouve à l'identique entre *uōx, uōcis* et *uocāre*, et entre *rēx, rēgis* et *regere*. En revanche *prex, precis* et *nex, necis* ne sont pas concernés par cet allongement, et présentent la même quantité vocalique que leurs dénominatifs *precārī* et *necāre* : dans ce cas, c'est le nominatif qui s'est aligné sur le reste de la flexion.

49) Cf. §2.3. pp.53 *sqq.*

50) Nous suivons pour l'établissement du texte décemviral l'édition HUMBERT 2018. Pour le commentaire des fragments concernés, cf. §2.2.3. pp.39 *sqq.*

51) PL. *Bac.* 866;867;870 ; ainsi qu'un fragment du *Bellum punicum* de Naevius transmis par NON. p.760 L.

52) PLIN. *Pan.* 67 : *Sed ingenti conscientia, Caesar, pacisceris cum diis, ut te, si merebis, seruent.*

53) FEST. p.296 L. : *Pacionem antiqui dicebant, quam nunc pactionem dicimus ; unde et pacisce adhuc, et + paceo + in usu remanet.*

54) La Loi de Lachmann consiste en l'allongement, en latin, d'une voyelle devant une séquence de deux occlusives dont la première est sonore. Ainsi *\*h<sub>2</sub>eg-to-* > *\*ag-to-* > *\*āc-to-* > *actus*. Elle pose cependant de très épineux problèmes de chronologie relative : pour une synthèse de la question, voir JASANOFF 2004.

synchronique sonore *pag-* (celui de *pagus*, *pangō*, *pālus*, etc.). La scansion ne permet pas de trancher en syllabe fermée ; mais la grande proximité sémantique avec L.arch. *\*paciō*, et l'existence d'un tardif et technique (juridique) composé *depectiō*<sup>55</sup> présentant l'apophonie latine (*ǎ* > *ě* en syllabe intérieure), plaide pour un *a* bref. C'est pourquoi nous rattachons bien *pactiō* au radical synchronique *pac-*.

- un substantif neutre suffixé en *\*-to-*, *pactum, ī* n. « pacte, convention ». Là encore on est en droit d'hésiter sur la longueur du *a*. Mais l'existence d'un composé *compectum, i* n. de même sens, présentant l'apophonie latine (*ǎ* > *ě* en syllabe intérieure), plaide encore pour un *a* bref, et c'est pourquoi nous rattachons bien *pactum* à la famille synchronique de *pax*<sup>56</sup>.
- un possible nom d'agent *pactor, ōris* m. « négociateur » (hapax cicéronien<sup>57</sup>).

### 2.1.2. Les formations secondaires sur *pāx* et *paciscor*

Sur le nom-racine *pāx, pācis* sont ensuite formés :

- un verbe dénomiatif *pācō, ās, āre* « pacifier, dompter », attesté dès l'inscription dite « de Duenos »<sup>58</sup>. De *pācō* sont à leur tour dérivés le nom d'action *pācātiō, ōnis* f. « pacification » (quasi-hapax chez Frontin<sup>59</sup>) et le nom d'agent *pācātor, ōris* m. « pacificateur » (rare, attesté seulement à partir de l'époque impériale).

55) CASSIAN. *Coll.* 16,12. et dans les codes théodosien et justinien.

56) Nous n'excluons pas en revanche l'existence d'un participe *pāctus* (de *pangō*), allongé par la loi de Lachmann, en face de *pactus* (de *paciscor*) ; il est impossible de savoir si, en pratique, l'un des deux a été aligné sur l'autre par les locuteurs.

57) Cic. *Verr.* II,5,55. Trois manuscrits donnent la leçon *pactores* et deux donnent *pactiones* : si la deuxième option (le *nomen actionis*) paraît à première vue plus économique dans la mesure où il s'agit d'un lexème bien attesté en latin, la première (le *nomen agentis*) est cependant la plus probable, au vu du contexte : *En foederum interpretes, societatis pactores, religionis auctores* ! « Voilà donc les interprètes des traités, les négociateurs de l'alliance, les garants de la religion ! ». Nous retenons donc, avec les éditeurs de Cicéron, la leçon *pactores*, quand bien même il s'agirait là d'un hapax.

58) Cf. §2.2.4. pp.43 sqq.

59) FRONTIN. *Strat.Praef.* 2 ; le mot réapparaît trois fois chez des sources chrétiennes à partir du V<sup>e</sup> siècle de notre ère.

- le composé causatif *pāci-ficō,ās,āre* « traiter de la paix » (sens intransitif) « apaiser » (sens transitif). On le rencontre au moins une fois en contexte religieux chez Silius Italicus<sup>60</sup>. De ce verbe sont dérivés à leur tour le nom d'action *pācificātiō,ōnis* f. « pacification » (rare), le nom d'agent *pācificātor,ōris* m. « pacificateur » (rare) et l'adjectif *pācificātōrius,a,um* « destiné à traiter de la paix » (hapax cicéronien<sup>61</sup>).
- l'adjectif composé *pāci-fer,a,um* « qui apporte la paix » (rare et poétique) servant essentiellement à qualifier le laurier<sup>62</sup> et l'olivier<sup>63</sup>. L'épigraphie l'atteste aussi comme épiclèse d'Hercule dans une dédicace bilingue où il est traduit par le grec θαλλοφόρος<sup>64</sup> « porteur de laurier ».
- un adjectif *pācālis,e* « relatif à la paix » circonscrit à la poésie d'Ovide<sup>65</sup>, avec des usages tout à fait parallèles à ceux de *pacifer*.

Sur l'inchoatif *pacīscor* sont formés :

- le composé \**com-pacīscor* « faire un pacte » attesté par son participe *compactus,a,um* (ou *compectus,a,um*) « accordé »<sup>66</sup>, substantivé en *compactum,ī* (ou *compectum,ī*) n. « le contrat, l'accord » (aussi figé comme adverbe : *compactō, de compectō, ex compactō* « de concert », « en accord »)<sup>67</sup>. On pourrait être tenté d'y joindre le *nomen actionis* *compāctiō,ōnis* f. « assemblage », mais son sens le place plutôt du côté de *compingō*, composé de *pangō* « fixer » ; par ailleurs, du point de vue phonétique, l'absence de doublet \*\**compectiō* nous invite *e silentio* à poser un *ā* allongé par Lachmann<sup>68</sup> (et donc épargné par l'apophonie latine), et à y voir ainsi un dérivé du radical synchronique *pag-*.

---

60) SIL. XV,421 : *pacificans diuos*.

61) CIC. *Phil.* 12,3.

62) ST. *Th.* XII,60 ; PLIN. XV,133.

63) VERG. *Ēn.* VIII,116 (*oliua pacifera*) ; V.-FLAC. IV,139 (où *uirga pacifera* désigne aussi vraisemblablement un rameau d'olivier).

64) Annexe 2,5 = *CIL* X,5385. Cette inscription est commentée au §3.4. pp.140 *sqq.*

65) OV. *F.* I,719 où *pacalis* qualifie les flammes de l'*ara pacis* ; OV. *M.* VI,101 où il qualifie l'olivier de Pallas ; OV. *M.* XV,591 où il qualifie le laurier du triomphateur.

66) PL. *Ps.* 543 : *si compacti sumus* « si nous sommes d'accord ».

67) La présence dans ce composé d'une « apophonie latine » qui ferme *a* en *e* en syllabe intérieure démontre sans ambiguïté qu'il s'agit ici au moins d'un *a* bref (*ā* aurait gardé son timbre). Or si ce *a* est bref, c'est que l'allongement de la loi de Lachmann n'a pas eu lieu, donc que la consonne radicale était sourde : il faut bien partir de \**com-pac-to-* (sur le radical de *pax, pacīscor*) et non pas \**com-pag-to-* (sur le radical de *pangō*). Cependant, rien ne prouve qu'il n'existe pas parallèlement un *pāctum* dérivé de *pangō* (les deux formes, brèves et longues, auraient ensuite pu subsister séparément ou fusionner à l'usage).

68) Cf. *supra* note 54 et JASANOFF 2004.

- le composé *dē-pecīscor*, « passer un accord » et au sens technique juridique « stipuler ». De ce verbe est dérivé le nom d'agent *dēpector,ōris* m. « celui qui passe des contrats » (hapax d'Apulée<sup>69</sup>) et le nom d'action *dēpectiō*, restreint à la langue technique juridique (codes théodosien et justinien).

### 2.1.3. Le verbe *pangō*

En synchronie au moins<sup>70</sup>, le verbe à infixé nasal *pangō, is, ere* (« enfoncer, fixer, établir ») ne peut être traité séparément de *pāx, pacīscor, etc.* quand bien même son radical se termine par une sonore. Le fait que la prose de Tite-Live atteste concurremment des accusatifs d'objet interne *pācem pangere*<sup>71</sup> et *pacem pacīsci*<sup>72</sup> avec le sens de « conclure la paix » montre que les trois mots (*pāx, pacīscor, pangō*) étaient identifiés par les locuteurs comme assez étroitement liés pour permettre ce genre de figure.

Dans cet emploi institutionnel (« établir » un traité), *pangō* est en réalité en situation de quasi-supplétisme. Les locuteurs l'utilisent volontiers au *perfectum* (*pepigī* « j'ai conclu »), mais lui préfèrent en principe *pacīscor* (« je conclus ») à l'*inflectum*<sup>73</sup>. Les formes infixées de l'*inflectum pangō* gardent quant à elles un sens matériel « je plante, j'enfonce ». Cette combinaison, comme le souligne le *DHELL*, se vérifie nettement dans un passage des *Bacchides* où Plaute emploie successivement l'*inflectum pacīsci* puis le *perfectum pepigī* dans le même contexte et avec le même sens :

**PL. *Bacch.* 865 :** *Pacisci cum illo paulula pecunia / potes.*  
Tu pourrais t'arranger avec lui pour un peu d'argent.

**PL. *Bacch.* 879 :** *Ducentis philippis rem pepigi.*  
J'ai arrangé l'affaire pour deux cent Philippes.

69) APUL. *Apol.* 74 : *depector litium* « entrepreneur de procès ».

70) Pour l'analyse diachronique, cf. §2.4. pp.65 sqq.

71) LIV. IX,11,7 ; XXXVIII,48,9.

72) LIV. IX,11,9.

73) SANDOZ 1986 : 572.

Cependant, ce supplétisme n'est pas total. S'il est vrai que *pangō* n'a de sens institutionnel qu'au *perfectum*, en revanche, les usages de *pacīscor* semblent plus souples. En témoigne ce passage de Tite-Live :

**LIV. IX,11,9 :**

*Vt quidem tu quod petisti per pactionem habeas, tot ciues incolumes, ego pacem quam hos tibi remittendo pactus sum non habeam, hoc tu, A. Corneli, hoc uos, fetiales, iuris gentibus dicitis?*

Que tu obtiennes par le biais de ce traité ce que tu as demandé, la vie de tant de citoyens, tandis que moi je n'aurais pas la paix que j'ai conclue en te les rendant : est-ce là le jugement que toi, Aulus Cornelius, et que vous, fétiaux, vous rendez aux peuples ?

Dans ce contexte au *perfectum*, où l'on attendrait donc *pepigī*, Tite-Live choisit d'employer *pāctus sum* (« j'ai conclu ») : s'agit-il du parfait de *pacīscor*, ou d'un flottement de diathèse dans celui de *pangō* ? Là encore, connaître la longueur du *a* pourrait nous permettre de trancher, car en vertu de la loi de Lachmann, *pactus* appartient théoriquement au paradigme de *pangō* et *pāctus* à celui de *pacīscor*. C'est malheureusement impossible. Du reste, il n'existe aucune preuve tangible que cette opposition de longueur entre les deux participes, supposée par les lois de la phonétique, ait jamais véritablement eu cours en latin : ce type d'exemple (LIV. IX,11,9) suggère au contraire que la forme *pactus* était identifiée comme commune aux deux paradigmes verbaux, permettant ainsi des glissements de l'un à l'autre.

De manière plus générale, l'existence de ces formes relativement ambiguës (*pactus, a, um, pactum, ī, pactiō, ōnis*), à l'intersection des radicaux synchroniques de *pangō* et de *pacīscor*, suffisait probablement à rapprocher ceux-ci dans la conscience linguistique des locuteurs du latin. Il est donc clair que le verbe *pangō* au moins est à inclure dans la famille synchronique de *pāx*, nonobstant toute controverse étymologique.

### 2.1.4. Le substantif *pignus*

Le neutre *pignus,oris* (ou *pignus,eris*) (« gage, caution, garantie ») semble être en synchronie un terme isolé dans la langue latine : le vocalisme des radicaux synchroniques *pac-* et *pag-* ne s'y devine pas. Il a pourtant été remarqué que le latin utilisait bien trop volontiers la locution *pignus pacis*<sup>74</sup> (« garanties de paix ») pour qu'on ne soit tenté d'y voir une *figura etymologica*<sup>75</sup>. La difficulté phonétique posée par cette intuition a depuis été résolue par l'application de la « loi de Lubotsky modifiée » qui fait disparaître la laryngale devant une séquence de deux consonnes dont la première est sonore<sup>76</sup> : *\*peh<sub>2</sub>ǵ-n<sup>é</sup>/o<sub>s</sub>-* > *\*peǵ-n<sup>é</sup>/o<sub>s</sub>-* > *pignus*, comme aussi *\*seh<sub>2</sub>ǵ-no-* > *\*seg-no-* > *signum*<sup>77</sup>. On pourrait se demander pourquoi, dans ce cas, le participe de *pangō* ne suit pas la même règle (*\*peh<sub>2</sub>ǵ-to-* > *\*\*peǵ-to* > *\*\*pictum*). C'est là, d'après Charles de Lamberterie, une affaire de chronologie relative. Le participe latin *pactus*<sup>78</sup> ne représente pas directement une forme indo-européenne (qui serait formée sur le degré zéro PIE *\*ph<sub>2</sub>ǵ-to-*) mais une formation latine sur le radical synchronique *pag-*. Or la loi de Lubotsky n'entre en jeu que pour de très vieilles formes de date indo-européenne<sup>79</sup> : dans le cas qui nous occupe, cette ancienneté est d'ailleurs suggérée par la vraisemblable suffixation hérétoclitique *\*peh<sub>2</sub>ǵ-<sup>r</sup>/n-* (dont Véd. *pajrá-* « solide » < *\*peǵ-ro-* et L. *pignus* < *\*peǵ-n<sup>é</sup>/o<sub>s</sub>-* seraient les *membra disiecta*).

74) VERG. *Én.* XI,362, Ov. *M.* VIII,47, Liv. II,13,9 et IX,15,7, Ps. SEN. Oct. 932, etc. (une douzaine d'occurrences en latin pré-chrétien). Voir aussi, pour un jeu littéraire entre *pax* et *pignus* (au sens d'« enjeu d'un pari ») PL. *Per.* 188-189.

75) SANDOZ 1986, cité par LAMBERTERIE 1993 : 135-137.

76) LAMBERTERIE 1993 généralise ainsi un phénomène déjà observé en indo-iranien par Lubotsky.

77) LAMBERTERIE 1993 : 138-142.

78) Comme noté précédemment, l'application de la loi de Lachmann suppose un participe à voyelle longue pour *pango* et à voyelle brève pour *paciscor*. En réalité, rien ne nous prouve que la langue n'ait pas dès l'origine aligné le premier sur le second.

79) LAMBERTERIE 1993 : 145.

Au yeux d'un philologue moderne, la locution *pignus pacis* semble donc bien être une *figura etymologica* ; pour les Romains, il ne s'agissait peut-être au fond que de paronomase. Toujours est-il que le sens et les usages de *pignus* le rapprochent de la famille de *pāx*, décidément caractérisée par l'idée d'« accord » social conclu entre deux parties.

## 2.2. Premières attestations et fréquence

### 2.2.1. Premières attestations littéraires du substantif *pāx*

*Pax* se rencontre dès les origines de la littérature en langue latine. Il n'en existe certes pas d'occurrence dans les fragments de Naevius, mais plusieurs chez Plaute et Ennius<sup>80</sup>. Deux d'entre elles sont extrêmement intéressantes dans la mesure où *pax* n'y a pas son sens le plus courant :

**ENN. An. 202 (SKUTCH) = VARR. L. VII,41 :**  
*Orator sine pace redit regique refert rem.*

L'orateur revient sans *pax* et en réfère au roi.

Le contexte de ce premier fragment d'Ennius est malheureusement flou (Varron ne le cite que pour commenter le mot *orator*) : il est donc difficile d'y traduire précisément *pax*, faute d'en connaître le référent. Doit-on comprendre que l'orateur revient « sans accord », c'est-à-dire « sans autorisation », autrement dit qu'il était censé rester où il était ? Cette première interprétation est envisageable. Il semble pourtant plus probable que l'on ait affaire à la relation d'une négociation entre Rome et une cité adverse : l'orateur a visiblement échoué et revient « sans accord » c'est-à-dire « sans [avoir obtenu de] traité de paix ». Dans tous les cas, le syntagme prépositionnel *sine pace* ne

---

80) ENN. An. 202 (SKUTCH) ; trag. 55 ; 310 ; 380 (JOCELYN).

semble pas vouloir dire ici « étant agité » ou « en guerre » : *pax* n'y désigne pas un état. À l'époque d'Ennius, *pax* peut donc volontiers avoir, au moins dans la langue poétique, le sens d'un « accord » (et très probablement en particulier l'« accord fondant un traité de paix »).

Le second passage, pris dans une série de douze vers de l'*Alexander* conservés par Cicéron, est particulièrement intéressant, mais lui aussi ambigu :

1,24 = ENN. *trag.* 55 (JOCELYN) = Cic. *Diu.* I,21 :

*Rex ipse Priamus somnio mentis metu  
perculsus, curis sumptus suspirantibus  
exsacrificabat hostiis balantibus.*

*Tum coniecturam postulat pacem petens  
ut se edoceret obsecrans Apollinem  
quo sese uertant tantae sortes somnium.*

Le roi Priam lui-même, l'esprit frappé de crainte par ce rêve, agité de soupirs soucieux, sacrifiait des victimes bêlantes. Il demande alors une interprétation et cherche la *pax* pour apprendre en suppliant Apollon ce qu'indiquent de telles oracles nocturnes.

Quelle est cette « paix » que cherche Priam ? Désire-t-il retrouver un état de calme intérieur, c'est-à-dire accéder à la *pax animi*, après avoir été troublé par des prodiges terrifiants ? Le roi est en effet décrit comme étant frappé de terreur (*metu perculsus*), ce qui pourrait donner du poids à cette interprétation. D'un autre côté, la recherche d'une interprétation au rêve (*coniectura*) se fait *via* un sacrifice sanglant (*hostiis balantibus*) accompagné de prières (*postulare*<sup>81</sup> et *obsecrare*<sup>82</sup>). Le contexte est donc trop ouvertement rituel pour que *pax* n'y

81) *Postulo* est dérivé de *posco* (<\**pork-sco*), inchoatif de *precor*, sur la racine de *prex* « la prière ». En synchronie, *postulo* et *posco* ont des emplois aussi bien religieux que profane. Mais à l'époque d'Ennius, on ne peut exclure que lien à la prière, en tout cas l'expression d'une position d'infériorité et de déférence dans l'acte de parole, ait été encore sensible.

82) *Obsecro*, formé sur la racine de *sacer*, dénote éminemment l'acte de prière, et plus particulièrement la *supplicatio*. Ce type de prière n'a pas besoin d'accompagner une offrande pour agir sur le dieu. Voir par exemple la *supplicatio* des matrones à *Iuno Regina*, introduite par *precamur oramus obsecramusque*, au deuxième jour des Jeux Séculaires (*CIL* VI,32323 l.123-132). Cf. GUITTARD 2003 : 208.



ait pas le sens technique et religieux que notre recherche entend justement définir. Dans ce cadre, la *pax* que réclame Priam est vraisemblablement celle d'Apollon, et c'est pourquoi nous inclurons ce passage dans notre corpus<sup>83</sup>. Ce passage prouve que la spécialisation sémantique du terme de *pax* dans la langue sacrée est aussi ancienne (et probablement davantage) que les plus vieilles occurrences du terme dans la littérature.

### 2.2.2. Fréquence du lexème

Une étude statistique sur *pax* menée à partir de la base de donnée Brepols (LLT-A) donne les fréquences suivantes (en occurrences par million de mot) :

<b>Siècle</b>	<b>Nombres d'occurrences</b>	<b>Fréquence (par million de mots)</b>	<b>Écart par rapport à la fréquence moyenne</b>
III <sup>e</sup> -II <sup>e</sup> av. J.-C.	32	120	(-56 %) <sup>84</sup>
I <sup>er</sup> av. J.-C.	555	306	+13 %
I <sup>er</sup> ap. J.-C.	460	172	-36 %
II <sup>e</sup> ap. J.-C.	272	244	-9%
III <sup>e</sup> ap. J.-C.	369	468	+73 %
IV <sup>e</sup> ap. J.-C.	1919	310	+15 %
<b>Fréquence moyenne :</b>		<b>270 occ. par million de mots</b>	

Il s'agit là d'une fréquence extrêmement élevée. Pour donner un élément de comparaison, le lexème *libertas*, qui désigne également un concept abstrait susceptible d'usage politiques et philosophiques, est près de deux fois moins fréquent : environ 150 occurrences par million de mots<sup>85</sup>. Un terme beaucoup plus spécifiquement religieux comme *propitius*, qui sera étudié dans la troisième partie de cette thèse, est près de six fois moins fréquent (environ 45

83) Annexe 1,24.

84) Étant donnée la faible ampleur du corpus latin pour les III<sup>e</sup>/II<sup>e</sup> siècle, nous considérons cette première ligne du tableau comme dénuée de pertinence statistique.

85) POTAGE 2020 [première publication : *DHELL s.v. libertas*].

occurrences par million de mot<sup>86</sup>). *Pax* est donc extrêmement répandu en latin ; cependant, ses emplois religieux païens constituent une infime minorité (moins de 5%<sup>87</sup>) des occurrences.

La répartition diachronique des fréquences est également instructive. On note en effet un pic dans l'utilisation de *pax* au III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. (+73 % par rapport à la moyenne sur l'ensemble de la période). À la même époque, une intensification de l'usage épigraphique de *pax*, notamment dans les épitaphes chrétiennes (type *requiescat in pace*), laisse penser que cette augmentation est liée au devenir chrétien de la notion. Si l'étude ici menée se cantonne au vocabulaire des religions polythéistes de l'Italie antique, elle gagnerait en revanche à être prolongée un jour ou l'autre par une étude conséquente du devenir chrétien de l'antique notion religieuse de *pax*.

### 2.2.3. Premières attestations de termes apparentés à *pax* : L.arch. \**pacō*

Des termes étroitement apparentés à *pāx* ont eu des attestations beaucoup plus anciennes, qui permettent de faire reculer de plusieurs siècles notre horizon de compréhension de la notion. La loi dite des XII Tables atteste ainsi l'existence d'un verbe \**pacō* ou \**pagō* dont le sens peut informer notre interprétation de *pax* :

**XII TAB. I,6 (HUMBERT) = RHET. HER. II,20 + PRISC. Gram. X,32 :**  
*Rem ubi pagunt <orato. Ni pagunt,> in comitio aut in foro.*

Que l'affaire soit plaidée au lieu sur lequel ils seront tombés d'accord. S'ils ne s'accordent pas, que ce soit au *comitium* ou au forum.

---

86) Cf. §8.1.2.

87) Estimation établie à partir du nombre de passages religieux que nous avons identifiés sur la période allant du III<sup>e</sup> av. au II<sup>e</sup> ap. J.-C (annexe 1), rapporté au nombre total d'occurrences de *pax* sur la même période, estimé à partir de la base Brepols (LLT-A).

**XII TAB. VIII,2 (HUMBERT) = GELL. XX,1,14 + FEST. p.496 L. :**

*Si membrum rupit, ni cum <eo pacit>, talio esto.*

Si une personne brise un membre, et ne s'accorde pas avec la victime, que la loi du talion soit appliquée.

Ces deux fragments posent cependant d'importants problèmes de transmission. Dans le premier, *ni pagunt* est restitué dans la *Rhétorique à Herennius* d'après le témoignage de Priscien. Dans le second, *ni cum eo pacit* l'est dans le texte d'Aulu-Gelle (à la place de *ni cum e pactio*, inintelligible) d'après le témoignage de Festus. Ces corrections ne sont guère discutables et pointent toutes les deux, par des chemins différents, vers l'existence d'un verbe archaïque *\*pacō* ou *\*pagō* signifiant « parvenir à un accord », « s'entendre » dans le latin juridique du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Dans le premier fragment, le verbe a longtemps été considéré comme transitif (*ubi rem pagunt, orato* « lorsqu'ils s'accordent sur l'affaire, que cela soit annoncé »), mais la nouvelle segmentation syntaxique proposée par Michel Humbert, présentée ci-dessus, a de bons arguments textuels pour elle et une meilleure lisibilité juridique<sup>88</sup> : nous comprenons donc le verbe intransitivement (*ubi pagunt, rem orato* « là où ils se sont accordés, que l'on plaide l'affaire »). Dans le second fragment, il est évidemment intransitif.

S'agit-il de deux verbes ou d'un seul ? Les distinguer paraît difficile tant ils semblent proches, et la plupart des commentateurs des XII Tables les identifient effectivement l'un à l'autre<sup>89</sup>. Mais dans ce cas, comment expliquer le flottement entre les deux graphies ? Humbert décrit *pagunt* comme une « orthographe rajeunie »<sup>90</sup>, sans expliquer en quoi elle serait plus jeune et pourquoi on l'aurait modifiée. Étant donnée l'origine épigraphique du texte, l'hésitation pourrait refléter l'indistinction originelle des phonèmes /k/ et /g/

88) HUMBERT 2018 : 89-91.

89) GIRARD & SENN 1977, CRAWFORD 1996, FLACH 2004 et HUMBERT 2018 restituent tous *pacunt* à la place de *pagunt* dans leurs éditions du texte décemviral.

90) HUMBERT 2018 : 88.

dans les inscriptions anciennes<sup>91</sup>. Il ne s'agit cependant pas là d'une explication suffisante : si des auteurs comme Aulu-Gelle, ou celui de la *Rhétorique à Herennius* (ou leurs sources) n'ont pas été à même de rétablir la prononciation réelle derrière la graphie dont ils héritaient, c'est que d'autres facteurs de confusion sont intervenus. Le premier, c'est bien sûr que le verbe n'était plus utilisé à leur époque. Le second, c'est qu'une certaine proximité d'usage des familles de *pāx* et de *pangō*<sup>92</sup> devait permettre de rattacher le verbe archaïque aussi bien à l'une qu'à l'autre : puisque le sens est celui de *pacīscor*, il devait sembler logique à la source de Festus d'écrire *pacit* ; mais puisque l'on écrit aussi *pangere rem* avec le même sens<sup>93</sup>, il devait également sembler logique à la source d'Aulu-Gelle d'écrire *pagunt*. Notons qu'un vers de Pacuvius conservé par Festus atteste un parfait *pēgī*<sup>94</sup>, qu'on pourrait vouloir rattacher à *\*pagō*. Mais son objet, la *tonsillam* qui sert à amarrer le navire, est pour Festus un *pālus*<sup>95</sup> : *pēgī* ne saurait dès lors être autre chose qu'une variante archaïque de *pepigī*, parfait de *pangō* « enfoncer, ficher »<sup>96</sup>, et n'a rien à voir avec le dossier de *\*pagō*/*\*pacō* dans les XII Tables.

Deux arguments, l'un sémantique et l'autre phonétique, nous incitent à écarter la forme *\*pagō* au profit de *\*pacō*, comme l'ont effectivement fait jusque là les éditeurs des XII Tables. Du point de vue sémantique, le fait que ce verbe exprime l'« accord » entre deux parties n'est pas sans rappeler ce que nous avons pu observer du sens ancien de *pāx* dans les fragments d'Ennius<sup>97</sup>.

91) Le graphème <g> n'est ajouté à l'alphabet qu'au III<sup>e</sup> av. J.-C. selon PLUT., *Quaest. Rom.* 54.

92) Cf. §2.1.3. pp.33 sqq.

93) PL. *Bacch.* 879 : *ducentis philippis rem pepigi*.

94) PAC. *trag.* 218 (WARMINGTON) = FEST. p.488 L. : *Acces<si Aea>eam et tosillam pegi laeto in litore*.

95) FEST. p.489 L. : *Tonsilla : palus dolatus in acumen et cuspide praeferratus, qui nauis religandae causa in litore figitur*.

96) *Pēgī* est un parfait non-redoublé de *pangō*, tout comme *frēgī* est celui de *frangō*. Cf. MEISER 2003 : 183-184.

97) Cf. §2.2.1. pp.36 sqq.

Cela plaide pour la correction de *pagunt* en *pacunt*. Par ailleurs, la procédure d'« arrangement » ainsi décrite est en termes juridiques un *pāctum* ou une *pāctio* – c'est à dire, d'après Michel Humbert, une « convention constitutive déterminant le lieu où se déroulera l'instance » (I,6) ou un « accord transactionnel extinctif » mettant fin à l'affaire (III,5 et VIII,2)<sup>98</sup>. Le verbe *\*pagō*/*\*pacō* attesté dans les XII Tables est vraisemblablement apparenté à *pāctum*. En conséquence, si *pāctum* au sens d'« accord » ou « contrat » est lui-même apparenté à *pacīscor*, alors le verbe des XII tables doit être *\*pacō* ; s'il est apparenté à *pangō*, alors on doit privilégier *\*pagō*. Or, comme nous l'avons déjà souligné, *pactum* a une voyelle brève<sup>99</sup> (comme le prouve l'apophonie dans le composé *compectum* « pacte, contrat »<sup>100</sup>), qui n'a donc pas suivi l'allongement de Lachmann<sup>101</sup>. Nous sommes donc bien face à une forme qui dérive du radical synchronique latin de *pāx* et non de celui de *pangō* (quand bien même les deux auraient la même origine indo-européenne<sup>102</sup>). Le verbe qui dénote le même procès que *pactio* et *pactum* doit donc lui aussi reposer sur le thème latin sourd *\*pac-* : c'est pourquoi nous adoptons *in fine* dans les XII Tables la leçon *pacunt* au détriment de *pagunt*.

---

98) HUMBERT 2018 : 450-452 ; 659-661.

99) Nous n'excluons pas l'existence, à côté de *pactum*, d'un participe *pāctus, a, um* à voyelle longue, signifiant « enfoncé » (participe passé de *pango*). À moins que les deux familles aient été précocement confondues ; sur ce point, les dictionnaires étymologiques sont extrêmement flous.

100) Une voyelle longue ne subit pas l'apophonie, d'où *compāctio* et jamais *\*\*compectio* « assemblage » (dérivé de *compingo*).

101) La Loi de Lachmann consiste en l'allongement d'une voyelle devant une séquence de deux occlusives dont la première est sonore. Ainsi *\*h<sub>2</sub>eg-to-* > *\*ag-to-* > *\*āc-to-* > *āctus*. Pour une synthèse de la question, cf. JASANOFF 2004.

102) Cf. l'étude étymologique §2.4. pp.65 sqq.

### 2.2.4. Premières attestations de termes apparentés à *pāx* : L.arch. *paca*

Une autre attestation du radical synchronique latin *pac-* est plus ancienne encore, puisqu'elle figure parmi les plus vieux textes connus en langue latine<sup>103</sup> : l'inscription du vase dit « de Duenos » (*CIL* I<sup>2</sup>,4), datée, selon les auteurs, du VII<sup>e</sup> siècle (Degrassi), VII<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> (Gordon, Coarelli), VI<sup>e</sup> (Colonna, Hartmann, Gjerstad, Rix, Martzloff) ou VI<sup>e</sup>/V<sup>e</sup> (Dumézil, Solin, Vine)<sup>104</sup>. Le texte, réparti sur trois lignes rédigés en alphabet latin dans une *scriptio continua* sinistroverse, en est le suivant :

<sup>(1)</sup>IOVE | SATDEIVOSQOIMEDMITATNEITEDENDOCOSMISVIRCOSIED

<sup>(2)</sup>ASTEDNOISIOPEITOITESIAIPAÇARIVOIS

<sup>(3)</sup>DVËNOSMEDFEÇEDENMANOMEINOMDÏENOINEMEDMAŁOSTATOD

Si l'on excepte le trait vertical entre la quatrième et la cinquième lettre, dont la fonction « reste, à l'heure actuelle, entièrement énigmatique »<sup>105</sup>, le texte pose peu de problèmes de lecture. Lorsqu'il y avait des erreurs, le graveur a pris soin de les corriger de lui-même, ce qui a rendu certains caractères certes difficiles mais pas impossibles à lire : ils font désormais consensus et c'est pourquoi nous les avons pointés.

---

103) La fibule de Préneste (*CIL* I<sup>2</sup>,3), le *Lapis niger* (*CIL* I<sup>2</sup>,1) et le *Lapis Satricanum* (*CIL* I<sup>2</sup>,2832a) attestent un état de la langue latine remontant à la période VII<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles. Notons que la fibule, au même titre que le vase de Duenos, appartient au genre bien repéré des *tituli loquentes*.

104) Pour la bibliographie relative à la datation de l'inscription, voir notamment chez VINE 1999 : 293, STEFANELLI 2012 : 208 et MARTZLOFF 2015 : 74-75.

105) MARTZLOFF 2015 : 79. Le caractère | reflète ici exceptionnellement cette marque énigmatique et peut-être accidentelle : il ne s'agit pas d'une limite rythmique !

### a/ Le consensus sur les lignes 1 et 3

Du point de vue de l'interprétation, la première et la dernière ligne de l'inscription ne posent pas de difficulté insurmontable et sont généralement interprétées comme suit :

<sup>(1)</sup>*Iouesat deiuos qoi med mitat* : « *nei ted endo cosmis uirco sied*  
<sup>(2)</sup>(...) ». <sup>(3)</sup>*Duenos med feced en manom (m)einom duenoi. Ne med malo statod.*

Celui qui me donne jure par les dieux : « si la jeune fille n'est pas douce envers toi (...) ». Un homme de bien m'a fait pour un beau don envers un homme de bien. Qu'aucun méchant ne me dérobe.

Dans la première ligne, le verbe *mitat* ne peut être qu'un indicatif présent car le subjonctif aurait en latin archaïque la désinence secondaire *\*-d* (comme dans *sied* à la même ligne) : il ne peut donc pas s'agir de L. *mittat* « qu'il envoie ». On a néanmoins longtemps considéré qu'il s'agissait d'un verbe *\*mittere* construit sur la même racine que *mittere* et signifiant ou bien également « envoyer »<sup>106</sup>, ou bien « livrer »<sup>107</sup>. Mais la lecture d'une deuxième occurrence de L.arch. *mitat* sur un base d'autel à Tibur<sup>108</sup> interdit aujourd'hui cette interprétation<sup>109</sup> : nous préférons donc y voir avec Brent Vine un verbe formé sur la racine PIE *\*(h<sub>2</sub>)mei-* (L. *munus* et *mutare*), que nous traduisons par « offrir (en échange) »<sup>110</sup>. Toujours à la première ligne, la formule L.arch. *iouesat deiuos* a son parallèle strict dans L. *iurat (per) deos*<sup>111</sup> et ne pose donc aucune difficulté. Quant à l'antiquité de la conjonction *nei* au sens de *nisi*

---

106) DUMÉZIL 1969 : 14.

107) STEFANELLI 2012 : 221 considère qu'il y a une différence de nature aspectuelle entre les deux verbes : *mittere* signifierait « livrer » (procès télélique) par opposition à *mittere* « envoyer » (procès atélique), de même que *pacare* signifierait « réaliser l'accord » (procès télélique) par opposition à *pacere* « conclure un accord » (procès atélique).

108) *CIL* I<sup>2</sup>,2658 : HOI M/ED MITAT KAUIO/§[---]/ONIOS QETIOS D/[O]NO/M PRO FILEO/D.

109) MARTZLOFF 2015 : 88. On peut effectivement « offrir » ou « dédier » un autel, mais pas l'« envoyer ».

110) VINE 1999, suivi dans cette interprétation par DUPRAZ 2007 et MARTZLOFF 2015.

111) CURT. VI,7,5 ; PETR. CI,3 ; MART. VIII,81,3-4.

(« si ... ne ... pas »), elle est suffisamment attestée par la Loi des XII Tables<sup>112</sup>. Dans la troisième ligne, l'interprétation anthroponymique de *duenos* est désormais largement écartée<sup>113</sup>, et les chercheurs s'accordent à y voir une forme archaïque de *bonus* (selon la même évolution phonétique que *duellum* > *bellum* au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>114</sup>). Le caractère très générique de ce *titulus loquens*, qui ne cite aucune des parties impliquées dans le don (par opposition par exemple à la fibule de Préneste<sup>115</sup>) peut laisser penser qu'il s'agit d'un objet fabriqué en série, dont l'inscription peut s'appliquer à n'importe quel propriétaire<sup>116</sup>. La séquence finale NEMEDMALOSTATOD a été diversement segmentée : *ne med malo(d) statod*<sup>117</sup> ; *ne med malo(s) statod*<sup>118</sup> ; *ne med malos tatod*<sup>119</sup>. C'est la dernière option que nous retenons ici. Quant à la très délicate séquence ENMANOMEINOM, la seule hypothèse solide à ce jour semble bien être la lecture *en manom (m)einom* (« pour un beau don »), où *meinom* serait,

112) XII TAB. VIII,2 (HUMBERT) : *Si membrum rupit, ni cum <eo pacit>, talio esto.*

113) Le polyptote *duenos* ~ *duenoi* interdit de voir dans ce lexème un anthroponyme : un même individu ne peut être commanditaire et destinataire de l'offrande. *Pace* GODEL 1962 : 105.

114) MEISER 2006 [1998] : 111.

115) CIL I<sup>2</sup>,3 : MANIOS MED FHEFHAKED NUMASIOI.

116) DUMÉZIL 1969 : 23.

117) STEFANELLI 2012 (p.227-228) traduit « qu'on ne me dépose pas avec malveillance ». Cette interprétation repose sur l'hypothèse *ad hoc* que le \*-d de l'ablatif-instrumental \**malod* est tombé précocement dans ce contexte, par simplification articulatoire du groupe de consonnes *-dst-* > *-st-*. Elle se heurte également au problème de la valence (transitive) et du sens de *stare* dans ce contexte : la traduction par « déposer » n'a pas de réel argument pour elle. Les interprétations proposées par DUMÉZIL 1969 (p.24) se heurtent aux mêmes obstacles.

118) GODEL 1962 : 105. Une simplification graphique du s géminé est effectivement envisageable, mais l'interprétation de *ne med malos statod* est délicate : en traduisant « ne sois pas méchant », Godel se trouve contraint d'évacuer *med* sous la forme d'un ablatif libre « par moi », particulièrement douteux.

119) RIX 1985a : 205-206, traduit « qu'un méchant ne me subtilise point ». Il voit dans *tatod* l'impératif 2 d'un verbe formé sur la racine \**teh<sub>2</sub>-* « voler, dérober », attestée en vieil-irlandais, vieux-slave et grec, mais également en sabellique dans O. *atahus* (CRAWFORD VELITRAE 1) et peut-être dans Mrr. *ta[h]a* (annexe 4,1 = CRAWFORD TEATE MARRVCINORVM 2, commenté au §7.1.) ; pour cette dernière forme, cf. RIGOBIANCO 2016 : 177-178. Cette interprétation d'Helmut Rix est depuis largement adoptée, notamment par DUPRAZ 2007 et MARTZLOFF 2015.



au degré vocalique près, un doublet de *mūnus* < *\*(h<sub>2</sub>)moi-n<sup>e</sup>/o<sup>s</sup>-*, et ferait donc élégamment écho au *mitat* de la première ligne<sup>120</sup>.

## **b/ Ligne 2 : l'impossibilité d'un infinitif *pacari***

C'est donc dans la seconde ligne de l'inscription que réside l'essentiel des difficultés d'interprétation : c'est d'elle aussi que dépend le sens global que l'on choisira de donner à l'inscription (charme magique, plaisanterie galante voire grivoise ou austère disposition juridique). Or, c'est là aussi qu'apparaît la forme *paca* ou *pacari* que nous examinons. Voici quelques interprétations de la séquence :

<sup>(2)</sup> ASTEDNOISIOPEOITOTESIAIPAÇARIVOIS

GODEL 1962 : *ast (t)ed (do)nois iopet oites ai pacari uois.*

→ alors il t'engage à user de présents si tu veux l'apaiser.

DUMÉZIL 1969 : *asted nois{i} ope toites<l>ai pacari uois.*

→ il nous échoit, par le moyen de la tutelle légale, de vous réconcilier.

DUPRAZ 2007 : *ast ted n'oisi opet oit esiai paca riuois.*

→ et qu'elle ne choisit pas de faire usage de toi [comme amant ? époux?], fais usage [de ce vase] pour elle, apaise[-la] par des flots.<sup>121</sup>

STEFANELLI 2012 : *asted noisi op(e) et oit(e) esiai pacari uois.*

→ qu'elle reste dans la maison d'origine ; tu acceptes d'exécuter le pacte en sa faveur avec les biens et leur utilisation.

---

120) VINE 1999. La simplification graphique du *m* géminé est acceptable. L'interprétation de *meinom par Brent Vine* a le quadruple mérite d'être recevable phonétiquement, de faire appel à une racine bien attestée en italique, d'offrir un sens plausible, et de permettre l'identification d'une *figura etymologica* dans *meinom mitat* (« il donne un don »), tout à fait comparable à *donum dat*, qui encadrerait et sous-tendrait toute l'inscription de Duenos. Cette interprétation est adoptée par DUPRAZ 2007 et MARTZLOFF 2015.

121) Cette interprétation est une version légèrement modifiée de celle de TICHY 2004, citée par DUPRAZ 2007 : 63.

MARTZLOFF 2015 : *ast (t)ed noisi opet oites iai pacari uiuois*.

→ et si *ted noisi opet*<sup>122</sup>, alors, en usant [de ce vase], fais la paix par des flots.

Chacune de ces interprétations (et beaucoup d'autres que nous n'avons pas citées) réclamerait une myriade de remarques d'ordre lexical, phonétique, syntaxique et méthodologique pour en éprouver les intérêts, les coûts épistémologiques et les limites. Notons, pour faire simple, que Georges Dumézil a ouvert la voie aux interprétations juridiques du vase de Duenos, conçu comme un présent garantissant l'application de certaines dispositions relatives au mariage, à savoir la conduite à tenir par le père de la mariée si celle-ci s'avérait indocile<sup>123</sup>. L.arch. *pacari* serait alors l'infinitif médio-passif de *pācāre*, dans un sens probablement plus technique qu'« apaiser » ou « réconcilier » : il s'agirait de rétablir dans les faits les dispositions d'un accord légal (en l'occurrence celui qui fonde le mariage). Malheureusement, l'interprétation de Georges Dumézil est bien trop coûteuse pour être retenue : elle repose sur deux corrections arbitraires (*nois{f}i* et *toites<l>ai*), une hypothèse phonétique *ad hoc* (\**adsted* > *asted*) et deux hypothèses morphologiques *ad hoc* (gén. en *-ai* du substantif *toitesla-*, infinitif médio-passif originellement en *-ri* en non en \*-*sei* > *-rei* > *-ri* comme on le suppose habituellement<sup>124</sup>). Plus généralement, toutes les lectures supposant un infinitif *pacari* (ci-dessus : Godel, Dumézil, Stefanelli) se heurtent à un double problème : sur le plan sémantique, la nécessité de lui donner un sens actif alors qu'il est supposé être une forme médio-passive ; sur le plan phonétique, la nécessité d'expliquer une forme en

122) MARTZLOFF 2015 (pp.98-99) renonce prudemment à traduire cette première partie de la deuxième ligne. Il envisage cependant l'hypothèse que *te noisi opet* puisse être une tourne impersonnel de type *me paenitet erroris*, et qu'il faille donc comprendre « s'il y a choix pour toi de *noisi* », « si tu choisis de *noisi* ».

123) DUMÉZIL 1969 cite pp.17-18 et 21-23 des extraits de comédie fournissant effectivement une toile de fond culturelle à son hypothèse.

124) FEST. 60,9 L. affirme explicitement que *dasi* est une forme ancienne pour l'infinitif présent passif *dari*. Toutes les interprétations de Duenos qui lisent un infinitif *pacari* sont donc conduites à congédier ce témoignage, avec plus ou moins de mauvaise foi.

-r- avant le rhotacisme du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Les contorsions d'Étienne Tiffou, qui affirme qu'il faut « dissocier, aussi bien du point de vue morphologique que syntaxique et sémantique, l'infinitif médio-passif de l'infinitif impersonnel »<sup>125</sup>, c'est-à-dire les formes en *-ier* de celles en *-ri*, obscurcissent le dossier davantage qu'elles ne l'éclairent.

Parmi les interprétations faisant intervenir *pacari*, la plus hautement improbable nous paraît être celle de Rossana Stefanelli qui, au prix de multiples hypothèses et torsions du texte<sup>126</sup>, voit dans l'inscription du *duenos* un langage d'une technicité juridique égalant celle des juristes impériaux, et ce un siècle avant même la naissance du droit écrit à Rome !

Ne restent donc pour nous de valables que les lectures renonçant à l'existence d'un infinitif *pacari*, c'est-à-dire celles représentées ci-dessus par les interprétation de Eva Tichy (reprise par Emmanuel Dupraz) et de Vincent Martzloff. Quelle que soit l'analyse exacte de cette deuxième ligne, nous retenons en tout cas *paca riuois* pour la séquence finale, avec le sens approximatif de « apaise-la par des flots ». La nature des flots en question nous échappe, et dépend moins de l'analyse textuelle que de la destination matérielle du triple vase : s'agissait-il d'un réceptacle à onguents ou parfums comme on l'a parfois supposé ? Tout plaide en tout cas pour une interprétation plaisante et galante de l'ensemble de l'inscription, plutôt que technique et juridique.

---

125) TIFFOU 1980 : 230.

126) STEFANELLI 2012 repose sur une multitude d'hypothèse lourdes et coûteuses. L'autrice fait ainsi de *ope* et *oite* des ablatifs-instrumentaux (pp.216-219) sans tenir compte de leur possible recharacterisation par *-d* en latin archaïque (MARTZLOFF 2015 : 93) ; elle fait de *noisi* une forme de locatif du thème pronominal *\*(e)no-* (G. *ἐκεῖνος*), qu'elle traduit arbitrairement par « nella casa di origine » (pp.214-215) ; elle tente de renouer avec l'inscription de la forme *uois* dans le paradigme de L. *uolo* (pp.215-216), pourtant déjà battu en brèche par COWGILL 1978 (cité par MARTZLOFF 2015 : 95) ; elle postule enfin un sens qui l'arrange à L.arch. *pacari* « dar seguito all'accordo, attuarlo » p.221) sans tenir compte du sens bien attesté de L. *pacare* « apaiser ».

**c/ Ligne 2 : nécessité rythmique de la segmentation**  
***paca* | *riuois***

La segmentation *paca rivois* est du reste inévitable dès lors que l'on se livre à une analyse rythmique de l'inscription de *duenos*. Deux pistes sont ouvertes en vue de celle-ci : celle de la colométrie syllabique proposée par Emmanuel Dupraz, et celle de la métrique accentuelle avancée par Barbora Machajdíková et Vincent Martzloff (les deux options étant du reste des variantes des mêmes hypothèses).

**DUPRAZ 2007 (p.63)<sup>127</sup> :**

<sup>(1)</sup> <i>iouesat deiuos</i>   <i>qoi med mitat</i>	1a xxx xx	x x xx
<i>nei ted endo cosmis</i>   <i>uirco sied</i>	1b x x xx xx	xx xx
<sup>(2)</sup> <i>ast (t)ed</i>   <i>n'oisi opet</i>	2a x x	xx xx
<i>oit esiai</i>   <i>paca riuois</i>	2b x xx	xx xx
<sup>(3)</sup> <i>duenos med feced en mano(m)</i>   <i>einom duenoi</i>	3a xx x xx x xx	xx xx
<i>ne med</i>   <i>malos tatod</i>	3b x x	xx xx

**MACHAJDÍKOVÁ & MARTZLOFF 2017 (p.160)<sup>128</sup> :**

<sup>(1)</sup> <i>iouesat deiuos</i>   <i>qoi med mitat</i>	1a 0oo 0o	0 o 0o
<i>nei ted endo</i>   <i>cosmis uirco sied</i>	1b 0 o 0o	0o 0o 0o
<sup>(2)</sup> <i>ast (t)ed noisi opet</i>	1c 0o 0o 0o	
<i>oites iai</i>   <i>paca riuois</i>	2a 0o 0o	0o 0o
<sup>(3)</sup> <i>duenos med feced</i>   <i>en mano(m) einom duenoi</i>	2b 0o o 0o	o 0o 0o 0o
<i>ne med malos tatod</i>	2c 0 o 0o 0o	

Les différences sont minces mais significatives. Emmanuel Dupraz propose globalement une structure assez souple (les premiers segments des *cola* font indifféremment de 2 à 8 syllabes), tandis que Barbora Machajdíková et Vincent Martzloff prennent le risque d'une structure beaucoup plus élaborée, composée de deux strophes comportant une répartition identique des temps

127) Est-ici représentée par un x n'importe quelle syllabe, brève ou longue, accentuée ou non.

128) Est-ici représentée par 0 toute syllabe accentuée (temps fort) et par un o toute syllabe non-accentuée (temps faible) ou tout monosyllabe accentué comptant pour un temps faible au contact d'une autre syllabe accentuée, en vertu de ce que les auteurs nomment « principe de collision » (pp.151-152). Ce système de notation commode, ici appliqué à *Duenos*, est celui que les auteurs appliquent visuellement à l'építaphe pélignienne CRAWFORD CORFINIVM 6 (=annexe 4,5). Cf. MACHAJDÍKOVÁ & MARTZLOFF 2017 : 156.

forts : [2 + 2 | 2 + 3 | 3]. L'analyse d'Emmanuel Dupraz, qui fait correspondre disposition graphique et structure rythmique, permet de rendre compte de la disposition du texte en trois lignes, chaque ligne correspondant à deux *cola* : cela fait de l'inscription de *duenos* le reflet d'une étape intermédiaire entre la poésie strophique italique et le vers saturnien latin (qui résulte de l'agglomération de deux *cola* au sein d'un vers plus ample, apte à rivaliser avec les mètres grecs)<sup>129</sup>. Moins convaincant de ce point de vue, le découpage strophique de Barbora Machajdíkóvá & Vicent Martzloff fait tomber une délimitation rythmique forte (la limite entre 1c et 2a) en plein milieu de la deuxième ligne du texte, au mépris de son unité visuelle et sémantique : un tel enjambement n'est pas impossible, mais il a de quoi étonner. En revanche, les césures internes proposées par Barbora Machajdíkóvá & Vincent Martzloff semblent plus naturelles et plus en adéquation avec la syntaxe, là où la recherche de l'isosyllabisme des seconds segments (xx xx à la fin de chaque *colon*) conduit Dupraz à séparer *cosmis* de *uirco sied* (en 1b) et *manom* de *meinom* (en 3a) : là aussi, de tels enjambements sont possibles mais surprenants.

Faute de pouvoir trancher entre ces options qui chacune ont des avantages et des inconvénients, nous pouvons tenter de disposer prudemment le texte selon son découpage syntaxique, et faire correspondre à chaque segment son nombre de syllabes et son nombre de temps forts. Nous espérons ainsi faire émerger un principe d'organisation rythmique qui respecte le découpage textuel en trois lignes (comme dans l'analyse d'Emmanuel Dupraz) tout en gardant l'organisation par segments de deux ou trois temps forts (comme dans celle de Barbora Machajdíkóvá et Vincent Martzloff).

---

129) DUPRAZ 2007 : 72.

	TEXTE	SYLL.	TEMPS FORTS
<i>intro</i>	(1) <i>iove   sat deiuos</i>	5	2
	<i>qoi med mitat</i>	4 =9	2 =4
« <i>sub. 1</i>	« <i>nei ted endo</i>	4	2
	<i>cosmis uirco sied</i>	6 =10	3 =5
<i>sub. 2</i>	(2) <i>ast (t)ed noisi opet</i>	6	3
<i>princ. »</i>	<i>oites iai</i>	4	2
	<i>paca riuois »</i>	4 =14	2 =7
<i>concl.</i>	(3) <i>duenos med feçed</i>	5	2
	<i>en manom einom duenoi</i>	7	3
	<i>ne med małos tatod</i>	6 =18	3 =8

La seconde subordonnée ne saurait constituer à elle seule un ensemble rythmique. Or l'unité visuelle de la ligne 2 nous encourage à la rapprocher rythmiquement de la proposition principale, plutôt que de la première subordonnée : nous distinguons ainsi quatre sections rythmiques, qui coïncident avec trois lignes (la première étant divisée en deux). Partant de là, il nous semble que le poème repose sur un effet de *uariatio* d'une grande liberté dans l'alternance des micro-segments syntaxiques de 2 ou 3 temps forts, mais que le fil conducteur de cette *uariatio* est une amplification constante de la syntaxe, dans des groupes de 4, 5, 7 et 8 temps forts, qui culmine avec une réalisation particulièrement généreuse de la formule classique [X<sup>-nom.</sup> *me fecit* Y<sup>-dat.</sup>]. Ce principe d'organisation est par ailleurs tout à fait compatible avec l'idée que l'inscription de Duenos tend à regrouper visuellement deux par deux des *cola* anciens dans une sorte de proto-saturnien, comme le suggère à raison Emmanuel Dupraz.

Quel que soit le principe d'organisation rythmique adopté au terme de ce long détour, on voit bien en quoi la segmentation *pacari uois* est impossible. Elle aboutirait ou bien à un monosyllabe accentué seul qui ne rentrerait dans aucun segment de type [0o] ou [0oo], ou bien, comptant comme un temps

faible en vertu du « principe de collision »<sup>130</sup>, à un segment aberrant de type [0ooo] (*pákari uois*). Elle est donc à exclure.

### **d/ Sémantisme de L.arch. *paca***

La forme attestée par l'inscription de *duenos*, qui constitue bel bien la plus ancienne occurrence connue de la famille lexicale de *pāx*, est donc bien l'impératif *paca* d'un verbe *pācāre*, dénominatif de *pax*. Mais ce verbe a-t-il le même sémantisme qu'en latin classique, c'est-à-dire « pacifier, dompter » ? On peut effet supposer qu'un dénominatif en *-ā-* a été dérivé de *pāx* à plusieurs moments et avec des sens différents. Les auteurs qui identifient la forme *paca* considèrent généralement que ce verbe n'a pas le même sens en latin archaïque qu'en latin classique, et qu'il faut comprendre ou bien « faire la paix » ou bien « apaiser »<sup>131</sup>. Dans les termes de l'analyse sémique<sup>132</sup>, nous devrions donc distinguer :

L.arch. \**pācāre* :  $\Sigma 1$  = « faire la paix » = mettre dans un état de paix /S1/

L. *pācāre* :  $\Sigma 2$  = « dompter » : mettre dans un état de paix /S2/  
par la force /s2.1/

Le sens du verbe en latin archaïque et en latin classique réaliserait donc le même archiséme (noté /S/); mais le verbe aurait connu au cours de son histoire une restriction de sens par adjonction d'un sème inhérent (noté /s2.1/). Cette évolution est certes possible. Mais pourquoi ne pas supposer à *pācāre* le

---

130) MACHAJDÍKOVÁ & MARTZLOFF 2017 : 151-152.

131) MARTZLOFF 2015 : 98 (note 185).

132) Nous employons ici les notations de MARTIN 1992 [1983] : 76-86.  $\Sigma$  note un sème, c'est-à-dire le sens (ou un sens possible) d'un lexème ; ce sème réalise un archiséme (noté /S/), c'est-à-dire un hyperonyme, précisé par un ou des sèmes (notés /s/); un sème est un élément de signification minimal qui permet de différencier des sèmes voisins (renvoyant ou non au même archiséme). Un sème est dit « inhérent » lorsqu'il est indépendant du contexte (il permet alors de distinguer des significations), et « afférent » lorsqu'il dépend du contexte (et permet alors de distinguer des significations ou des emplois).

même sens en latin archaïque qu'en latin classique ? Le sens de l'inscription n'en serait pas moins acceptable :

<sup>(1)</sup> (...) *nei ted endo cosmis uirco sied* (...) <sup>(3)</sup> (...) *paca riuois*.

(...) Si la jeune fille n'est pas douce envers toi (...) dompte-la par ces flots.

L'emploi du même registre militaire, marqué par le sème « force », pour parler aussi bien d'une terre inculte<sup>133</sup> que du corps de la *uirco*, serait somme toute assez représentatif de la mentalité patriarcale et guerrière romaine.

### 2.3. Sémantisme de *pāx*

Une étude sémantique détaillée du lexème *pāx*, prenant en compte tous ses emplois, leurs évolutions et les glissements possibles de l'un à l'autre, dépasserait les objectifs d'une thèse qui porte spécifiquement sur le vocabulaire religieux. Il ne s'agit donc ici en premier lieu que d'esquisser une répartition entre différents sens de *pāx*, en les rattachant à deux grands axes sémantique : l'« accord » donné d'une part (2.3.1.) et l'« état de non-belligérance » d'autre part (2.3.2.) ; des exemples seront donnés pour chaque signification<sup>134</sup>. En second lieu, ce survol est l'occasion de pointer différentes colorations religieuses secondaires que peut prendre le lexème, même lorsqu'il n'est pas employé avec le sens techniquement religieux qu'il a dans le syntagme *pax deum*.

---

133) HOR. *Ep.* I,2,45.

134) Une partie des exemples cités pour illustrer ces différents sens et usages de *pax* sont empruntés à LECAUDÉ & THOMAS 2013 = *DHELL* s.v. *pax*.



### 2.3.1. Sens minoritaire (dynamique) : « accord », « traité », « permission »

#### a/ Une polysémie d'acceptions autour du sens d'« accord »

D'un sens minoritaire de *pāx* témoigne L.arch. \**paco, is, ere*, directement formé par thématisation de la racine indo-européenne. Ce verbe signifie dans la loi des XII Tables, comme on l'a vu, « passer un accord » pour décider du lieu du procès (*XII TAB.* I,6) ou pour mettre fin au litige (*XII TAB.* VIII,2). On est donc porté à croire que le sens originel de *pāx* en latin serait celui d'« accord ». Ce sens, distinct de celui bien connu de « paix », est effectivement bien attesté, avec une polysémie d'acceptions imputable à des contextes distincts mais récurrents<sup>135</sup>. Cette polysémie d'acceptions peut être ainsi être décrite avec les outils de l'analyse sémique<sup>136</sup> :

$\Sigma 1$  = accord /S1/ passé entre deux entités sociales /s1.1/ en vue d'un état de paix /s1.2/

$\Sigma 2$  = accord /S2/ donné par une entité /s2.1/

$\Sigma 3$  = accord /S3/ donné par une entité /s3.1/ en vue de la liberté de parole /s3.2/

$\Sigma 4$  = accord /S4/ donné par une entité /s4.1/ divine /s4.2/

Les quatre acceptions réalisent le même archiséme, mais avec des sèmes afférents différents selon les contextes. L'acception  $\Sigma 1$  (« traité ») se rencontre ainsi chez Ennius, dans l'une des plus vieilles occurrences littéraires de *pax*, déjà mentionnée et commentée<sup>137</sup>. Mais elle n'est pas pour autant cantonnée à la langue archaïque, puisqu'on la retrouve à l'identique chez Cicéron dans le *Pro Murena* :

---

135) Nous distinguons ainsi une acception, lié à un contexte récurrent, d'un emploi, lié à un contexte ponctuel.

136) Pour la terminologie et la notation (adoptées d'après MARTIN 1992 [1983] : 76-86), cf. *supra* note 132.

137) ENN. *An.* 202 (SKUTCH) = VARR. *L.* VII,41 ; le passage est commenté au §2.2.1. pp.36 *sqq.*

**Cic. Mur. 32 :**

*Quem L. Sulla maximo et fortissimo exercitu, pugnax et acer et non rudis imperator, ut aliud nihil dicam, cum bello inuictum totam in Asiam cum pace dimisit.*

Et c'est lui [=Mithridate] que Lucius Sylla, un général tenace, habile et loin d'être inexpérimenté, pour ne rien dire de plus, à la tête d'une armée immense et très valeureuse, renvoya avec un traité de paix alors qu'il avait semé la guerre dans toute l'Asie.

Le traité dont il est ici question est celui de la dite « paix de Dardanos », par laquelle Sylla met fin à la première guerre de Mithridate, mais sans écraser définitivement son adversaire, ouvrant ainsi la fois à une deuxième et une troisième guerre, ce qui lui sera parfois reproché<sup>138</sup>. *Pax* est donc bien ici l'« accord » passé en vue de la paix et ne désigne pas un état. On peut exceptionnellement le rencontrer au pluriel dans cette acception, quand il s'agit de souligner « la pluralité des composantes de l'accord »<sup>139</sup>.

L'acception Σ2 (« permission ») renvoie quant à elle à un accord dissymétrique : non pas l'adhésion mutuelle entre deux entités sociales, mais l'approbation donnée unilatéralement par l'entité en position d'autorité. *Pāx* au sens d'« autorisation », « permission », se rencontre dès la première moitié du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère chez Térence :

**1,57 = TER. Eun. 466-467 :**

*PA. Quaeso hercle ut liceat, pace quod fiat tua,  
dare huic quae uolumus, conuenire et conloqui.*

PARMENO : Par Hercule, je demande qu'il soit permis (et que cela soit avec ton approbation!) de lui donner ce que nous voulons, de nous réunir et de parler !

Mais cette acception, probablement ancienne, est visiblement en déclin, et l'on ne trouve guère d'usage de *pāx* au sens d'« autorisation » ailleurs que dans une expression figée, ou en voie de l'être, faisant intervenir un subjonctif et un

138) PLUT. Syll. 24.

139) DHELL s.v. *pax*. Cf. PL. Pers. 753-756 : *pacibus perfectis*.

verbe de parole<sup>140</sup> : c'est la locution cicéronienne *pace tua dixerim*, avec les variantes *pace horum dixerim*, *pace tua dicam*, *pace tua dixisse liceat*, *pace uestra dixisse liceat* et *pace eorum dixisse liceat*<sup>141</sup>. Cette locution constitue à chaque fois une précaution oratoire visant à désamorcer tout conflit avec l'entité que les paroles pourraient offenser : elle équivaut en quelque sorte, au français « déférence gardée envers », qui serait une traduction plus qu'honorable dans la plupart des cas. Le lexème *pāx* n'y désigne plus que, spécifiquement, l'« autorisation de parler librement » ( $\Sigma 3$ ), qui constitue, par rapport à  $\Sigma 2$ , une restriction de sens par ajout d'un sème afférent.

### **b/ Les spécialisations religieuses du sens d'« accord »**

Il faut maintenant aborder la question des spécialisations sémantiques religieuses. Une première manière de les décrire serait d'y voir une polysémie d'emplois, dans laquelle le sème « divin » /s4.2./ ne serait que le fait d'un contexte particulier. Ainsi, *pāx* dans son acception  $\Sigma 2$  « autorisation » serait susceptible ponctuellement d'un emploi religieux, par exemple chez Virgile :

**1,38 = VERG. *Én.* X,31-5 :**

*Si sine pace tua atque inuito numine Troes  
Italiam petiere, luant peccata neque illos  
iuueris auxilio.*

Si c'est sans ton autorisation et contre ta volonté que les Troyens ont gagné l'Italie, qu'ils payent pour leurs fautes : ne leur offre pas ton aide !

---

140) Parmi les usages non-figés de *pax* au sens de « permission », outre le texte de Térence, on ne trouve guère à citer que 1,64 = PROP. II,25,3-4 : *ista meis fiet notissima forma libellis, / Calue, tua uenia, pace, Catulle, tua.*

141) Annexe 1,57-69.

De même pourrait-on dire que *pāx* sans son acception figée  $\Sigma 3$  (« autorisation de parler ») serait susceptible ponctuellement d'un emploi religieux dans l'expression *pace dixerim deum* (« puissé-je le dire sans offenser les dieux ! »)<sup>142</sup>. Cependant, cette manière de décrire les sens religieux comme purement contextuels est insuffisante. Il faut mettre également dans la balance l'existence du concept de *pax deum* que cette thèse cherche justement à circonscrire et interpréter. Si Cicéron en vient à écrire *pace dixerim deum*, ce n'est pas uniquement en ajoutant la mention des dieux à la locution *pace tua dixerim* : c'est par effet de contamination entre cette locution et le concept de *pax deum* qu'il emploie par ailleurs.

Cette porosité des usages entre la notion religieuse de *pax deum* et les acceptions  $\Sigma 2$  et  $\Sigma 3$  de *pax* comme « autorisation » invite à chercher ici la matrice de notre concept. Dans *pax deum*, *pax* signifie non pas « état de non-belligérance », mais bien « autorisation donnée ». C'est pourquoi nous proposons une acception religieuse  $\Sigma 4$ , procédant d'une spécialisation de sens de  $\Sigma 2$  par adjonction du sème « divin » : c'est cette acception  $\Sigma 4$  qui sous-tend, au moins à l'origine, le syntagme religieux *pax deum*. C'est certes une lourde inflexion que nous proposons par rapport à l'interprétation traditionnelle du concept. Pour autant, elle est loin d'être hors-sol, puisqu'elle nous est dictée par le seul texte latin qui, à notre connaissance, prend la peine de définir le sens religieux de *pax* :

**1,4-7 = SERV. *Én.* X,31 :**

« *Si sine pace tua* » : *si sine tua benevolentia, ut orantes pacem, ueniamque precantes, item exorat pacem diuum : ergo pace benevolentia, suffragio.*

---

142) Annexe 1,17 et 20 (= Liv. X,7 & XXXVIII,46,12) Voir aussi, pour des passages où la l'autorisation de parler librement est demandée à des divinités particulières, 1,42 = Ov. *Am.* III,22,55-60 (à Vénus) ; 1,43 = Ov. *Trist.* V,12,46 (aux muses) ; 1,44 = Ov. *M.* VI,705 (à l'Aurore) ; 1,31 = CATUL. LXVI,69 (à Némésis). Sur cette locution et la manière dont elle s'applique parfois aux dieux, cf. §3.3.5. pp.136 sqq.

« Si c'est sans ta *pax* » signifie « si c'est sans ta bienveillance », comme dans « prier pour la *pax* », « demander la faveur », ou dans « il prie pour la *pax deum* ». Donc *pax* signifie « bienveillance », « approbation ».

*Benevolentia* est ici à entendre dans son sens littéral de « bien vouloir », c'est-à-dire « accepter » : ce n'est pas seulement la « bonté » comme qualité mais l'« adhésion » voire la « faveur » activement donnée aux entreprises humaines. Si l'on suit, comme nous sommes disposés à le faire, le témoignage de Festus, il ne fait aucun doute que la notion religieuse de *pax* découle directement du sens originel et dynamique d'« accord ». C'est pourquoi, dans les textes qui seront cités dans la suite de ce travail, dès que le contexte le permettra, nous traduirons *pax* en contexte religieux par « approbation » et non pas en le calquant par « paix ». Si le texte ne mentionne pas de requête humaine à approuver, et que la traduction par « approbation » semble donc inadaptée, nous adopterons alors le terme « faveur », plus vague.

### **2.3.2. Sens majoritaire (statif) : « état de non-belligérance », « état de calme », « paix »**

De ce premier sens découle sans doute celui, plus courant, de *pāx*, par opposition à *bellum* : l'« état de non-belligérance », l'« absence de conflit » résultant de l'accord passé. C'est de fait le sens qui sonne le plus familièrement aux oreilles des locuteurs de langues romanes. Ce deuxième sens, largement majoritaire dans la langue, procède par métonymie de l'acceptation Σ1. Dans les termes de l'analyse sémique<sup>143</sup> un déplacement a lieu qui fait du sème spécifique /s1.2/ (« état de paix ») l'archisème S5 d'un nouveau sème :

---

143) Pour la terminologie et la notation employée pour l'analyse sémique, cf. *supra* note 132.

Σ1 = accord /S1/ passé entre deux entités sociales /s1.1/ en vue d'un état de paix /s1.2/

Σ5 = état de paix /S5/ entre deux entités sociales /s5.1./ après un conflit /s5.2/

Du fait de ce déplacement métonymique, le rapport de polysémie entre Σ1 et Σ5 est beaucoup plus lâche qu'au sein du groupe des sémèmes Σ1, Σ2, Σ3 et Σ4.

Dans ce sens statif, la « paix » ne s'entend d'abord que par rapport (et consécutivement) à la guerre, toujours en lien avec la menace d'une reprise des hostilités : le sème « conflit » /s5.2/ reste omniprésent dans cette acception Σ5, car la paix à Rome n'est jamais qu'« une paix calme mais vigilante (...) une paix de réservistes »<sup>144</sup>. De fait, dans la littérature latine, *pax* apparaît une fois sur trois au voisinage de *bellum*<sup>145</sup>. Et même quand ça n'est pas le cas, une dimension agonistique est souvent présente, comme dans le passage suivant de Plaute :

**PL. *Per.* 188-189 :**

TO. *Egon dem pignus tecum ?*

PAE. *Audacter, si lubido est perdere.*

TO. *Bona pax sit potius.*<sup>146</sup>

TOXILE : Que moi je parie avec toi ?

PEGNION : Si tu l'oses... et si tu as envie de perdre !

TOXILLE : Je préférerais une bonne paix.

La paix ainsi conçue n'est pas seulement un « état de calme », elle est spécifiquement un état conclu entre belligérants et faisant suite aux hostilités. Le rapport entre *pax* et *bellum* n'est donc pas fait que d'antonymie : il est aussi un rapport de complémentarité. Ainsi, quoique cela puisse sembler paradoxal au premier abord, il n'est nullement étonnant que ce soit précisément des

144) DUMÉZIL 1974 [1966] : 272.

145) Estimation proposée d'après une recherche dans la base Brepols (LLT-A).

146) En mettant en balance *pax* (la paix) face à *pignus* (l'enjeu d'un pari), Plaute se montre tout à fait conscient de la proximité de ces deux termes. Cf. §2.1.4. pp.35 sqq.

divinités guerrières que l'épigraphie qualifie à l'aide de l'épithète *pacifer*<sup>147</sup>. Dans ce sens majoritaire, *pax* dénote bien l'état qui suit le traité et pas le traité lui-même, comme le montre explicitement ce texte de Cicéron :

**Cic. Balb. 35 :**

*Nihil est enim aliud in foedere, nisi ut pia et aeterna pax sit.*

Le texte du traité stipule seulement que « la paix soit juste et éternelle ».

Dans la langue technique des traités, la *pax* qui suit la guerre peut se voir qualifier d'*aeterna* et de *pia* : le premier adjectif montre alors qu'il s'agit d'un état ayant vocation à durer ; le second, qui qualifie aussi volontiers la guerre (*bellum pium*<sup>148</sup>) a une valeur plus formelle que morale, et signifie que la paix a été conclue selon des rites scrupuleusement respectés, et qu'elle est ainsi protégée par les dieux<sup>149</sup>. On voit donc que même dans ce sens profane (militaire) *pax* n'est pas exempt d'enjeux religieux.

À l'époque augustéenne, la notion de paix comme « état de non-belligérance » connaît un nouveau développement qui fait coïncider sous l'étiquette *pax augusta* ou *pax romana* l'apaisement des guerres civiles (paix intérieure) et la stabilité de la domination de Rome sur l'oecumène (paix extérieure). La paix est de moins en moins celle que l'on conclut avec l'ennemi, et de plus en plus celle dont on jouit ; de moins en moins celle qui réconcilie deux entités sociales, et de plus en plus celle qui règne au sein d'une seule. Là encore, au développement politique et rhétorique de la notion correspond simultanément un développement religieux, puisqu'à partir de 9 av. J.-C. le Champ de Mars accueille un culte de la Paix divinisée, au sein d'un nouveau complexe architectural hautement idéologique, composé du Mausolée

---

147) Voir notamment annexe 2,3 *CIL* IX,5060 : [m]arti pacife[ro]. Sur l'interprétation de cette épiclèse, également appliquée à Apollon, Minerve et *Fortuna Redux*, cf. l'appendice §3.4. pp.140 sqq.

148) Liv. VIII,6,4 ; XXXIX,36,11 ; Non. p.850 L.

149) LECAUDÉ & THOMAS 2013 : 4.2.D (=DHELL s.v. *pax*).

d'Auguste, de l'*horologium* et de l'*Ara Pacis*. Les poètes se chargent de donner à cette nouvelle venue dans leur panthéon des attributs divins et des bribes de généalogie :

**Ov. F. I,704 :**

*Pax Cererem nutrit, Pacis alumna Ceres.*

La Paix nourrit Cérès : Cérès est fille de Paix.

**Ov. F. I,711-714 :**

*Frondebis Actiacis comptos redimita capillos,*

*Pax, ades et toto mitis in orbe mane.*

*Dum desint hostes, desit quoque causa triumphi:*

*tu ducibus bello gloria maior eris.*

Couronnée des lauriers d'Actium sur tes cheveux peignés, approche, Paix, et sur la terre entière demeure paisiblement, jusqu'à ce que fassent défaut les ennemis, ainsi que tout motif de triomphe : c'est toi qui seras pour les généraux une source de gloire plus grande que la guerre !

La « paix », idéologisée et divinisée, telle qu'Ovide la chante à la fin du livre I des *Fastes* prétend à l'absolu : il ne s'agit plus d'une cessation des hostilités avec l'ennemi, mais de la disparition de tout ennemi (*desint hostes*). La *pax augusta* n'est plus une paix avec autrui : elle est la paix en soi.

D'une certaine façon, ce passage de la paix conclue avec l'ennemi (par un traité) à la paix absolue dont on jouit est aussi à l'œuvre dans le vocabulaire philosophique. *Pax* en vient à y désigner la « paix intérieure », « paix de l'esprit », comme dans l'expression *pax animi*. Il s'agit toujours d'un « état de calme » mais appliqué au domaine intellectuel : la maîtrise des passions, le contrôle de soi-même, l'ataraxie<sup>150</sup>. Cette acception procède d'une spécialisation épicurienne et stoïcienne du sémème Σ5 :

Σ6 : état de paix /S6/ spirituelle /s6.1/ au sein d'une entité /s6.2/

150) CIC. *Tusc.* 5,48 ; SEN. *Ir.* III,41,1.



Il est cependant faux d'affirmer qu'ici « le mot retrouve donc sa valeur première de 'paix' après la guerre »<sup>151</sup> car si c'est bien de ce sens statif qu'il faut partir, il ne s'agit pas de sa « valeur première » mais seulement de son sens le plus courant, et le plus familier pour nous.

### 2.3.3. Jeux littéraires entre les sens de *pax*

Certains auteurs, tout à fait conscients de la pluralité des sens et acceptions de *pax*, ont usé de détournements littéraires, avec des résultats parfois intéressants pour nous.

À plusieurs reprises dans le *De rerum natura*<sup>152</sup>, Lucrèce en vient ainsi à attribuer employer *pax* dans son acception philosophique de « paix de l'esprit » (Σ6) mais en l'attribuant aux dieux qui, selon la vulgate épicurienne, n'existent que dans une satisfaction totale et n'ont nul besoin de s'occuper des affaires humaines. Ce faisant, il réintroduit un sens religieux d'une manière tout à fait surprenante, et joue autour de l'idée de *pax deum*, qui découle elle de Σ4. L'un des passages concernés explique que la crainte des dieux résulte d'une méconnaissance de leur nature et de celle des phénomènes météorologiques :

**1,48 = LUCR. VI,68-71 :**

*Quae nisi respuis ex animo longaque remittis  
dis indigna putare alienaque pacis eorum,  
delibata deum per te tibi numina sancta  
saepe oberunt.*

Et à à moins que tu ne repousses ces craintes de ton esprit et que tu ne tiennes loin de toi la pensée que les dieux ont des préoccupations indignes et étrangères à leur paix, leurs saintes puissances ainsi outragées t'apparaîtront souvent.

---

151) LECAUDÉ & THOMAS 2013 : 4.2.E.

152) LUCR. II,1093-1094 (= annexe 1,47) ; III,23-24 ; VI,67-70 (= annexe 1,48).

Ce passage doit-il être considéré comme une occurrence de *pax deum* ? À proprement parler, non<sup>153</sup>. Cependant il y a fort à parier que Lucrèce ait été tout à fait conscient de l'ambiguïté qu'il entretenait en écrivant *pax eorum* (c'est-à-dire, si l'on explicite l'anaphore, *pax deorum*) en un sens non techniquement religieux. En mélangeant les emplois rituels et les emplois philosophiques d'un même terme, il les rabat en quelque sorte l'un sur l'autre. Il détourne le vocabulaire sacré pour en faire une confirmation de la doctrine épicurienne : s'il y a une « paix des dieux », semble suggérer Lucrèce, c'est bien ceux-ci jouissent d'une tranquillité telle que rien ne peut les atteindre et qu'ils ne s'occupent donc pas de nous.

Un autre usage détourné de *pax* se retrouve parfois dans le *topos* élégiaque de la *militia amoris*<sup>154</sup>. Il s'agit alors d'évoquer la « paix » dans son sens le plus courant, comme période de rémission suivant l'affrontement, mais métaphoriquement transféré à la « tendre guerre » dont pâtit le poète. Ajoutant une subtilité à la subtilité, Ovide joue dans le premier livre des *Amours* à superposer le sens religieux de *pax* (en association à *uenia*) à ses emplois militaires (par opposition à *bellum*) eux-mêmes déjà utilisés de manière métaphorique pour parler d'amour :

**1,52 = Ov. Am. I,2,19-22 :**

*En ego confiteor : tua sum noua praeda, Cupido ;  
porrigimus uictas ad tua iura manus.*

*Nil opus est bello : ueniam pacemque rogamus,  
Nec tibi laus armis uictus inermis ero.*

Oui, je l'avoue, je suis ta nouvelle proie, Cupidon : j'offre à tes lois mes mains vaincues. Tu n'as pas besoin de guerroyer : nous réclamons la paix et le pardon ; tu ne tireras pas non plus de gloire de tes armes car je serai vaincu désarmé.

153) Cf. annexe 1 où cette occurrence est classée à part, parmi les occurrences ambiguës.

154) PROP. III,8,33-35 ; OV. Am. I,2,21-22.

Le *topos* élégiaque transfère en général directement sur l'amante le vocabulaire guerrier ; mais ici, en passant par une figure tierce, le dieu Cupidon, Ovide rend possible un double décalage : de la rhétorique amoureuse à la rhétorique militaire, et de la rhétorique militaire à la rhétorique religieuse. *Pax*, de par sa pluralité de sens et d'usages, est précisément un des points d'appui de ce jeu littéraire.

Le même Ovide joue également de la polysémie dans les *Pontiques*, en rabattant l'une sur l'autre les acceptions « autorisation de parler » (sémème Σ3) et « état de paix » (sémème Σ5) :

**1,49-51 = Ov. *Pont.* III,1,7-10 :**

*Pace tua (si pax ulla est tua, Pontica tellus,  
finitimus rapido quam terit hostis equo),  
pace tua dixisse uelim : « tu pessima duro  
pars es in exilio, tu mala nostra grauas. »*

En paix avec toi (si tu possèdes la moindre paix, ô Terre du Pont, toi que l'ennemi tout proche foule avec son cheval rapide), oui, en paix avec toi, je voudrais dire ceci : tu es ce qu'il y a de pire dans ce douloureux exil, c'est toi qui aggraves nos maux. »

Le trait d'esprit ovidien est difficile à rendre en français. Ou bien nous traduisons *pace tua* par « avec ta paix » mais nous manquons alors son sens bien particulier de la locution *pace tua dixisse uelim*, qui réclame une liberté de parole ; ou bien nous traduisons « avec ton autorisation », ou « sans vouloir t'offenser », mais alors la parenthèse *si pax ulla est tua* devient incompréhensible. Nous avons choisi faute de mieux « en paix avec toi », qui fait apparaître le jeu lexical mais laisse croire que la première occurrence de *pax* a un sens statif, ce qui n'est pas le cas. Un tel passage témoignage, de la part d'Ovide, d'une conscience aiguë de la polysémie de *pax* en latin classique.

### 2.3.4. Conclusions de l'enquête sémantique

Les usages de *pax* se répartissent en latin entre deux sens. L'un, le plus courant, est statif et gravite autour de l'archisémème « état de paix » : il appartient d'abord au vocabulaire des relations politiques entre les peuples (et en tant que tel n'est pas exempt d'enjeux religieux) puis connaît un développement sous la forme du théonyme *Pax* et un autre dans le domaine philosophique comme « paix de l'esprit ».

L'autre sens, moins répandu, est dynamique et centré sur l'archisémème « accord ». Il nous semble d'une part que c'est de là que provient initialement le concept de *pax deum* comme « permission divine », et d'autre part que ce sens est le plus ancien (attesté dès le V<sup>e</sup> siècle avant notre ère dans L.arch. \**paco*) : le sens statif en procéderait par métonymie. *Pax* serait donc bien d'abord, comme on peut l'attendre d'un nom-racine, un *nomen actionis*<sup>155</sup>. Un exposé des données étymologiques et de leurs ambiguïtés peut maintenant permettre de donner une profondeur diachronique à cette description.

## 2.4. Étymologie

Nous n'abordons pas ici la question de l'étymologie de *pax* avec l'idée que celle-ci pourrait fondamentalement nous renseigner sur les emplois synchroniques du lexème : les racines indo-européennes sont muettes quant au sens des mots dans leurs contextes d'usage – et ce particulièrement dans le domaine religieux où les spécialisations sont si propres à chaque langue<sup>156</sup>. En

---

155) DELL p.473. Cf. aussi MAGDELAIN 1978 : 17.

156) BENVENISTE 1969b (p.180) rappelle combien la grammaire comparée, qui par définition cherche le « fond commun » derrière les « développements particuliers », se heurte à un obstacle vis-à-vis de la sphère religieuse : presque aucun lexème, hormis \**deyw-*, n'a de sens religieux d'un bout à l'autre du domaine indo-européen. Partout, les langues ont procédé en spécialisant des mots ou des groupes de mots dans un usage cultuel.

revanche, si l'on tient les deux morceaux de la chaîne (l'étymologie et l'usage) pour ce qu'ils sont, il peut y avoir beaucoup à tirer de l'analyse des glissements qui ont conduit de l'un à l'autre, aussi et surtout si l'on prend en compte tout un réseau sémantique et pas un terme isolé, afin de comprendre comment un peuple se constitue une langue religieuse qui lui est propre.

Dans notre cas, la discussion étymologique porte sur la nécessité de distinguer ou non deux racines *\*peh<sub>2</sub>k-* et *\*peh<sub>2</sub>ǵ-*, et sur le sens à leur attribuer. De là pourra être posée plus sereinement la question des évolutions qui ont conduit à *pax* au sens d'« autorisation » puis de « paix ».

### 2.4.1. Matériel linguistique

Nous listons dans les pages suivantes, en mobilisant différents articles et dictionnaires étymologiques<sup>157</sup>, les formes qui nous semblent les plus pertinentes pour le dossier étymologiques de *pax*.<sup>158</sup> Elles sont classées par domaine linguistique d'une part, et d'autre part selon qu'elles supposent phonétiquement une racine terminant par une consonne sourde ou sonore.

---

157) *IEW* ; *LIV*<sup>2</sup> ; *DHELL* ; *EDL* ; *VIANO* 1953 ; *PORZIO GERNIA* 2004 : 1-24.

158) Sont estimées les plus pertinentes les formes les plus proches de la racine, c'est-à-dire celles dont la *Wortbildung* sont la plus simple : plus la segmentation est complexe et, d'une certaine façon, plus le sémantisme des suffixes nous éloigne de celui de la racine.

## Matériel linguistique : domaines germanique et grec

	Formes supposant une sourde	Formes ambiguës	Formes supposant une sonore
G E R M A N .	Got. <i>fāhan</i> (<* <i>pank-</i> ) « prendre, saisir » <sup>159</sup> Got. <i>fagrs</i> , V.angl. <i>faegr</i> , Angl. <i>fair</i> (< * <i>ph<sub>2</sub>k-ró</i> - <sup>160</sup> ) « adapté, souhaitable, beau » V.h.all. <i>fuogen</i> , All. <i>fügen</i> (< causatif * <i>poh<sub>2</sub>k-éye</i> - <sup>161</sup> ) « relier »		V.angl. <i>fæc</i> et All. <i>Fach</i> (<* <i>pagam</i> <sup>162</sup> ) « partie, domaine, section »
G R E C	G. πήσσω (* <i>peh<sub>2</sub>k-yo-</i> ) « fixer » G. πάσσαλος « le clou » <sup>163</sup>	G. πακτώω <sup>164</sup> « fixer solidement »	G. πήγνυμι « enfoncer, fixer » <sup>165</sup> G. πηγός « solide, fort » G. πάγη « piège, collet »

159) Le phénomène dit de la « première mutation consonantique », qui a lieu en germanique commun aux alentours du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, implique notamment que Got. *h* < PIE \**k*/\**k̑* ; Got. *k* < PIE \**g*/\**ǵ* (également : Got. *f* < PIE \**p*). Cela explique pourquoi Got. *fāhan* repose sur une racine sourde et V.Angl. *fæc* sur une racine sonore.

160) Lorsqu'elle est située avant l'accent, la fricative résultant de la mutation consonantique se voise (loi de Verner) : \**k*/\**k̑* > [ɣ] noté <g> ici au lieu de [χ] noté <h> comme dans *fāhan*.

161) Voir note précédente sur la loi de Verner.

162) Voir note précédente sur la mutation consonantique.

163) Le grec -σσ- (attique -ττ-) résulte de la palatalisation de \**k* (ou \**gh*, \**t* ou \**dh*) devant *yod*. La palatalisation d'une sonore \**g* devant *yod* aurait aboutit à -ζ-.

164) Une sonore se serait assourdie par assimilation devant \*-*to-* : la forme est donc indécidable du strict point de vue phonétique.

165) Le présent πήγνυμι est phonétiquement ambigu car \**k* se serait sonorisé au contact de la nasale ; mais d'autres formes (parfait πέπηγα) plaident indubitablement pour une racine sonore.

**Matériel linguistique : domaines italique et indo-iranien**

	Formes supposant une sourde	Formes ambiguës	Formes supposant une sonore
I T A L I Q U E	L. <i>pāx</i> et U. <i>pase</i> (abl.) <sup>166</sup> « l'accord, la paix » L. <i>pacīscor</i> et L.arch. <i>*pacō</i> « s'accorder » U. <i>pacer</i> (nom.sg.) et Mrr. <i>pacris</i> (nom.pl.) (< <i>*pāk-ri-</i> ) « bienveillant »	L. <i>pāctum</i> « l'accord, le pacte » (radical sourde probable) <sup>167</sup>	L. <i>pangō</i> « enfoncer, fixer » L. <i>pālus</i> (< <i>*pag-slo-</i> ) « pieux » L. <i>pāgus</i> « village » L. <i>pignus, oris</i> <sup>168</sup> n. « gage »
I N D .	Skr. <i>pāśaḥ</i> (< <i>*peh<sub>2</sub>k-e/o-</i> ) « la chaîne, le nœud »		Véd. <i>pajrá-</i> « solide, fort » Véd. <i>paj-</i> (ou <i>pañj-</i> ) «se rigidifier»(?) <sup>169</sup>

166) Le <s> de *pase*, notant /š/ est issu de la palatalisation de Pit. *\*-k-* devant le *-e* d'ablatif. Cf. §5.2.1. et MEISER 1986 : 200-296.

167) La longueur du *a* de *pāctum* n'est pas directement visible. Une longue plaiderait pour un allongement de Lachmann dans le contexte d'un radical à sonore (type *\*h<sub>2</sub>eg-to-* > *\*ag-to-* > *\*āc-to-* > *āctus* ; cf. JASANOFF 2004). Inversement une brève plaiderait pour le radical à finale sourde. L'existence d'un composé *compectum, i* n. présentant l'apophonie latine (*ā* > *ē* en syllabe intérieure), plaide encore pour un *a* bref, donc un radical à finale sourde. Mais l'abrègement pourrait très bien résulter d'un rapprochement secondaire avec la famille synchronique de *pāx*.

168) L'appartenance ou non de L. *pignus* à la famille de *\*peh<sub>2</sub>k-* et/ou de *\*peh<sub>2</sub>ǵ-* est une question ancienne : le vocalisme *i* fait problème. LAMBERTERIE 1996 (135-137) suppose une application de la « loi de Lubotsky modifiée » faisant disparaître la laryngale devant deux consonnes dont une sonore, et pose ainsi *\*peh<sub>2</sub>ǵ-n<sup>o</sup>/s-* > *\*peg-n<sup>o</sup>/s-* > *pignus, oris* (par apophonie latine de *e* > *i* en syllabe intérieure). Même évolution dans Véd. *pajrá-* < *\*peǵ-ro-* < *\*peh<sub>2</sub>ǵ-ro-*.

169) Attesté uniquement au parfait *pápaje* (RV X,105,3) « il se tient fermement », « il reste en place ».

### 2.4.2. Les leçons des dictionnaires étymologiques

Julius Pokorny pose en 1959 une unique racine alternante *\*pak-/paǵ-* « ‘festmachen’, teils durch Einrammen (...), teils durch Zusammenfügen (...) »<sup>170</sup> à l’origine de presque toute les formes ci-dessus, c’est-à-dire aussi bien de G. πήγνυμι et L. *pangō* et leurs dérivés que de L. *pāx*, *pacīscor*, etc. Est seulement séparée du dossier l’adjectif germanique (Got. *fagrs*, V.angl. *faegr*, Angl. *fair*), « adapté, souhaitable, beau », que Pokorny place à une entrée *\*pek-* « hübsch machen, aufgeräumt oder vergnügt sein »<sup>171</sup> au côté de V.h.all. *gifehan* « se réjouir ». Aujourd’hui, cet adjectif est cependant largement identifié comme appartenant à la famille de L. *pāx* : il offre d’ailleurs un parallèle morphologique et sémantique saisissant au sabellique *\*pāk-ri-*.

Comme souvent dans de pareils cas, le dictionnaire dirigé par Helmut Rix tente en 2001 de séparer ce dossier trop dense en distinguant *\*peh<sub>2</sub>k-* de *\*peh<sub>2</sub>ǵ-*<sup>172</sup>. Selon lui c’est l’orientation de diathèse qui les oppose : la racine sourde serait transitive (*\*peh<sub>2</sub>k-* « festmachen », c’est-à-dire « fixer », « solidifier » quelque chose) et la racine sonore intransitive (*\*peh<sub>2</sub>ǵ-* « fest werden », c’est-à-dire « tenir solidement »). Cette opposition de diathèse originellement figée dans une opposition lexicale a pourtant de quoi étonner, et les données latines s’y intègrent mal. En effet, *pangō* est éminemment transitif alors qu’il suppose une racine sonore, et il en va de même pour G. πήγνυμι : certes, l’infixe nasal a, en indo-européen, une valeur causative et

170) *IEW* pp.787-788. La palatale (k ou ǵ), neutralisée dans les langues dites «centum» comme le latin et le grec, est justifiée par la spirantisation de l’indo-iranien (Skr. *pás-* «noeud, corde» ; Av. *pas-* «attacher, relier»).

171) *IEW* pp.796-797.

172) *LIV*<sup>2</sup> pp.461-462.



transitivante<sup>173</sup> qui peut expliquer ce fait. Mais Inversement le *\*pacō* des XII Tables est visiblement intransitif<sup>174</sup> alors qu'il repose sur une racine sourde :

**XII TAB. VIII,2 (HUMBERT) = GELL. XX,1,14 ; FEST. p.496 L.) :**

*Si membrum rupit, ni cum <eo pacit>, talio esto.*

Si une personne brise un membre, et ne s'accorde pas avec la victime, que la loi du talion soit appliquée.

Certes il n'est pas rédhibitoire *a priori* que le latin n'ait pas conservé l'opposition de diathèse des deux racines. Cependant si aucune des langues ou familles de langue concernées n'en garde trace, alors peut-être cette opposition est-elle caduque. Or si l'on suit la notice du *LIV*, seul l'indo-iranien peut véritablement servir d'argument à cette thèse, avec Véd. *pápaje* (*RV* 10,105,3) « il reste en place », intransitif, qui repose sur *\*peh<sub>2</sub>ǵ-*, et Av. *pasāt* « il lie ensemble », transitif, qui repose sur *\*peh<sub>2</sub>k̄-*. Cependant, on sait que les parfaits indo-européens sont originellement liés formellement et sémantiquement à la diathèse médio-passive<sup>175</sup> : le sens intransitif de *pápaje* dans le Rig-Veda s'explique à nos yeux plus aisément par l'aspect résultatif du parfait que par une hypothétique opposition de diathèse entre *\*peh<sub>2</sub>ǵ-* et *\*peh<sub>2</sub>k̄-*.

Admettons tout de même l'opposition de diathèse. Quoi qu'il en soit, si la différence entre les deux racines n'est pas *stricto sensu* sémantique, alors le problème est le suivant : comment peut-on passer, à partir d'une racine unique signifiant « (se) fixer » à des sens aussi divers que :

- « prendre » (Got. *fāhan*) ;
- « enfoncer » (G. πήγνυμι ; L. *pangō*) ;
- « se tenir » (Véd. *pápaje*) ;
- « s'accorder » (L.arch. *\*pacō* et L. *pacīscor*) ;
- « lier » (V.h.all. *fuogen*, All. *fügen*) ;
- « la paix » (L. *pax* ; U. *pase* abl.) ;

---

173) MEISER 1993.

174) Sur l'intransitivité de ce verbe dans le fragment I,6, cf. HUMBERT 2018 : 89-91. Pace GIRARD & SENN 1977 et FLACH 2004. Voir aussi notre commentaire au §2.2.3. pp.39 sqq.

175) Qu'on pense au grand nom de parfaits grecs dits « actifs » qui correspondent à des présents médio-passifs : γίγνομαι ~ γέγονα, ἔρχομαι ~ ἐλήλυθα, πείθομαι ~ πέποιθα.

- « la chaîne, le nœud » (Skr *pāśah*) ;
- « agréable, bien-disposé » (U. *pacar* « bienveillant » < \**pak-ri-* ; Got. *fagr*, v. angl. *faegr*, angl. *fair* < \**pak-ro-*).

Presque tous ces sens, pris indépendamment, sont explicables<sup>176</sup> : Helmut Rix glose ainsi « s'accorder » (\**pacō*, *pacīscor*) comme « einen Vertrag oder Vergleich festmachen »<sup>177</sup> ; de même ce qui est « bien fixé », donc « bien disposé » peut aisément devenir « beau » (Angl. *fair*) ou « bienveillant » (U. *pacar*). Mais les choses se compliquent dès lors que l'on veut broser un tableau d'ensemble. En effet, cela implique des évolutions sémantiques très variées qui ne délimitent pas des innovations clairement attribuables à des aires données.

### 2.4.3. Hypothèse : distinction sémantique de deux racines

Une solution plus économique consisterait à séparer les deux racines sur des critères sémantiques (et non pas sur des critères de valence verbale comme le proposait le dictionnaire d'Helmut Rix *et al.*). Cela a déjà été tenté à plusieurs reprises :

- par R. Meringer qui distingue \**peh<sub>2</sub>ǵ-* « construire un cadre » (vocabulaire de charpente) de \**peh<sub>2</sub>k-* « unir, lier »<sup>178</sup> ;
- par M. Viano qui distingue \**peh<sub>2</sub>ǵ-* « enfoncer, relier » de \**peh<sub>2</sub>k-* « apaiser, rendre bienveillant »<sup>179</sup> ;
- par Maria L. Porzio Gernia qui distingue \**peh<sub>2</sub>ǵ-* « enfoncer, fixer » de \**peh<sub>2</sub>k-* « unir, lier »<sup>180</sup>.

176) Mais la preuve est en quelque sorte trop puissante : on peut presque toujours trouver une pirouette sémantique pour passer d'une signification à une autre.

177) LIV<sup>2</sup> pp.461-462 : on note l'emploi par Rix de *festmachen* (qu'il associe à la transitivité – par opposition à *fest werden*) dans la glose d'un verbe essentiellement intransitif. Cela donne une impression trompeuse d'évidence à son opposition entre les deux racines.

178) MERINGER 1904 : 176 & MERINGER 1907 : 311 (cité par PORZIO GERNIA 2004 : 6-7).

179) VIANO 1953 : 169 *sqq.* (cité par PORZIO GERNIA 2004 : 6-7).

180) PORZIO GERNIA 2004 : 6-7.

Les données telles que rassemblées dans le tableau *supra* se prêtent en partie seulement à une distinction de ce genre. Le sémantisme « enfoncer, fixer, fixe, solide » se rencontre largement dans la colonne de droite ; inversement, « accorder, accord » et « relier, lien » se rencontrent uniquement dans celle de gauche. Nous pouvons partir de là pour réexaminer la situation.

Il y a, il est vrai, deux avantages à partir de cette bipartition du dossier. Premièrement, des formes phonétiquement ambiguës cessent de l'être sémantiquement. G. *πακτώω*<sup>181</sup> « fixer solidement » est proche par le sens de L. *pango* et G. *πήγνυμι* : il doit être rapproché de la racine sonore *\*peh<sub>2</sub>ǵ-*. Au contraire, L. *pactum* « l'accord, le pacte » est proche par le sens de L. *pacīscor* et L.arch. *\*pacō* : il doit être rattaché à la racine sourde *\*peh<sub>2</sub>k̄-*<sup>182</sup>. Deuxièmement, les évolutions sémantiques, si elles partent de deux sources différentes, apparaissent moins sinueuses. Nous pouvons ainsi nous livrer à quelques conjectures sur le sens originel des deux racines et leurs évolutions.

Concernant la racine sonore *\*peh<sub>2</sub>ǵ-* tout d'abord, il est inenvisageable de partir du sens de « relier » qui ne se rencontre que dans des formes à sourde ; doit également être rejeté le sens « construire un cadre », trop spécifique, et tributaire d'une certaine certaine volonté épistémologique, aujourd'hui datée, de faire dériver l'essentiel du vocabulaire indo-européen de sens exagérément concrets, manuels ou artisanaux. Il faut donc partir de manière tout à fait classique, comme le font la plupart des dictionnaires étymologiques, du sens « enfoncer, fixer ». De là s'expliquent facilement :

---

181) Une sonore se serait assourdie par assimilation devant *\*-to-* : la forme est donc indécidable du stricte point de vue phonétique.

182) L'existence d'un dérivé *compecto* présentant l'apophonie latine plaide par ailleurs pour une voyelle intérieure brève, qui n'a donc pas connu l'allongement de Lachman devant sonore : c'est là un second argument pour mettre *pactum* du côté d'une racine sourde *\*peh<sub>2</sub>k̄-*. L'argument n'est cependant pas décisif puisqu'un participe *pāctus* (de *pango*) pourrait exister par ailleurs, et être substantivé en *pāctum*.

- les verbes gardant le sens initial de la racine : G. *πακτόω* et *πήγνυμι*, L. *pangō* (aux temps de l'*inflectum*) ;
- le parfait résultatif Véd. *pápaje* « il s'est fixé » donc « il reste immobile » ;
- les adjectifs exprimant le caractère résultant de la fixation : G. *πηγός* et Véd. *pajrá* « fixé » donc « solide, résistant » d'où aussi « fort » ;
- les substantifs désignant l'objet fixé : L. *pālus* « le pieu » ;
- les substantifs désignant l'espace délimité par de tels objets fixes (pieux, bornes, fondations) : V.angl. *fæc* et All. *Fach* « partie, domaine, section » et L. *pāgus* « village » ;
- les substantifs désignant l'objet qui sert à fixer : G. *πάγη* « le piège » pour immobiliser l'animal.

La colonne droite de notre tableau est ainsi largement explicable en un minimum d'évolutions sémantiques.

Quant à la racine à sourde *\*peh<sub>2</sub>k-*, on ne peut lui prêter le sens de « apaiser, rendre bienveillant » : il s'agit là d'un sens religieux propre aux langues italiques, bien trop spécifique pour expliquer Got. *fāhan* « prendre, saisir » ou Skr. *pāśaḥ* « la chaîne, le nœud ». Il faudrait donc bien partir comme le propose Maria Porzio Gernia d'un sens « unir, relier ». Ou plus exactement « accorder » aussi bien en un sens matériel (« unir » deux objets matériellement disjoints) que social (« mettre d'accord » deux personnes ou deux entités). Les formes à sourde se répartissent dès lors ainsi :

- sens matériel : le causatif V.h.all. *fuogen*, All. *fügen* (« faire s'accorder » d'où « relier » deux objets) et le substantif Skr. *pāśaḥ* « la chaîne, le nœud », c'est-à-dire l'objet servant à unir. Il faudrait comprendre le Got. *fāhan* (« prendre, saisir ») comme « opérer un lien entre soi-même un objet », donc l'« attraper ». Le Got. *fagrs* (< *\*ph<sub>2</sub>k-ró-*) désigne quant à lui ce qui est « bien accordé », « ajusté », « harmonieux » et traduit G. *εὔθετος* « bien disposé » ; le sens abstrait ne vient ici que bien plus tard (Angl. *fair*).
- sens social : L. *pacīscor* et L.arch. *\*pacō* « s'accorder » ; L. *pāx* et U. *pase* (abl.) « l'accord, la paix », L. *pactum* « l'accord » ; U. *pacor* (nom.sg.) et Mrr. *pacris* (nom.pl.) (< *\*pak-ri-*) « qui s'accorde, qui donne son accord », c'est-à-dire « bienveillant » au sens religieux.

On note que toutes les formes latines et sabelliennes sont originellement abstraites et expriment un rapport social entre des entités : c'est là une particularité de cette racine dans le domaine italice spécifiquement.

#### 2.4.4. Formes résistant à la bipartition du dossier

Malheureusement, si l'on considère le dossier dans son ensemble et sans évincer arbitrairement les formes problématiques, cette bipartition se heurte à des obstacles. Le premier d'entre eux n'est autre que le substantif L. *pignus*. En synchronie, ce lexème est identifié à la famille lexicale de *pax*<sup>183</sup>. Mais diachroniquement il suppose une racine sonore pour l'application de la « loi de Lubotsky modifiée »<sup>184</sup>, de même que Véd. *pajrá-* « solide, fort » qui présente le même traitement ; pourtant, alors que le sens de Véd. *pajrá-* s'explique bien à partir de l'idée de « fixer, enfoncer » (comme les autres lexèmes de la colonne droite), en revanche celui de L. *pignus* détonne : les sémèmes « garantie » et « enjeu » s'expliquent bien mieux à partir de l'idée d'« accord social » qui unifie les formes italiennes à radical sourd. Il y a donc là un hiatus conséquent entre l'étymologie et la sémantique.

Pour maintenir la bipartition du dossier, il ne reste dès lors que deux possibilités. La première consiste à expliquer *pignus* comme « ce qui est fixé » au sens abstrait ; mais elle oblige à le dissocier étymologiquement de *pax*, et à abandonner la lecture de *pignus pacis* comme *figura etymologica*. La seconde consiste à faire dériver *pignus* de *\*peh<sub>2</sub>k-n<sup>e</sup>/os-* ; mais elle conduit à supposer que la loi de Lubotsky ne s'applique qu'après l'assimilation de sonorité devant la nasale, donc après l'abandon de la suffixation hétéroclitique *-<sup>r</sup>/n-*, ce qui

---

183) Cf. §2.1.4. pp.35 sqq.

184) PIE *\*peh<sub>2</sub>ǵ-n<sup>e</sup>/os-* > *\*peǵ-n<sup>e</sup>/os-* > *pignus*. Cf. LAMBERTERIE 1993 : 138-142.

contredit la chronologie relative attendue<sup>185</sup>, et rend plus compliquée l'analyse de Véd. *pajrá-*. Ces deux pistes nous semblent particulièrement coûteuses.

À un autre bout du domaine indo-européen, G. *πήσσω* (\**peh<sub>2</sub>k-yo-*) « fixer » et *πάσσαλος* « le clou » (ainsi que son dérivé *πασσαλεύω* « clouer ») ne rentrent pas non plus dans la bipartition morpho-sémantique du dossier proposée ci-dessus. Il s'agit de formes supposant indubitablement une sourde (-σσ-/-ττ- < \*-*ky-*) mais que leur sens rapproche de G. *πήγνυμι* et L. *pangō*. En effet, *πάσσαλος* ne désigne pas n'importe quel type d'attache (qui pourrait être par exemple une « chaîne » comme Skr. *pāśah*) mais bel et bien ce qui s'enfonce, un « pieu », un « clou », une « cheville » (cf. L. *pāgus*). Quant à *πήσσω*, on lui trouve le sens d'« établir », « installer » à propos d'une tente chez Athénée de Naucratis<sup>186</sup>, donc d'un objet qu'il faut arrimer au sol en y « enfonçant » des attaches. Notons d'ailleurs que Platon utilise, exactement dans le même contexte, le verbe plus courant *πήγνυμι*<sup>187</sup>, prouvant s'il en était besoin que les deux verbes sont ressentis comme sémantiquement équivalents en grec, malgré leur différence de radical.

Dès lors, il faut soit admettre que l'idée d'une distinction d'ordre sémantique entre les deux racines est irrémédiablement battue brèche par les données grecques (et revenir à une unique racine alternante comme chez Julius Pokorny), soit supposer une confusion secondaire des racines sourdes et sonores en grec. Dans le second cas, ladite confusion pourrait reposer sur un phénomène de dérivation inverse qui, à partir de *πήξις* (« emboîtement »), *πηκτίς* (« assemblage ») ou encore *πηκτός* (« solide »), tous trois dérivés de \**peh<sub>2</sub>ǵ-*, aurait fait émerger un radical synchronique *πηκ-* sur lequel on aurait secondairement formé *πήσσω* < \* *πηκ-γω*. Ce cas serait parallèle par exemple à

185) LAMBERTERIE 1993 : 145.

186) ATH. XII,47 (=534d) : Σκηνην μὲν γὰρ αὐτῷ Περσικὴν ἔπησσαν Ἐφέσιοι « les Ephésiens lui dressaient en effet une tente perse ».

187) PLAT. *Lois*. 817c : σκηνάς τε πήξαντας κατ' ἀγορὰν « dressant des tentes sur l'agora ».

celui de πέπτω (« cuire ») et πεπτικός (« digeste »), issus d'une dérivation inverse à partir du futur πέψω de πέσσω (<\*pek<sup>w</sup>-ye/o-) <sup>188</sup>. Pareil phénomène, s'il est possible, n'es pas prouvé.

En l'état actuel de nos connaissances, ils nous semble impossible d'affirmer avec certitude, comme le fait Maria Porzio Gernia, que *pāx* provient d'une racine sourde signifiant « accorder » ou « unir », distincte de celle de *pangō* et πήγνυμι. Cette bipartition du dossier, bien qu'envisageable, conduit en effet à trouver des solutions *ad hoc*, qui ont un coût épistémologique certain, pour expliquer L. *pignus* et G. πήσσω et πάσσαλος.

#### 2.4.5. Conclusions de l'enquête étymologique

La question de la ou des racines indo-européennes à l'origine de *pāx* et de *pangō* es, en l'état actuel de nos connaissances, impossible à trancher avec certitude. La solution la moins coûteuse épistémologiquement reste de poser une racine alternante \*peh<sub>2</sub>k̄-/\*peh<sub>2</sub>ǵ-. Son sens originel serait donc « fixer », aussi bien en « enfonçant » des attaches (G. πήγνυμι et πήσσω, L. *pangō* et *pāgus*, Véd. *pajrá-*) qu'en « reliant » par des nœuds (V.h.all. *fuogen*, G. πάγη, Skr. *Pāśaḥ*). Ce n'est que secondairement que certaines langues (les langues italiques et peut-être germaniques ; en tout cas pas le grec) auraient adopté une distinction sémantique entre les formes sourdes et les formes sonores.

Sur cette question, il ne nous semble guère possible de proposer mieux. Cela ne signifie pas pour autant que l'enquête soit vaine : des éléments pertinents du point de vue des innovations sémantiques qui ont eu lieu peuvent désormais être avancés. Un fait propre au domaine italique frappe tout d'abord : les formes qui y sont en synchronie les plus proches de *pax*, c'est-à-dire les formes à radical sourd, présentent systématiquement un sens social,

---

188) SIHLER 1995 : 193.

exprimant un type particulier de rapport entre des entités. L. *pax* « accord », L. *paciscor* « conclure un accord », U. *pacor* et O. *pacris* « bienveillant » reposent sur une spécialisation sémantique plus abstraite que Got. *fagra* « harmonieux » ou encore Skr. *pāśaḥ* « la chaîne, le nœud ». Cette différence est particulièrement criante entre les domaines sabellique et germanique, qui sont les deux seuls à attester un dérivé en liquide, respectivement \**pak-ri-* et \**pak-ro-*. Une pierre de plus dans le jardins de celles et ceux qui affirment encore que le latin, langue de paysan et de soldat, n'aurait accompli que tardivement, avec Cicéron, sa « conquête de l'abstrait »<sup>189</sup>.

Cette spécialisation première de la famille synchronique de *pāx* en Italie se redouble par ailleurs d'une seconde spécialisation dans le domaine religieux, faisant de cet « accord » social un « accord divin » en particulier. Cette « sacralisation » de \**pāk-* et \**pāk-ri-* a parfois été considérée comme touchant uniquement la moitié nord de l'Italie, c'est-à-dire le latin, l'ombrien et les dialectes nord-osques, mais pas l'osque du sud<sup>190</sup>. Les attestations religieuses de \**pāk-ri-* en osque sont en effet concentrées dans la région des Abruzzes (chez les Marrucins, les Frentans, les Pélignens)<sup>191</sup>. Même s'il s'agit d'un argument *e silentio*, l'absence de \**pāk-ri-* par exemple dans les inscriptions de Rossano di Vaglio en Lucanie est notable. Il est donc probable que nous soyons face à un phénomène aréal, une tradition formulaire et/ou épigraphique locale plutôt qu'un héritage proto-italique.

Ainsi, quand bien même *pax* proviendrait lointainement d'une racine \**peh<sub>2</sub>k-* signifiant « unir, relier » (comme le propose Maria Luisa Porzio Gernia), il est clair qu'en Italie son sens s'est depuis longtemps spécialisé dans une direction sociale (et rapidement religieuse) au moment où nous rencontrons ce

189) L'expression, célèbre, est de MAROUZEAU 1949, cité par DAUDE 2002 : 226.

190) PORZIO GERNIA 2004 : 13 *sqq.*

191) Textes réunis en annexe 4 et commentés au chapitre 7.



terme dans les textes qui nous sont parvenus. C'est donc en partant de l'idée d'« accord » entre deux parties, et non pas de « réunion » de ce qui a été brisé que l'on doit le comprendre : plaquer un possible sens originel de la racine sur des usages religieux qui en ont dérivé depuis longtemps est une erreur méthodologique. De ce point de vue, l'enquête étymologique et l'enquête sémantique<sup>192</sup> tendent conjointement à prouver que, dans le domaine italique, c'est de l'idée d'« accord » qu'il faut partir pour expliquer *pax* et les termes qui y sont apparentés. Si Maria Porzio Gernia tient tant à l'idée de « réunion », c'est parce qu'elle voit dans l'ensemble des prières des Tables Eugubines une expiation de fautes humaines<sup>193</sup> et donc l'occasion de rétablir un lien qui a été brisé : *mutadis mutandis*, son analyse étymologique la ramène vers l'interprétation de *pax deum* en terme de rupture et de restauration, qui constitue la *communis opinio*.

On peut retenir en définitive l'existence d'une isoglosse germanique-sabellique (par opposition au latin) dans l'existence d'un dérivé en liquide \**pak-ri-* ou \**pak-ro-* signifiant « bien ordonné », ainsi que l'existence d'une isoglosse italique (par opposition au germanique) dans le degré d'abstraction pris par la racine. Ces conclusions peuvent être ainsi résumées :

	Germanique		Italique	
	Gotique	Sabellique	Latin	
Existence d'un dérivé en liquide ?	OUI		NON	
Evolution vers un sens abstrait et religieux	NON		OUI	

192) Cf. les conclusions de l'enquête sémantique au §2.3.4. pp.65 *sqq.*

193) PORZIO GERNIA 2004 : 38 & PORZIO GERNIA 2007 : 146. L'autrice hérite d'une indistinction épistémologique entre rituel lustratoire et expiatoire. Or la *lustratio* ne vise ni à Rome ni à Gubbio à réparer des fautes ou laver des souillures. Cf. *supra* p.24 et notes 29 et 30.

## Chapitre 3 : le latin *pax* en contexte religieux

On aperçoit déjà à quel point l'histoire des spécialisations sémantiques de *pax* jusqu'à ses usages religieux est complexe, et combien la *communis opinio*<sup>194</sup> ne peut être qu'exagérément simplificatrice. Il est temps maintenant d'établir un corpus aussi exhaustif que possible des occurrences de *pax* en contexte religieux (3.1.) afin d'étudier les contextes dans lesquels elle est réclamée (3.2.) ainsi que le réseau sémantique et symbolique dans lequel elle s'inscrit (3.3.). L'épiclèse *pacifer*, dont le sens est difficile à établir, sera également commentée en appendice (3.4.).

### 3.1. Constitution d'un corpus

#### 3.1.1. Corpus littéraire

Le premier mouvement de la constitution d'un corpus littéraire large sur *pax deum* consiste en une recherche systématique des occurrences de ce syntagme (avec ses différentes formes flexionnelles, ses variations morphologiques plus ou moins archaïsantes, et des interpolations possibles d'autres lexèmes entre les deux mots) sur la base de donnée Brepols (LLT-A). Le résultat a le mérite d'être net : la notion n'est, telle quelle, citée que dix-neuf fois dans ce qui nous est parvenu de la littérature latine non-chrétienne. Les variantes formelles se répartissent comme suit :

- *pax deum* : 15 occ. dont 13 chez Tite-Live
- *pax diuom* : 2 occ.
- *pax diuum* : 1 occ.

---

194) Cf. §1.1. pp.15 sqq.

- *pax deorum* : 1 occ.
- *pax ueniaque deorum dearumque* : 1 occ. (chez Tite-Live)

Or ces vingt occurrences sont, à peu de choses près, les seules à être évoquées (et encore, rarement exhaustivement) dans la littérature consacrée à *pax deum*. On ne saurait donc surestimer la valeur et les conséquences de cette remarque sans appel de Suzan Satterfield : « The term *pax deum* is commonplace in modern scholarship but surprisingly rare in ancient literature »<sup>195</sup>. Cette seule observation pourrait suffire à révoquer en doute les certitudes communes : leur élaboration repose sur des passages bien trop rares et surtout bien trop homogènes, issus de *L'Histoire romaine* aux deux tiers.

Fort heureusement, ce corpus primaire peut être largement étendu au moyen d'une recherche (suivie d'un tri qualitatif) portant sur :

- *pax* au voisinage d'un possessif : 20 occ.
- *pax* au voisinage d'un démonstratif au génitif : 3 occ.
- *pax* au voisinage d'un théonyme : 6 occ.
- *pax* au voisinage d'autres termes religieux qui nous ont semblé pertinents, comme *uenia* et/ou *prex* ou *precor* : 9 occ.

À quoi nous avons encore ajouté 11 occurrences de *pax* en contexte religieux, rencontrées par hasard au fil des lectures, portant ainsi le total des extraits étudiés à 69 : tous figurent en annexe 1 à la fin de ce travail.

Deux remarques doivent cependant être faites quant à la nature de ce corpus littéraire. Premièrement, il ne comprend pas uniquement des occurrences en contexte religieux, mais également quelques textes servant de point de comparaison :

---

195) SATTERFIELD 2016 : 165.

- les occurrences 1,47-52 qui jouent de l'ambiguïté entre les sens religieux et profanes de *pax*<sup>196</sup> ;
- les occurrences 1,53-69 qui concernent la locution *pace tua dixerim (uel sim.)* appliquée à des mortels. Celle-ci nous intéresse dans la mesure où elle est susceptible d'application religieuse (*pace dixerim deum*).<sup>197</sup>

Ainsi, sur les 69 extraits retenus, seuls 46 sont à proprement parler en contexte religieux. Deuxièmement, ce corpus ne saurait prétendre à l'exhaustivité : il existe probablement d'autres passages pertinents que la recherche par co-attestation de termes dans la base Brepols (LLT-A) n'a pas permis d'identifier. Le seul moyen sûr de n'en manquer aucun aurait été de trier une à une les milliers d'occurrences de *pax* en écartant celles dont le contexte n'est ni religieux, ni pertinent pour l'étude de la religion. Mais le bénéfice de ce travail titanesque aurait peut-être été modéré. Le corpus étendu des 69 occurrences présentées en annexe 1 forme une matière suffisante pour mener une étude complète, et à ce jour inédite, sur la valeur religieuse du lexème *pax* à Rome.

### 3.1.2. Corpus épigraphique

L'établissement d'un corpus épigraphique exhaustif pose lui aussi un problème de taille : il impliquerait de passer en revue les 14 000 inscriptions<sup>198</sup> comportant le lexème *pax* pour isoler celles, visiblement rares, dont le contexte est religieux. À ce travail considérable, nous avons préféré une approche par sondages. Grâce aux *indices* du *CIL I*<sup>2</sup> et à l'*Epigraphic Database Rome*, nous avons prélevé dix inscriptions religieuses relativement lisibles, circonscrites à

---

196) Notre analyse de certains passages a évolué en cours de travail, alors qu'il n'était plus possible de modifier la numérotation des textes. L'occurrence 1,28 aurait ainsi mérité en dernière analyse, d'être classé parmi ce sous-ensemble d'occurrence ambiguës. Cf. §3.3.1.(c) pp.101 *sqq.*

197) Cf. §3.3.5. pp.136 *sqq.*

198) Estimation établie via l'interrogation de l'Epigraphik-Datenbank Clauss - Slaby.

l'Italie et à la ville de Rome. Elles figurent en annexe 2 à la fin de ce travail et se répartissent comme suit :

- 6 dédicaces à des divinités portant comme épithète le composé *paci-fer* « porteur de paix » : *CIL* VI,37 (*Apollini Pacifero*), *CIL* X,5385 (*Herculi Pacifero* traduit par *Ἡρακλῆ θαλλοφόρω*), *CIL* IX,5060 ([*M*]arti *Pacife[ro]*) et *AE* 1981,134 (*Fortunae Paciferae*), *CIL* VI,570\* et 575\* (*Mineruae Paciferae*). Les deux premières font explicitement référence à l'acquittement d'un vœu. Le sens de *pax* dans le composé *pacifer* (accord divin ou état de non-belligérance entre les hommes?) est à discuter<sup>199</sup>.
- 2 dédicaces d'époque républicaine à Héraclès (la seconde extrêmement mutilée), offertes après paiement de la *decuma* et demandant la « paix » du dieu : *CIL* I<sup>2</sup>,632 (*tua pace*) et *CIL* I<sup>2</sup>,1805 (*pacem petit*).
- 2 inscriptions plus ambiguës, qui ont un contenu religieux mais où *pax* a probablement un sens profane : *AE* 1897,82 (*tu pacem / Phoebae dedisti*) et *AE* 1996,370 (*pacem stabilitam et uiride[m revocet]*).

Ces dix inscriptions mises bout à bout ne constituent nullement un corpus cohérent ou exhaustif, mais seulement un utile point de comparaison auquel confronter les conclusions tirées des sources littéraires.

### 3.2. Contextes narratifs : quand demande-t-on la « paix des dieux » ?

La *communis opinio* autour de *pax deum* pose un lien très fort entre cette notion et des situations de crise violente caractérisées par l'apparition de prodiges. Le schéma chronologique récurrent serait alors le suivant : faute humaine → colère divine → prodiges → rituel pour la *pax deum*.

De fait, certains passages, issus majoritairement de Tite-Live, se prêtent bien à cette lecture (3.2.1.). Ils sont cependant largement contrebalancés par d'autres, égaux en dignité et supérieurs en diversité, qui donnent une image bien plus quotidienne de *pax* (3.2.2.) : dans ces derniers, la requête de la paix

---

199) Cf. l'appendice sur *pacifer*, §3.4. pp.140 sqq.

semble bien être le fonctionnement normal de l'adresse au dieu, en dehors de toute faute réelle ou supposée, et en l'absence de tout prodige.

### 3.2.1. *Pax deum* : concept de crise ?

#### a/ Dans l'*Histoire romaine*

Certains passages de Tite-Live illustrent bien le consensus que nous avons exposé autour de *pax deum* : ce sont, de fait, ceux qui ont servi à son élaboration. C'est le cas notamment dans le début du livre III de l'*Histoire Romaine*, qui relate une double crise militaire (défaites face aux Èques et aux Volsques) et religieuse (accumulation de *prodigia*) :

**1,9-11 = LIV. III,5-8 :**

(5,14) *Vt Romam reditum est et iustitium remissum {est}, caelum uisum est ardere plurimo igni, portentaque alia aut obseruata oculis aut uanas exterritis ostentauere species. His aduertendis terroribus in triduum feriae indictae, per quas omnia delubra pacem deum exposcentium uirorum mulierumque turba implebantur. (...)*

(6,2) *Graue tempus et forte annus pestilens erat urbi agrisque, nec hominibus magis quam pecori. (...)*

(7,7) *Inopsque senatus auxilii humani ad deos populum ac uota uertit : iussi cum coniugibus ac liberis supplicatum ire pacemque exposcere deum.* (7,8) *Ad id quod sua quemque mala cogebant auctoritate publica euocati omnia delubra implent ; stratae passim matres, crinibus templa uerrentes, ueniam irarum caelestium finemque pesti exposcunt.*

(8,1) *Inde paulatim, seu pace deum impetrata seu grauiore tempore anni iam circumfacto, defuncta morbis corpora salubriora esse incipere.*

Quand [l'armée] revint à Rome et que les tribunaux reprirent leur activité, on vit le ciel briller d'un feu multiple, et d'autres prodiges ou bien s'offrirent réellement aux regards, ou bien se firent voir de trompeuses images aux esprits terrifiés. Comme il fallait détourner ces craintes, on ordonna trois jours de fête

durant lesquels une foule d'hommes et de femmes réclamant l'approbation des dieux emplissait l'ensemble des lieux sacrés.  
(...)

Le temps était lourd et justement c'était une année de peste dans la ville comme à la campagne, aussi bien pour les hommes que pour les troupeaux. (...)

Le sénat dépourvu de tout secours humain orienta le peuple et ses vœux vers les dieux : on ordonna aux citoyens d'aller avec femme et enfants supplier et réclamer la faveur des dieux. Ainsi sommés par l'autorité publique de faire ce à quoi leurs propres maux les poussaient, ils emplissent l'ensemble des lieux sacrés. De toutes part, des matrones prosternées, balayant les temples de leurs cheveux, réclament la rémission des colères célestes et la fin de l'épidémie.

À partir de là, peu à peu, soit que l'approbation des dieux ait été obtenue, soit que la saison la plus rude de l'année se fut terminée, les corps réchappés de la maladie commencèrent à guérir.

La présence de trois occurrences de *pax deum* en aussi peu de lignes ne saurait être fortuite : il n'existe aucun autre passage de la littérature latine où cette expression se trouve ainsi martelée. Elle coïncide avec une situation très troublée à Rome : les batailles qui précèdent ont fait dix mille morts<sup>200</sup> selon Valerius Antias (auquel se réfère Tite-Live) et un consul y a été blessé ; le ciel s'est enflammé (*caelum ardere*, « a prodigy of a recognized and commonly reported type » selon Robert M. Ogilvie<sup>201</sup>) ; une épidémie a éclaté, que l'auteur, lorsqu'il coordonne *finem pesti* à *ueniam irarum caelestium*, assimile explicitement à une manifestation de colère divine. Suite à quoi le sénat juge nécessaire de réclamer (*exposcere*) pour peut-être obtenir (*impetrare*) la *pax deum*.

---

200) LIV. III,5,13. Aucune fiabilité numérique n'est à attribuer *a priori* à ce chiffre : il illustre en revanche ce qu'est, aux yeux de Tite-Live, la gravité de la situation dans laquelle il juge bon de mentionner la *pax deum*.

201) OGILVIE 1965 : 403.

On retrouve bien ici une partie du schéma attendu : colère → prodiges → rituels pour la *pax deum*. Manque seulement – et cela est crucial – la notion de « faute » supposément à l'origine de la colère divine. Est-elle absente, ou seulement sous-entendue ? L'emploi du substantif *uenia*, couramment traduit par « pardon » pourrait impliquer que quelque chose est à pardonner – donc une faute. Mais lorsque *uenia* a le sens de « pardon », son génitif adnominal dénote en principe la faute commise<sup>202</sup>. Ici, le syntagme *uenia irarum celestium* interdit le sens de « pardon » : on ne guère comprendre qu'« adoucissement » ou « rémission des colères célestes ». L'association de *pax* et *uenia* est fréquente dans la littérature latine, mais ne signifie pas forcément qu'une impiété a été commise<sup>203</sup>.

Ce passage, s'il est le plus emblématique de tous, n'est en tout cas pas isolé. D'autres passages de Tite-Live font également intervenir *pax deum* dans un contexte de crise marqué par des prodiges : 1,12 = LIV. IV,30,9 (sécheresse, épidémie) ; 1,16 = LIV. VII,2,1-3 (épidémie) ; 1,18 = LIV. XXIV,11,1 (deuxième guerre punique, longue série de prodiges) ; 1,19 = LIV. XXVII,23,4 (*idem*) ; 1,22 = LIV. XLII,2,3 (série de prodiges). Ils ont servi de socle à l'élaboration de la *communis opinio* exposée au premier chapitre<sup>204</sup>.

## **b/ Dans la comédie**

Un unique extrait de Plaute (sur les six passages où il emploie *pax* en un sens religieux) répond également assez bien à ce même schéma (colère → prodiges → rituels pour la *pax deum*).

---

202) Par exemple *errati ueniam impetrare* « obtenir le pardon d'une erreur » (Cic. *Lig.* 1,1.).

203) Cf. §3.3.4. pp.125 *sqq.*

204) Cf. §1.1. pp.15 *sqq.*



**1,27 = PL. Curc. 260-272 :**

CA. *Hac nocte in somnis uisus sum uiderier* [260]  
*procul sedere longe a me Aesculapium ;*  
*neque eum ad adire neque me magni pendere*  
*uisumst.(...)*

CO. *Hoc animum aduerte ; pacem ab Aesculapio* [270]  
*petas, ne forte tibi euenat magnum malum,*  
*quod in quiete tibi portentumst.*

CA. *Bene facis ;*  
*ibo atque orabo.*

« CAPPADOX : Cette nuit, dans mes songes, il m'a semblé voir Esculape assis bien loin de moi : il n'a pas daigné s'approcher de moi, ni faire grand cas de ma personne. (...)

LE CUISINIER : Fais bien attention à ce que je vais te dire : demande à Esculape son approbation, de peur que ne t'arrive ce grand malheur qui t'a été annoncé pendant ton repos.

CAPPADOX : Merci bien ! Je vais aller prier ! »

Il faut ici garder à l'esprit que ce qui advient dans les songes (*in somnis*) est du ressort des prodiges<sup>205</sup>. Et le prodige narré par Cappadox témoigne effectivement d'une colère divine : le retrait physique d'Esculape (*procul sedere longe a me Aesculapium*) est le signe de son hostilité, laquelle rend probable la survenue d'un malheur (*magnum malum*) que seule la requête de sa « paix » (*pacem petas*) pourra conjurer. C'est donc bien d'une situation d'exception qu'il s'agit ici, même si, de par la nature même du texte, elle n'a pas de répercussion publique comme les crises qui rythment le récit livien.

---

205) Cic. *Diu.* I,20. Voir par exemple le songe d'Hannibal en 219/218 (Cic. *Diu.* I,49, Liv. XXI,22,6-9, VAL.-MAX. I,7, ext.1) et son commentaire chez ENGELS 2007 : 421-425.

### 3.2.2. *Pax deum* : concept quotidien ?

#### a/ Dans la comédie

D'autres passages, au contraire, font signe vers un emploi pour ainsi dire « paisible » de *pax* en contexte religieux : c'est-à-dire des contextes plus ordinaires, normaux, où n'intervient nul prodige, catastrophe ou faute humaine réelle ou soupçonnée. C'est souvent le cas dans des scènes de la vie quotidienne dépeintes par Plaute. Ainsi dans le *Poenulus* :

**1,1 = PL. *Poen.* 252-254 :**

*Sed hoc nunc responde / mihi : sunt hic omnia, / quae ad deum  
pacem oportet adesse.*

Mais maintenant réponds-moi : avons nous là tout ce qu'il convient pour prendre part à l'approbation des dieux ?

Les deux esclaves, Adelphasie et Antérestile, sont ici en route pour le temple de Vénus, où l'on célèbre ce jour là son culte ; en chemin, elles parlent des heures passées le matin même à leurs ablutions et à leur maquillage. Le scrupule religieux (*sunt hic omnia quae oportet...?*) se double donc d'un sous-entendu coquet, voire érotique, puisque *hic* peut renvoyer par anaphore aux toilettes des courtisanes. Toujours est-il que le contexte religieux où l'on sollicite la « paix des dieux » est une fête religieuse comme le calendrier romain en comporte des dizaines : il s'agit d'un fonctionnement tout à fait ordinaire de la religion romaine, et rien ici ne permet de soupçonner une faute humaine, une colère divine, une rupture de la paix des dieux, ou l'expiation de prodiges. Un tel passage contredit totalement ce qui s'écrit généralement sur *pax deum*, et c'est aussi pourquoi il est rarement cité à ce propos.

Il n'est pourtant pas isolé : la sollicitation de la *pax Iouis* par Amphytrion<sup>206</sup> intervient certes dans un moment exceptionnel, mais c'est un moment de célébration, et non d'expiation : réalisant qu'Alcmène a donné

---

206) Annexe 1,30 = PL. *Amp.* 1127.

naissance au fils de Jupiter, le personnage éponyme se réjouit finalement de l'aventure qui lui est arrivée et rend grâce au dieu souverain en demandant sa « paix » (*ut pacem Iouis expetam*). Là encore, aucune menace de rupture de l'équilibre entre les hommes et les dieux ne plane sur la scène, et nulle faute humaine n'est évoquée. De même encore dans la prière de remerciement de Charmide à Neptune<sup>207</sup> : il existe certes une menace latente de la colère divine (tempêtes, naufrages...), mais elle est justement écartée par la parole humaine. La « paix » du dieu apparaît alors comme le non-déchaînement de sa puissance : elle n'entre pas dans un cycle constitué de fautes, de prodiges, de ruptures, et de rétablissements expiatoires.

La supplique des esclaves réfugiées auprès de l'autel de Vénus<sup>208</sup> et la prière de Dorippa à Apollon<sup>209</sup>, qui seront commentées plus loin, font également intervenir *pax* dans un contexte propitiatoire et ne semblent pas impliquer de situation de crise où l'orant devrait réparer un quelconque tort commis envers la divinité, ni restaurer son lien perdu avec elle.

### **b/ Dans l'Histoire romaine**

Le genre comique n'est cependant pas le seul à donner cette image non catastrophiste de *pax*. Plusieurs passages de l'*Histoire Romaine* de Tite-Live en font également un enjeu du fonctionnement normal de la religion. C'est le cas quand Appius Claudius Crassus tente de d'empêcher l'ouverture du consulat aux plébéiens, en en pointant les conséquences religieuses (424 av. J.-C.) :

**1,15 = Liv. VI,41,9-10 :**

*Nunc nos, tamquam iam nihil pace deorum opus sit, omnes caerimonias polluimus. Volgo ergo pontifices, augures, sacrificuli reges creentur ; cuilibet apicem Dialem, dummodo homo sit*

---

207) Annexe 1,26 = PL. Trin. 837.

208) Annexe 1,25 = PL. Rud. 694-701, commenté au §3.3.2.(f) pp.117 sqq.

209) Annexe 1,28-29 = PL. Merc. 678-680, commenté au §3.3.1.(c) pp.101 sqq.

*imponamus ; tradamus ancilia, penetralia, deos deorumque curam, quibus nefas est ; (10) non leges auspicato ferantur; non magistratus creentur ; nec centuriatis nec curiatis comitiis patres auctores fiant.*

Et maintenant, nous, comme s'il n'y avait plus besoin de l'approbation des dieux, nous souillons toutes les cérémonies. Choisissons donc parmi la foule les pontifes, les augures, les rois des sacrifices ! Faisons porter à n'importe qui, pourvu que ce soit un homme, l'aigrette du *flamen Dialis* ! Confions les anciles, les sanctuaires, les dieux et le culte des dieux à des mains impies ! Que les lois soient votées et les magistrats élus sans l'accord des auspices ! Que les sénateurs ne soient plus garants des comices centuriates et curiates !

En recourant à l'hyperbole et à l'ironie pour discréditer le projet de loi adverse, Appius Claudius Crassus (sous la plume de Tite-Live) nous renseigne sur ce qu'il associe à la *pax deum* : rien de moins que l'ensemble des cérémonies religieuses (*omnes caerimonias*) qui en sont garantes, depuis le culte des dieux (*deorum curam*) jusqu'à la prise d'auspices en contexte législatif (*leges auspicato*).

D'autres passages sont plus spécifiques, et montrent notamment que la « paix des dieux » est à demander de manière tout à fait régulière lorsque l'on sacrifie avant d'aller au combat. C'est ce que font le dictateur Aulus Cornelius Cossus avant sa victoire sur les Èques et les Volsques (385 av. J.-C.)<sup>210</sup>, et, avec bien moins de succès, le tribun militaire Sulpicius avant la terrible défaite de l'Allia (390 av. J.-C.) :

**1,13 = Liv. VI,1,12 :**

*Quidam, quod postridie Idus Quintiles non litasset Sulpicius tribunus militum neque inuenta pace deum post diem tertium obiectus hosti exercitus Romanus esset, etiam postridie Idus rebus diuinis supersederi iussum.*

---

210) Annexe 1,14 = Liv. VI,12,7.

Comme c'était le lendemain des Ides de juillet que le sacrifice du tribun militaire Sulpicius n'avait pas été accepté par les dieux, et comme l'armée romaine avait ainsi été menée au devant de l'ennemi trois jours plus tard, sans que l'approbation des dieux ait été obtenue, il fut décidé qu'on s'abstiendrait de tout acte religieux au lendemain des ides.

Ce texte sert d'étiologie à la présence de *dies atri* dans le calendrier religieux romain. Mais incidemment, il nous apprend qu'il est normal de demander la *pax deum*, l'« approbation des dieux », avant d'aller à la bataille. La requête de la *pax* n'est en rien piaculaire dans de pareils contextes : elle ne vise pas à racheter une faute ni à neutraliser la menace contenue dans des prodiges, mais seulement à s'assurer de manière préventive que l'on a les dieux dans son camp. Contre l'évidence même du texte livien, l'un de ses commentateurs les plus aguerris en vient à faire ce contresens lorsqu'il commente le premier passage : « the common phrase *pax deorum* refers to a bargain reached with the gods whereby they should do no harm ; it could be achieved by sacrifice or other rites of expiation » écrit Stephen P. Oakley<sup>211</sup>, alors même que le texte qu'il a sous les yeux prouve que le contexte de *pax deum* n'est pas toujours celui d'un rituel expiatoire.

L'épisode fameux de la défaite de l'Allia tel que raconté ici par Tite-Live est pour nous riche d'enseignements. D'une certaine façon, il lie bel et bien la notion de *pax deum* à l'idée de faute humaine, mais dans une perspective chronologiquement inverse à celle du schéma attendu. La faute ne se situe pas en amont du rituel (elle n'est pas ce qui provoque la requête de la paix afin de rétablir le lien brisé avec la divinité) ; elle se situe en aval, dans le fait d'aller au combat même si l'accord n'a pas été obtenu. Du point de vue de la psychologie religieuse, cela n'est pas négligeable. Le ritualisme des Romains est certes hanté par l'idée de faute, mais cette faute n'est pas tant réelle que

---

211) OAKLEY 1997 : 398 (=LIV. VI,1).

potentielle : elle est justement négociée et congédiée par la forme du rite lui-même<sup>212</sup>.

### c/ Dans l'épigraphie des Abruzzes

Deux inscriptions, provenant l'une du territoire des Sabins, l'autre de celui des Vestins, sollicitent la *pax* d'Hercule dans un contexte rituel tout à fait régulier. La première se trouve sur un autel de pierre de Rieti (nord est du Latium, proche des Abruzzes), daté de la fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ; elle est rédigée en hexamètres dans un style particulièrement recherché, voire alambiqué<sup>213</sup> :

**2,1 = CIL I<sup>2</sup>,632 :**

SANCTE,

[de] DECUMA VICTOR TIBEI LUCIUS MUNIUS DONUM

[m]ORIBUS ANTIQUEIS PRO USURA, HOC DARE SESE

[vis]UM ANIMO SUO PERFECIT TUA PACE ROGANS TE

[co]GĒNDEI DISSOLVENDEI TU UT FACILIA FAXSEI[s],

[pe]RFICIAS DECUMAM UT FACIAT VERAЕ RATION[is]

[pro]QUE HOC ATQUE ALIĒIS DONIS DES DIGNA MEREN[ti].

Ô inviolable,

Avec l'argent de la dîme, Lucius Munius, vainqueur<sup>214</sup>, a accompli ce qu'il a vu dans son esprit : qu'il te faisait ce don, selon l'antique coutume, pour les bénéfices<sup>215</sup>. Ce faisant il te demande, par ton approbation, de lui rendre facile la collecte et

---

212) GUITTARD 1981 (p.20) : « La perfection du code suffit presque à écarter la possibilité d'un délit ». On pense aussi à la formule ombrienne *pusi neip heritu* – « que cela soit comme non voulu » dans la prière à Jupiter (annexe 3,1-3) annulant en quelque sorte avant même leur expiation, les manquements justifiant le *piaculum*.

213) MASSARO 1992 (p.55) voit dans ces contorsions syntaxiques le reflet de la difficulté de l'auteur, quoique visiblement très lettré, à s'approprier le « nuovo strumento metrico che si volle sceliere », c'est-à-dire l'hexamètre d'inspiration grecque.

214) *SI* 18 (p.66) souligne que la présence d'une première invocation *sancte* rend improbable l'interprétation de *uictor* comme vocatif : *uictor* qualifierait bien plutôt au nominatif Lucius Munius qui revient, les poches pleines, d'une affaire juteuse. Qu'il s'agisse néanmoins d'une épithète volontiers appliquée à Hercule ne saurait être une coïncidence : cette inscription s'emploie justement à tisser des parallèles entre son dédicant et son dédicataire qui tous deux, à leur manière, sont des collecteurs d'argent. Cf. *infra* et note 220.

l'acquittement des dettes. Puisses-tu accomplir qu'il obtienne la dîme d'un vrai compte, et puisses-tu donner, en échange de ceci et d'autres dons, de dignes bienfait à un homme qui les mérite.

La seconde figure sur un cippe de pierre en réemploi dans une église de Bazzano (L'Aquila), daté de la première moitié du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. ; le style en est un peu plus simple<sup>216</sup> mais l'objet est gravement mutilé, ce qui complique la lecture. La traduction que nous donnons repose sur l'hypothèse qu'il manque peu de mots sur la partie mutilée du cippe, et ne saurait être considérée comme certaine :

2,2 = *CIL* I<sup>2</sup>,1805 :

[? hoc l]IBET̄ D̄ON[um]

[--- d]EDIT . L(ucius) . AUFIDI(us) . D(ecimi)

[f(ilius) --- de]CUMA . FACTA

[--- hercol]I MER(eto) . ITERUM

[---] TE . ORAT . TU . ES

[--- ? sanctus] DEUS . QUEI . TOU

[---] PACEM . PETIT

[---] ADIOUTA

Lucius Aufidius, fils de Decimus, après offrande de la dîme, a encore offert de bon gré ce don à Hercule, comme il se doit. [...] Il te fait cette prière, « tu es le dieu inviolable », lui qui demande ton approbation [...]. Viens lui en aide !

Ces deux inscriptions sont des variantes littéraires sur un même formulaire de dédicace à Hercule suite à l'offrande de la dîme, bien attesté en Italie aux II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.<sup>217</sup> : *donum dedit decuma facta*. L'offrande d'un dixième des

---

215) ANDREAU 1987 comprend *donum pro usura* en un sens très technique : un don « correspondant à l'intérêt qui serait payé sur le montant de cette dîme si elle était prêtée à intérêt » (p.690). Cette interprétation pose d'inutiles complexités. Nous comprenons plus simplement « pour les bénéfiques », sans trop savoir s'il s'agit de ceux passés (dont il reverse justement une partie au dieu) ou de ceux à venir (dont il demande la faveur au dieu).

216) Quoique moins élaborée que la précédente (en tout cas non versifiée), cette inscription témoigne d'une indéniable recherche littéraire. Le changement d'énonciation à la 1.5, avec l'ajout d'une prière au discours direct, tranche notamment avec le formulaire de dédicace standard du type DIEU<sup>-dat.</sup> DÉDICANT<sup>-nom.</sup> *libens merito donum dedit*. Cf. DUPRAZ 2010 : « L'auteur d'une inscription aussi recherchée devait appartenir aux élites locales » (p. 212).

217) *CIL* I,1482 1531 ; 1698 ; 2645 ; 3284.

biens à Hercule est une pratique connue à Rome, à l'Ara Maxima du Forum Boarium. Le mythe des bœufs de Geryon lui sert d'étiologie courante, et il semble en effet que cela soit primitivement une pratique pastorale, avant son extension aux fruits du commerce et au butin de campagnes militaires<sup>218</sup>. Dans les Abruzzes, dont proviennent nos deux inscriptions, les sanctuaires d'Hercule où l'on offrait vraisemblablement la *decuma* sont répartis le long des pistes de transhumances<sup>219</sup> : c'est le signe là encore de l'origine pastorale de cette pratique religieuse. Là-bas comme à Rome, c'est une habitude qui s'est secondairement étendue aux pratiques mercantiles et financières : Lucius Munius n'est en effet pas un marchand comme on l'a souvent dit, mais bien un *coactor*, un encaisseur de dettes<sup>220</sup> (l.5 : *cogendei*). À ce titre il espère très spirituellement, en échange de la *decuma* qu'il donne (l.2), en recevoir une autre (l.6) grâce aux intérêts de l'argent qu'il encaisse au quotidien, et tisse ainsi un parallèle entre le dieu et lui. Cette comparaison ingénieuse entre la dîme d'Hercule et les opérations financières n'est du reste pas totalement isolée : nous savons qu'une pièce de Quintus Novius s'appelait justement *Hercules Coactor*, et présentait certainement le dieu sous les traits d'un collecteur qui vient chercher sa dette !

Toujours est-il que l'originalité de nos deux inscriptions, outre leur caractère littéraire, tient à l'ajout du mot *pax* au formulaire canonique de la dîme. La « paix » d'Hercule, c'est-à-dire la « bienveillance » avec laquelle il entendra les prières, l'« approbation » qu'il leur donnera, est ici requise au cours d'un rituel très courant, qui ne suppose aucune situation de crise ou colère divine, provoquée ou non par une faute humaine. Notons que la région

---

218) Sur l'offrande de la *decuma* et les sources antiques se rapportant à ce rituel (notamment Ps. AUR. VIC. *Orig.* VI,5-7 et MACR. III,6,11), voir DUMÉZIL 1974 [1966] : 436-438.

219) DUPRAZ 2010 : 142.

220) Nous suivons ici l'interprétation de ANDREAU 1987 : 690. *Pace SI* 18, p.66, où Lucius Munius est qualifié de *ricco mercante*. À propos du métier de *coactor argentarius*, voir ANDREAU 1987 : 139-167.



où se rencontre cette variante mentionnant la « paix » d'Hercule coïncide géographiquement avec la seule partie du domaine oscophone où est attesté l'adjectif PIt. \**pāk-ri*<sup>221</sup>. Il faut y voir non pas le fruit du hasard mais le reflet d'un phénomène aréal : le signe d'une tradition formulaire propre aux Abruzzes et à leurs environs.

### **3.3. Contextes lexicaux : termes et rituels associés à *pax deum***

Si *pax* a bien une place dans la mentalité religieuse des Romains, ça n'est donc pas uniquement dans les termes de référence de la *communis opinio*. Les passages étudiés ci-dessus montrent que le terme est employé par des auteurs aussi différents que Plaute et Tite-Live, autant dans des scènes religieuses quotidiennes que dans des moments de crise, et tant à des fins expiatoires que purement propitiatoires. Une étude plus détaillée doit donc être menée pour affiner notre compréhension de ce concept : dans quel réseau sémantique s'inscrit-il ? et dans quel réseau symbolique, c'est-à-dire en lien avec quelles catégories religieuses et à quels actes rituels ?

Les pages qui suivent étudieront ainsi les verbes régissant *pacem* dans notre corpus (3.3.1.), les mentions d'actes religieux plus ou moins spécifiques au voisinage de *pax* (3.3.2.), la nature de l'association entre les lexèmes *pax* et *ira* d'une part (3.3.3.), et *pax* et *uenia* d'autre part (3.3.4.), et pour finir la locution figée *pace dixerim deum* (3.3.5.).

---

221) Cf. les textes de l'annexe 4 et leur commentaire au chapitre 7.

### 3.3.1. Les verbes régissant *pacem*

#### a/ Tableau d'ensemble

L'accusatif COD représente une large majorité des emplois religieux de *pax* (les autres se répartissant essentiellement entre le nominatif, l'accusatif prépositionnel, l'ablatif libre et l'ablatif prépositionnel). On en compte une vingtaine d'occurrences, auxquelles peuvent être ajoutées des structures équivalentes : tournures passives (type *pax impetrata est*), ablatifs absolus (type *pace impetrata*) ou avec adjectifs verbaux (type *pacis exposcendae*). L'étude des verbes régissant *pacem* offre donc une approche intéressante du réseau sémantique dans lequel s'inscrit le terme, et donc de la manière dont les locuteurs se le représentent. Le tableau de la page suivante fournit les résultats de cette enquête.

Un premier constat s'impose : L. *pacem*, en contexte religieux du moins, n'est jamais l'objet de verbes dont le sémantisme serait « briser » (par exemple *frangere*) ou « rétablir » (par exemple *restituere*). L'emploi de semblables est unilatéralement le fait de la recherche scientifique contemporaine, et ne présente aucun point d'appui textuel. Il a fallu attendre 2014, soit 112 ans après la publication du manuel de Wissowa, pour que cette discordance soit mise en lumière<sup>222</sup> ; et les conséquences n'en sont pas encore tirées.

---

222) SATTERFIELD 2015 : 432-434.

**Les verbes régissant *pacem* dans les annexes 1 et 2**

	<b>Verbe</b>	<b>Nombre d'occ.</b>	<b>Références des passages</b>
« donner »	<i>dare</i>	1	1,28 = PL. <i>Merc.</i> 678 <sup>223</sup>
« approcher »	<i>adire</i>	1	1,2 = LUCR. V,1129
« demander », « chercher à obtenir »	<i>petere</i>	7	1,22 = LIV. XLII,2,3 1,24 = ENN., <i>trag.</i> 55 (JOCELYN) 1,27 = PL. <i>Curc.</i> 270 1,33 = CIC. <i>Rab.</i> 5 1,34 = CIC. <i>Font.</i> 30 1,39 = VERG. <i>G.</i> IV,535 2,2 = <i>CIL</i> I <sup>2</sup> ,1805
	<i>expetere</i>	1	1,30 = PL. <i>Amp.</i> 1127
	<i>exquirere</i>	1	1,36 = VERG. <i>Én.</i> IV,56-57
	<i>exposcere</i>	6	1,9 = LIV. III,5,14 1,10 = LIV. III,7,7 1,12 = LIV. IV,30,10 1,16 = LIV. VII,2,2 1,45 = LIV. I,16,3 1,36 = VERG. <i>Én.</i> III,261
	<i>rogare</i>	1	1,52 = OV. <i>Am.</i> I,2,21
« prier pour obtenir »	<i>orare</i>	2	1,14 = LIV. VI,12,7 1,5 = SERV. <i>Én.</i> X,31
	<i>exorare</i>	2	1,6 = SERV. <i>Én.</i> X,31 1,3 = VERG. <i>Én.</i> III,369
	<i>precari</i>	2	1,41 = GRAT. 437 1,21 = LIV. XXXIX,10,5
« obtenir »	<i>impetrare</i>	4	1,8 = GRAT. 407 1,11 = LIV. III,8,1 1,19 = LIV. XXVII,23,4 1,53 = LIV. XXXVII,45,7
	<i>inuenire</i>	1	1,13 = LIV. VI,1,12

223) Sur cette occurrence problématique, voir §3.3.1.(c) pp.101 *sqq.*

Ce que l'on remarque en revanche, c'est l'omniprésence des verbes exprimant une requête (*petere, expetere, exquirere, exposcere, postulare, rogare, orare, exorare, precari*). La « paix des dieux » est donc avant tout quelque chose qui se « demande », et éventuellement qui s'« obtient » (*impetrare, inuenire*) mais certainement pas qui se « brise » ni ne se « répare ». L'usage vient donc largement confirmer deux points que l'enquête linguistique avait esquissés<sup>224</sup>. Premièrement, comme nom-racine, *pax* est primitivement un *nomen actionis*, et cela est sensible dans les usages religieux de ce lexème. Il s'agit d'un acte que l'on espère obtenir de la divinité : son adhésion active<sup>225</sup>. Deuxièmement, envisager le don de la paix comme « réunion » de ce qui a été brisé est un sens bien trop matériel que le latin et le sabellique ne connaissent pas<sup>226</sup>. Il faut comprendre la *pax* comme un acte social entre deux entités : l'« accord » de l'une demandé par l'autre. Ce n'est que dans des usages non-religieux que *pax* a pris le sens résultatif d'« état de non-belligérance », produit par l'accord donné, et effectivement susceptible de ruptures.

### **b/ *Precari* et *quaerere* : complémentarité de deux familles lexicales**

Tous ces verbes de requête ne sont pas équivalents, la synonymie absolue étant de toute manière un non-sens linguistique. Cela ne signifie pas pour autant que l'on puisse identifier une nuance sémantique stable et distincte pour chacun : des critères stylistiques entrent également en jeu (l'usage massif de *exposcere pacem* est ainsi un stylème presque exclusivement livien). Mais des lignes de partage peuvent néanmoins être tracées. Certains

---

224) Cf. §2.3. pp.53 *sqq.* (sémantique) et §2.4. pp.65 *sqq.* (étymologie).

225) La même idée active d'« assentiment » se retrouve dans *numen*, formé sur la racine \**neu-* « faire un signe de tête ».

226) *Pace* PORZIO GERNIA 2007 : 145-146 (entre autres).

verbes signifient « demander » en un sens très général, tandis que d'autres font très explicitement référence à l'acte rituel de la prière. Cette distinction incite à rappeler l'opposition, commentée par Émile Benveniste<sup>227</sup>, entre deux familles lexicales représentées ici : d'une part celle de *precor* (L. *prex* « la prière » ; U. **persklo** « le rituel ») qui inclut l'inchoatif \**pork-sc-* > L. (*ex*)*poscere* ; d'autre part celle de *quaerere* et *exquirere* qui inclut le fréquentatif *quaesere*. Ce dernier lexème, s'il ne figure pas dans le tableau ci-dessus, apparaît pourtant volontiers aux voisinage de nos occurrences :

**1,28-29 = PL. Merc. 678-680**

*Apollō, quaeso te, ut des pacem propitius,  
salutem et sanitatem nostrae familiae,  
meoque ut parcas gnato pace propitius.*

Apollon, je te le demande, puisses-tu, propice, donner la *pax*, la sécurité et la santé à notre famille, et puisses-tu, propice, épargner mon fils par ton approbation.

**1,2 = LUCR. V,1229-1230 :**

*Non diuom pacem uotis adit ac prece quaesit  
uentorum pauidus paces animasque secundas ?*

N'approche-t-il pas la faveur des dieux par ses vœux ? Ne demande-t-il dans une prière, terrifié, l'apaisement des vents et des souffles secourables ?

Dans l'extrait du *Mercator*, *quaesere* ne régit pas *pax* mais il est le verbe introducteur de la prière où le lexème figure doublement<sup>228</sup>. Dans celui du *De rerum natura*, le moyen de la requête (*quaesit*) est explicitement la prière (*prece*), et son objet n'est autre, par un remarquable effet de style de Lucrèce, que le rarissime pluriel de *pax* : *paces*. La composition poétique rapproche astucieusement, dans le contexte d'une prière, deux emplois d'un même

---

227) BENVENISTE 1969b : 153-160.

228) Les deux occurrences de *pax* ont-elles cependant le même sens dans cette prière ? La question est débattue au §3.3.1.(c) pp.101 sqq.

lexème : l'un religieux (v.1229 : *diuom pacem* - « la faveur des dieux »), et l'autre profane (au v.12230 : *uentorum paces* - « l'apaisement des vents »)<sup>229</sup>.

Les deux ensembles lexicaux distingués par Émile Benveniste sont également associés dans la formule canonique d'ouverture des prières : *precor quaesoque*<sup>230</sup>. Concernant la complémentarité formulaire, il vaut la peine ici de citer l'auteur :

« Il s'agit dans les deux cas de formuler une demande, mais c'est bien par des moyens différents. (...)

Tel est le trait distinctif de *prek-*, c'est une demande orale, adressée à une autorité supérieure, et qui ne comporte pas d'autres moyens que la parole. (...) En regard, *quaero* (...) indique qu'on essaye non de savoir ou d'obtenir par demande orale, mais de se procurer par un moyen matériel approprié. (...)

Ainsi la formule *precor quaesoque* n'est nullement une tautologie ni un redoublement réthorique. *Precor*, c'est demander au moyen de la *prex* ; la parole est ici l'intermédiaire entre celui qui demande et celui à qui il s'adresse ; cette parole est par elle-même l'agent efficace. Mais *quaeso* diffère de *precor* en ce qu'il implique l'emploi de moyens appropriés à cette obtention, tel que le sacrifice des trois animaux et la conjonction même de la formule avec les offrandes »<sup>231</sup>

L'opposition oral/matériel ainsi formulée est peut-être trop stricte. Le texte de Lucrèce montre bien que l'action de *quaesere* peut aussi mobiliser l'oral (*prece quaesit*). Autrement dit, la famille lexicale de *quaerere* et *quaesere* est en situation d'hyponymie sémantique par rapport à celle de *precar* et

---

229) En rapprochant ainsi *pacem diuom* et *paces uentorum*, Lucrèce rabat implicitement l'un sur l'autre : la « paix des dieux » ne serait au fond rien de plus qu'un phénomène météorologique que l'atomisme est en mesure d'expliquer. Ce type de détournement philosophique du sens religieux de *pax* n'est pas unique chez Lucrèce : on le retrouve en 1,48 = LUCR. VI,68-7170, commenté au §2.3.3. pp.62 *sqq.*

230) Voir notamment annexe 5,28 = CAT. Agr. 141 ; et dans l'ordre inverse : *quaeso precorque* en 6,9 = CIL VI,32323, l.92 (= compte rendu épigraphique des jeux séculaires d'Auguste). Ces deux textes essentiels seront commentés en détail et mis en parallèles avec une prière ombrienne au §10.2.

231) BENVENISTE 1969b : 159-160.

(*ex*)*poscere*. Ce que nous apprend la liste des verbes régissant *pacem*, c'est que la requête de la « paix des dieux » mobilise tous les moyens rituels nécessaires et en particulier celui de la prière orale.

Cette association étroite et fondamentale entre *pax* et l'acte de prière explique sans doute que cette « paix des dieux » soit plus souvent évoquée du point de vue de la requête que de son résultat. L'expression de l'issue positive ou négative (*impetrare, inuenire*) ne se rencontre que quatre fois, dont trois chez Tite-Live. Ailleurs, toute la focale est mise sur l'instant particulier de la requête : la *pax* c'est avant tout ce qui se demande, dans les formes adéquates. Nous touchons là à un aspect typique du ritualisme romain : ce qui fait le sens, c'est l'acte et la manière dont il est accompli<sup>232</sup>. C'est vers là que se porte la mentalité religieuse romaine : si la *pax* est correctement demandée, il n'y a pas lieu de craindre qu'elle ne soit pas obtenue – et paradoxalement elle ne peut jamais être tenue pour acquise<sup>233</sup>. La focalisation sur le résultat (*impetrare, inuenire*) plutôt que sur les formes de la requête (*quaerere, precari*) est en soi un mode de pensée moins religieux que littéraire : elle est la plupart du temps un outil narratif permettant de présenter, justifier et expliquer les soubresauts de l'histoire romaine, et notamment les défaites militaires<sup>234</sup>.

---

232) On entend ainsi « ritualisme » à la manière de John Scheid dans ses différents ouvrages : dans une religion ritualiste, ce sont les rites eux-mêmes qui « produisent des énoncés religieux » (SCHEID 2019 : 68). Ils sont un discours théologique en acte, dont le sens n'est pas à projeter « dans les temps inaccessibles des origines » (p.25).

233) Le même *double bind* peut se lire selon nous dans la pratique de l'extispicine : si le sacrifice est correctement accompli, il n'y a pas lieu qu'il soit refusé ; mais la *litatio* ne peut pas pour autant être tenue pour acquise, et ne pas vérifier l'acceptation divine serait en soi un motif de refus divin ! On voit là combien le rapport à la faute à Rome est en réalité complexe : elle est à la fois toujours présente à l'esprit, et sans cesse esquivée par le dispositif rituel lui-même.

234) La non-obtention de la *pax deum* peut ainsi tenir lieu chez Tite-Live de « récit pré-explicatif » (RAMBAUD 1980) pour rendre intelligible l'impensable : la défaite des légions romaines ! (LIV. VI,1 et LIV. XXVII,23,4). Pour de plus amples développements sur *pax deum* chez Tite-Live, cf. chapitre 4 pp.149 *sqq.*

### c/ *Pacem dare* : examen critique des passages

De même que les usages du lexème *pax* focalisent l'attention sur le moment du rituel plus que sur son issue, ils le font davantage sur la demande humaine que sur le don divin. Les deux positions ne sont en effet pas symétriques. *Pax* n'est l'objet que d'une action humaine et non divine : c'est quelque chose qui se demande, et non qui se donne. Et pour cause : la *pax* est déjà en soi une action divine. La locution *dare pacem* que nous lisons dans l'extrait du *Mercator*<sup>235</sup> est ainsi étrangement isolée<sup>236</sup>. Si l'on peut dire qu'*adire pacem* chez Lucrèce équivaut métaphoriquement à *petere pacem*, en revanche *dare pacem* chez Plaute fait figure d'anomalie : si aucun parallèle à cette tournure ne peut être trouvé dans d'autres textes de prières, nous devons envisager l'hypothèse que *pacem* dénote dans ce texte la tranquillité du foyer (comme état), et non pas l'approbation du dieu (comme acte).

Un intéressant parallèle à *pacem dare* figure dans la brève prière d'Ersilia à Neria Martis, conservée par Aulut-Gelle dans les *Nuits attiques*. Il s'agit d'un texte intéressant, mais il est difficile d'interprétation. *Pax* n'y est peut-être pas employé dans son sens religieux.

**1,56 = GEL. XIII,23,13 :**

*Neria Martis, te obsecro, pacem dat<o>*<sup>237</sup>, *uti liceat nuptiis propriis et prosperis uti, quod de tui coniugis consilio contigit, uti nos itidem integras raperent, unde liberos sibi et suis, posteros patriae pararent.*

235) Annexe 1,28 = PL. Merc. 678 : *Apollo, quaeso te, ut des pacem propitius.*

236) Pace PORZIO GERNIA 2007 (p.174) pour qui « i testi latini e umbri conservano anche la formula *pacem dare* che permane nel latino cristiano ». Les faits sont pourtant têtus : \**pāks* n'est jamais régi par le verbe « donner » en ombrien (cf. chapitre 6), et, en son sens technique religieux, il ne l'est pas non plus en latin.

237) L'édition de René Marache (CUF) suit les manuscrits et donne *date*. Nous acceptons pour notre part la correction *dat<o>*, l'impératif pluriel n'étant pas recevable après un théonyme au singulier.



« Neria de Mars, je t'en conjure, donne nous la [ta?] *pax*, afin qu'il nous soit permis d'avoir des noces justes et prospères, puisqu'il est advenu par la volonté de ton époux que les Romains nous ont enlevées vierges pour leur donner à lui et à eux des enfants, des descendants pour leur patrie »

Si l'épisode (l'enlèvement des sabinnes) est quasi-mythologique, et le contenu de la prière assurément bien trop littéraire pour ne pas être une élaboration tardive, certains éléments donnent cependant à la formule introductive un goût d'authenticité : le théonyme authentiquement sabin<sup>238</sup>, sa structure bipartite<sup>239</sup>, l'emploi de l'impératif II<sup>240</sup>. Il se pourrait donc que les premiers mots de ce passage donnent une attestation fiable de *pacem dare* dans une formule religieuse potentiellement importée ou imitée du sabin. Cependant, le contexte nous en dissuade : ce que demande Ersilia, c'est bel et bien la « paix » entre les deux camps, la fin de la querelle découlant du rapt et la régularisation de leur statut de matrone (*nuptiis propriis*). Le lexème *pax* est donc employé ici dans son sens courant, statif, profane, par opposition à *bellum*.

Un autre parallèle possible pour *pacem dare* se rencontre dans une dédicace à Apollon Phoebus gravée au I<sup>er</sup> ap. J.-C. sur une colonne de pierre de dimensions modestes (83cm de haut, 26cm de diamètre), trouvée à Aquileia (province d'Udine, dans le Frioul). Elle comprend onze lignes, dont les trois

---

238) La racine \**h<sub>2</sub>né-* (G. ἀνὴρ « homme ») sur laquelle est formée le théonyme *Neria* n'est pas attestée en latin : elle l'est très bien en revanche en ombrien (groupe auquel on rattache en général la langue sabine). U. *nerf* (acc.pl.) désigne ainsi les « soldats adultes » par opposition à *iouie* (en VIb59, VIb62, VIIa13, VIIa14, VIIa28, VIIa48, VIIa50) et par opposition *arsmo* (en VIa30, VIa32, VIa39, VIa43, VIa49, VIa52, VIb13, VIb33, VIb34, VIb59, VIIa17, VIIa30). Le *cognomen* L. *Nero* est également décrit comme sabin.

239) L'ombrien regorge de théonymes bipartites dont le second élément indique la sphère d'influence de la divinité concernée : **hunte iuvie**, **tuse iuvie**, *serfe martie*, *prestota serfia serfer martier*; *tursa serfia serfer martier*. Il est possible que pareille structuration du panthéon sabin ait été réinterprétée à Rome sous un angle mythologique, faisant de *Neria* l'épouse de Mars.

240) Les textes religieux ombriens (groupe auquel on rattache généralement la langue sabine) font sans ambiguïté de l'impératif II un marqueur textuel de l'acte de prière. Sur la valeur de cette impératif dans les prières eugubines, voir notamment §6.1.1.(c) et §6.2.3.

premières sont détachées typographiquement (par l'emploi de caractères plus larges) et syntaxiquement.

2,9 = *AE* 1897, 82 :

HILARUS

SYRIACI . AUG(*usti*) . LIB(*erti*)

TABUL(*arii*) SER(*uus*)

ACCIPE PHOEBE PRE[*cor*],

[*ti*]R[*y*]N[*t*]HIA . MUNERA [5]

PRO ME . HAEC . TIBI . QUAE

POTUI . FORTIA . DONA . DEDI

HIC . ORBEM DOMUIT . TU PACEM

PHOEBE . DEDISTI . UTRAQ(*ue*)

RES . VOTIS . ANNUAT . ISTA [10]

MEIS

Hilarus, esclave du comptable Syriacus affranchi d'Auguste.

Reçois, Phoebus, je t'en prie, les dons héracléens pour moi. Je t'ai donné ces dons conséquents autant que je l'ai pu. Lui a dompté le monde, toi tu lui as donné la paix : puisse chacun de ces bienfaits favoriser mes vœux !

La nature exacte de ces *munera tirynthia* qu'Hilarus remet à Apollon est obscure<sup>241</sup> : nous comprenons seulement qu'elles ont un lien quelconque avec Hercule, fréquemment désigné comme *Tirynthius*. Celui-ci intervient ici explicitement comme dieu guerrier, qui débarrasse l'univers des monstres (*orbem domuit*). Son action est donc présentée comme complémentaire à celle d'un dieu qui apporte la paix aux hommes : or c'est précisément là la province divine de l'Apollon d'Actium sous les Julio-Claudiens (époque dont date l'inscription). Apollon est dans l'idéologie impériale le dieu qui a offert (*dedit*) à Rome la *pax augusta*<sup>242</sup>. On reconnaît là le sens *pax* par opposition à *bellum*, mais avec l'orientation idéologique particulière qui est la sienne à cette époque. Voilà la « paix » susceptible d'être « donnée » par Apollon. Mais pour

241) Voir aussi VIRG. *Én.* VII,662 & OV. *M.* IX,66. La notice des *ILS* (3228) glose *munera tirynthia* par *herculis arma*, ce qui n'éclaire rien.

242) Sur le commentaire de cette inscription dans le cadre de l'idéologie julio-claudienne, cf. LEVI 1987 : 191-192.

ce qui est du sens religieux (celui d'« approbation », dans *pax deum*) la formule *pacem dare* reste douteuse.

Peut-être faut-il alors envisager que *pacem* n'ait tout simplement pas, au vers 678 du *Mercator* son sens religieux : il ne s'agirait pas de la « paix d'Apollon » (son approbation, sa faveur, sa bienveillance), mais de la « tranquillité » du ménage. Rappelons le contexte du passage : le vieillard Démiphon a caché l'esclave Pasicompsa, dont il est amoureux, chez son ami Lysimaque ; Dorippe, épouse de Lysimaque, est alors introduite pour la première fois sur scène. Plaute en fait d'emblée une matrone honnête et pieuse, qu'il représente en train de sacrifier sur un autel pour demander trois bienfaits : *pacem*, *salutem* et *sanitatem*. Mais voilà que dès le vers suivant, les ennuis débarquent en trombe : *disperii, perii misera, uae miserae mihi !* s'exclame la vieille esclave de Dorippe (v.680) en remarquant la présence de Pasicompsa. L'implacable quiproquo se met alors en branle, car Dorippe soupçonne évidemment Pasicompsa d'être l'amante de Lysimaque : c'en est fini, précisément, de la « paix » du ménage ! Redoutable ironie comique plautinienne : à l'instant même où la matrone demande à Apollon une vie de famille calme, la crise survient.

Cette interprétation est la plus plausible et permet de contourner l'étrangeté de la tournure *pacem dare* en contexte religieux. Elle nous donne du reste l'occasion de souligner l'art langagier de Plaute qui joue à faire se rencontrer, dans des tournures similaires, le sens statif de *pax* (v.678 : *des pacem propitius*) puis son sens dynamique, et spécifiquement religieux (v.680 : *parcas gnato pace propitius*)<sup>243</sup>.

---

243) Plaute n'est pas le seul auteur du corpus à jouer consciemment sur ces deux sens de *pax*. Cf. les passages de Lucrece commentés au §2.3.3. pp.62 *sqq.* et §3.3.1.(b) pp.97 *sqq.*

### 3.3.2. Les actes rituels associés à *pax* et leur visée

Puisque la *pax* semble être avant toute chose un bienfait qui se demande, une autre manière de mener l'étude des contextes religieux est d'y relever la mention des actes rituels : c'est à travers eux que s'opère la requête. Dans une religion ritualiste, en effet, c'est le geste qui renferme la signification religieuse : pour savoir ce que la *pax* signifiait pour les Romains, nous devons chercher à savoir ce qu'ils accomplissaient dans le but de l'obtenir.

Le résultat d'une pareille enquête s'avère particulièrement hétérogène, car toute la gamme des rituels romains peut se voir ainsi mentionnée en relation avec *pax* : la *supplicatio* (1,10 ; 1,18 ; 1,19 ; 1,22) le *uotum* (1,2 ; 1,36 ; 1,39), le *lectisternium* (1,16), les *feriae* (1,9 ; 1,22), l'offrande de la *decuma* à Hercule (2,1 ; 2,2). Mais l'association entre ces rituels et la *pax* n'est que ponctuelle ; et tous sont attestés par ailleurs sans qu'elle soit mentionnée. Les seules connexions véritablement massives concernent en réalité les catégories du sacrifice et de la prière, qui sont omniprésentes dès qu'il est question de *pax deum* :

#### **Termes référant au sacrifice :**

*hostia, caedere hostia* : 1,3 ; 1,14 ; 1,18 ; 1,19 ; 1,22 ; 1,24 ; 1,30 ; 1,39

*sacrificum, sacrificare* : 1,12 ; 1,22 ; 1,24

*mactare* : 1,37 ; 1,39

*litatio, litare* : 1,13 ; 1,19 ; 1,37

#### **Termes référant à la prière :**

*prex, precari, precatio* : 1,2 ; 1,5 ; 1,21 ; 1,22 ; 1,33 ; 1,36 ; 1,41 ; 1,45

*orare, exorare* : 1,3 ; 1,5 ; 1,6 ; 1,14 ; 1,27 ; 1,39 ; 2,2

*supplicare, supplicatio, supplex* : 1,10 ; 1,18 ; 1,19 ; 1,22 ; 1,39

*obsecrare* : 1,24

Pareil relevé est aussi muet qu'il est intéressant : intéressant en cela même qu'il est muet. Car aucun acte particulier n'est en définitive associé à *pax* : seulement les catégories les plus générales – mais aussi les plus profondes – de la religion romaine, c'est-à-dire celles qui servent à mettre en contact les dieux

et les hommes pour tout type de rapport : expiatoire, procuratoire, gratulatoire, propitiatoire ou lustratoire. Les pages qui suivent s'attachent à décrire ces différents types possibles de relation à la divinité, et la manière dont *pax* y intervient parfois.

### a/ Visée expiatoire

Ponctuellement, dans nos exemples, le système sacrifice-prière engage explicitement un rapport expiatoire à la divinité (*piaculum*, *expiare* : 1,12 ; 1,22), c'est-à-dire la volonté de purification. Il convient de rappeler ici que L. *pīus* < \**pīus* < \**pūyos* < \**puH-yo-* par application de la loi de Thurneysen<sup>244</sup>, et que le terme est donc apparenté à *pūrus* « pur », et non pas, comme on le lit encore, à la racine \**k<sup>w</sup>ei-* (G. τίνω « payer », Véd. *cáyate* « punir, se venger », L. *poena* « punition »)<sup>245</sup> : le *piaculum* est bien le nettoyage de la souillure, et pas sa contrepartie. C'est d'abord un outil par lequel on rétablit la qualité de *pium*, comme en atteste la suffixation instrumentale en \**-tlo-*<sup>246</sup>. Est qualifié de *piaculum* à Rome tout sacrifice qui vise à laver la souillure causée par une quelconque impiété humaine, c'est-à-dire aussi bien par le sacrilège volontaire que par une simple erreur ou négligence dans le déroulement du rituel.<sup>247</sup> C'est le cas par exemple lorsque l'on a nuit à l'intégrité du bois sacré où réside une

---

244) \**ū* > *ī* devant yod en proto-italique (cf. U. **pihatu**). Même évolution dans L. *fio* < \**b<sup>h</sup>uH-y<sup>o</sup>/o*, d'où la différence de timbre avec G. φύω.

245) Pace PORZIO GERNIA 2004 (pp.54-55) pour qui le traitement inattendu de la prétendue labiovélaire à l'initiale de L. *pīus*, *piare*, *piaculum* prouve qu'il s'agit de concepts sabelliques importés à Rome. Cette hypothèse est irrecevable.

246) C'est secondairement, par une substitution de l'ordre du tabou linguistique, que *piaculum* en vient parfois à désigner la « souillure » qu'il est censé nettoyer. Cf. FUGIER 1963 : 341-345.

247) À Gubbio également, le *piaculum* (U. *pihaclu*/**pihaklu**) a pour objet central les manquements, volontaires ou non, visibles ou non, qui ont pu perturber les rituels : ces manquements sont exprimés par la séquence *persei . tuer . perscler . uaseto . est . pesetomest . peretomest / frosetomest . daetomest . tuer . perscler . uirseto . auirseto . uas . est*. (TI VIa27-28). Sur ce passage, voir GUITTARD 1981 : 16.

divinité<sup>248</sup>, ou quand un temple a été profané<sup>249</sup>. La répétition (*instauratio*) d'un sacrifice que la divinité n'a pas accepté est également qualifiée de *piaculum*<sup>250</sup>, ce qui prouve qu'au yeux des Romains, le mauvais état des viscères peut en effet découler d'une faute commise au cours du rituel, comme l'affirme Pline<sup>251</sup>.

L'association lexicale de *pax* et *piaculum* ou de *pax* et *expiare* ranime donc l'idée, canonique, d'une « paix » brisée par des fautes humaines, mais dans des passages somme toute assez rares. L'un des deux extraits concernés est même particulièrement ambigu :

**1,12 = LIV. IV,30,9-10 :**

*Nec corpora modo adfecta tabo, sed animos quoque multiplex religio et pleraque externa inuasit, novos ritus sacrificandi uaticinando inferentibus in domos, quibus quaestui sunt capti superstitione animi, (10) donec publicus iam pudor ad primores ciuitatis peruenit cernentes in omnibus uicis sacellisque peregrina atque insolita piacula pacis deum exposcendae.*

Ce n'était pas seulement les corps qui furent atteints par la maladie : les esprits furent également envahis par une multitude de pratiques, pour la plupart étrangères, car des hommes, tenant par intérêt les esprits captifs de la superstition, introduisaient en prophétisant de nouvelles manières de sacrifier dans les maisons, jusqu'à ce qu'enfin cette honte publique fît rougir les principaux citoyens qui voyaient dans chaque rue et chaque chapelle des *piacula* étrangers et inhabituels pour réclamer la faveur des dieux.

---

248) Cf. annexe 5,27 = CAT. Agr. 139 pour un exemple dans la religion privée, et CFA 58 (= CIL VI,2059) pour un exemple dans la religion publique (bois sacré de *Dea Dia*). Dans les deux cas, la souillure infligée au *lucus* exige un sacrifice explicitement qualifié de *piaculum*.

249) LIV. XXIX,20,10 : *ad collegium pontificum relatum [est] de expiandis quae Locris in templo Proserpinae tacta ac uiolata elataque inde essent*. Voir aussi LIV. XXXII,1,8. La *lex sacra* osque CRAWFORD VELITRAE 1 est du même ressort : elle prescrit sans quels cas la mainmise sur des biens religieux peut être jugée « pieuse » (*pihom : estu*), et dans lesquels elle nécessite au contraire une réparation rituelle (désignée par *uelestrom* et *esaristrom*).

250) Cf. annexe 5,28 = CAT. Agr. 141 : le sacrifice de la *lustratio agri* n'est pas qualifié de *piaculum*, mais son itération en cas de rejet de la première victime en est un.

251) PLIN. XXVIII,10-11.

La visée expiatoire de la requête de la *pax deum* est en partie démentie par les adjectifs *peregrina* et *insolita*. Les façons de faire adoptées ici par le peuple constituent un excès de zèle, et donc un dévoiement, par rapport à la religion romaine traditionnelle ; excès que l'on trouve classiquement décrit sous le terme *superstitio*<sup>252</sup>. Assurément, l'irruption de ce terme dans le récit livien est plus typique du contexte de la rédaction<sup>253</sup> (l'arrière-plan conceptuel étant fourni par les traités religieux de Cicéron<sup>254</sup>) que des faits survenus en 428. On peut hésiter sur l'interprétation qu'il convient d'en faire : Tite-Live sous-entend-il que la requête de la *pax* n'aurait de toute façon pas dû passer par des *piacula* ? Ou que les *piacula* requis n'étaient pas ceux excessifs et étrangers vendus par des charlatans ? La seconde interprétation est sans doute la bonne. Mais on voit en tout cas combien l'association entre *pax* et les *piacula* intervient dans un contexte très particulier d'échauffement des esprits face aux prodiges, et ne saurait être comprise comme inhérente à *pax deum*.

## **b/ Visée procuratoire**

D'autres passages soulignent la visée procuratoire des actes rituels (*procurare, prodigium, portentum* : 1,9 ; 1,18 ; 1,19 ; 1,22 ; 1,27), et il est malaisé de savoir si ce qui est alors accompli est du même ordre que précédemment. Il règne en effet, jusque dans les bibliographies contemporaines, un grand flou sur ce que l'on entend par « procuration », « expiation », « lustration », et les éventuels recoupements entre ces différentes visées. À proprement parler, la *procuratio prodigiorum* était à Rome une procédure à la fois politique,

---

252) SCHEID 2019 décrit la *superstitio* comme « cette idée que les dieux étaient terribles, inconciliables et méchants » (p.53).

253) SANTANGELO 2011 : 165.

254) Par exemple Cic. *Nat.* II,71-72 : *non enim philosophi solum uerum etiam maiores nostri superstitionem a religione separauerunt.*

juridique et religieuse par laquelle on congédiait préventivement la menace contenue dans l'observation d'un événement surnaturel, après avoir reconnu et dûment enregistré celui-ci<sup>255</sup>. Il est regrettable que *procuratio* soit parfois traduit par « expiation », car cela entretient une confusion entre la nature et les fins de deux rituels au moins partiellement distincts : d'une part le sacrifice donné curativement pour effacer une souillure (*piaculum*), et d'autre part celui accompli préventivement pour détourner l'effet d'une menace<sup>256</sup> (*procuratio*). C'est d'ailleurs cette visée prospective de l'acte rituel qui explique selon nous l'emploi du préverbe *pro*-<sup>257</sup>. La différence entre les deux tient également à leur temporalité et à leur extension : l'expiation est accomplie à Rome aussitôt la faute reconnue, et en vue d'elle seule, tandis que la procuration *stricto sensu* s'effectue volontiers de manière synthétique à l'entrée en charge des consuls, pour tous les prodiges recensés au cours de l'année passée<sup>258</sup>.

---

255) Sur ce thème, outre le classique BLOCH 1963, la synthèse de référence est aujourd'hui ENGELS 2007. Ces deux auteurs, malgré la solidité de leurs analyses, tiennent toujours pour acquis que les prodiges sont une atteinte à la *pax deum*, définie comme « rapports réguliers entre le monde humain et le monde surnaturel » (BLOCH 1949 : 119), et donc susceptible de ruptures (« Bruch », « Aufkündigung ») et de rétablissements (« Wiederherstellung ») (ENGELS 2007 : 46 et 49).

256) CIC. *Diu.* I,16,29 : [*prodigia*] *nuntiant euentura, nisi prouideris.*

257) FUGIER 1963 : 354. Pace MOUSSY 2011 (p.237) qui ne voit dans le préverbe *pro*- ici qu'une valeur intensive : ce serait « s'occuper de » quelque chose (*curare*) mais « en y mettant tous ses soins ».

258) Plusieurs passages de l'*Histoire romaine* sont tout à fait explicites à ce sujet, notamment LIV. XXIV,44,7-9 (*his procuratis (...) profecti consules*), XXVII,4,11-15 (*multa ea aestate (...) nuntiata sunt prodigia. (...) haec prodigia hostiis maioribus procurata*) ; XXVII,37,1-4 (*priusquam consules proficiscuntur (...) haec procurata*) et XXXVII,3,1 (*priusquam consules in prouincias proficiscerentur, prodigia per pontifices procurari placuit*). RAWSON 1971 n'y voit qu'un artifice littéraire de Tite-Live qui regrouperait au même moment de sa narration des *procuraciones* accomplies tout au long de l'année. Mais la formulation de Tite-Live est sans ambiguïté et il n'y a pas lieu de la révoquer en doute. Au contraire, nous admettons avec PINA POLO 2011 (pp.100-101) que si la *procuratio* est du ressort des consuls, il est logique (voire évident) qu'elle s'accomplisse en une fois, quand ils sont présents, c'est-à-dire avant leur départ en campagne, et non pas immédiatement après l'observation de chaque prodige.



Cependant, bien qu'il s'agisse de catégories formellement distinctes, les visées expiatoire et procuratoire, prises en un sens plus large, coexistent en réalité très souvent dans un même acte. Dans l'inventaire des prodiges qui font l'objet d'une *procuratio* chez LIV. XXX,2,13 figure l'altération du foie d'une victime sacrificielle, dont on a vu par ailleurs qu'elle était le motif d'un second sacrifice donné comme *piaculum* chez Caton<sup>259</sup> : les deux catégories peuvent donc se recouper. De même, un *prodigium* comme la sudation d'une statue, fréquent dans les listes des *procurationes*<sup>260</sup> peut faire l'objet de *piacularia sacra*. C'est le cas lors des travaux du Portus Julius menés par Agrippa sur les lacs Avernus et Lucrinus<sup>261</sup> : l'impiété commise étant identifiée (et du même registre que l'irruption dans un bois sacré), l'expiation de la faute est alors requise, davantage que la simple procuration du prodige.

Il est malaisé de dire, au fond, si procuratoire et expiatoire sont deux catégories religieuses distinctes qui se recoupent parfois, ou si la procuration est une sous-catégorie de l'expiation. Derrière cette question, qui peut sembler artificielle, on voit poindre une fois encore le problème de la place de la faute dans la mentalité religieuse romaine : le prodige sanctionne-t-il toujours une impiété (volontaire ou non) en même temps qu'il avertit d'un malheur possible ? Si oui, alors toute *procuratio* est en même temps un *piaculum* (mais tout *piaculum* n'est pas une *procuratio*). Cette question n'a, à notre connaissance, été abordée que superficiellement par la recherche, avec des conclusions divergentes<sup>262</sup>. Tite-Live, pour sa part, relie très souvent les deux

---

259) Annexe 5,28 = CAT. Agr. 141.

260) Par exemple LIV. XXVII,4,14.

261) SERV. G. II,162.

262) Selon FÉVRIER 2008a (p.165) toute *procuratio* a une visée expiatoire : les prodiges signalent toujours une impiété à nettoyer. L'autrice reprend en cela la vulgate de BLOCH 1949 pour qui la *procuratio* consiste dans « l'élimination des souillures » (p.119). Au contraire, SATTERFIELD 2015 (pp.437-441) soutient de manière convaincante que la colère divine (*ira deorum*) n'était qu'une des causes possibles des prodiges : ils pouvaient tout aussi bien advenir comme avertissement (d'une menace militaire par exemple) sans qu'une faute

notions, soit par méconnaissance des concepts religieux qu'il mobilise, soit, plus vraisemblablement, à des fins dramatiques : parler d'expiation met immédiatement en jeu la colère divine comme moteur de l'histoire. L'historien utilise ainsi volontiers l'expression *prodigia expiare*<sup>263</sup>, que l'on trouve dans un passage comprenant *pax* (1,22). Cela a pu jouer un rôle important dans l'élaboration d'une *communio opinio* qui associe trop étroitement les notions de prodiges, de faute, et de *pax*.

### c/ Visée placatoire

Ailleurs encore, les contextes d'apparition de *pax* ont une portée explicitement placatoire<sup>264</sup> : les rituels visent alors à calmer (*placare* : 1,39 ; *placamen* : 1,16) les divinités que l'on suppose en colère (*ira* : 1,10-11 ; 1,16 ; 1,39). Le rituel le plus strictement placatoire que nous aient conservé les sources latines est celui du *lectisernium*, au cours duquel les statues des dieux sont disposées sur des lits pour partager un festin<sup>265</sup>. Loin d'être un rituel quotidien, ou même régulier (comme la *procuratio* annuelle ou le *lustrum* quinquennal), le lectisterne n'est mentionné que lors de situations de crises exceptionnelles. C'est le cas dans l'un de nos extraits où figure *pax* :

**1,16 = Liv. VII,2,1-3 :**

*Et hoc et insequenti anno C. Sulpicio Petico C. Licinio Stolone consulibus pestilentia fuit. Eo nihil dignum memoria actum, (2) nisi quod pacis deum exposcendae causa tertio tum post conditam urbem lectisternium fuit. (3) Et cum uis morbi nec*

---

humaine n'ait été commise. Elle s'appuie pour cela sur l'exemple concret du célèbre oracle de l'hermaphrodite consigné par Phlegon de Tralles (PHLEG. *Mirab.* ch. 10). Sur celui-ci, cf. SATTERFIELD 2011.

263) Dans *L'Histoire romaine*, *expiatio* et *expiare* apparaissent à côté de *prodigium* presque aussi souvent (11 fois selon la base Brepols LLT-A) que *procurare* et *procuratio* (25 fois). SEN. *Nat.* II,38,3 rapproche quant à lui (mais en les distinguant) *expiationes procurationesque prodigiorum*.

264) Sur *placare*, voir FUGIER 1963 : 352-353.

265) Sur ce rite voir FÉVRIER 2008b avec une large bibliographie en note 5 (p.144).

*humanis consiliis nec ope diuina leuaretur, uictis superstitione animis ludi quoque scenici – noua res bellicoso populo, nam circi modo spectaculum fuerat - inter alia caelestis irae placamina instituti dicuntur.*

Cette année et celle qui suivit, sous le consulat de Caius Sulpicius Peticus et de Caius Licinius Stolon, il y eut une épidémie. Il ne se produisit rien de mémorable, si ce n'est que, pour la troisième fois depuis la fondation de Rome, on célébra un lectisterne pour demander la faveur des dieux. Et comme la violence de la maladie n'était entamée ni par les décisions humaines ni par l'assistance divine, la superstition s'empara des esprits et, dit-on, entre autres moyens de calmer la colère céleste, des jeux scéniques furent instituée : chose nouvelle pour un peuple belliqueux, car il n'y avait eu jusque-là d'autre spectacle que celui du cirque.

Cet extrait, fameux pour l'origine qu'il donne aux représentations théâtrales à Rome, est intéressant à plus d'un titre. Il montre d'abord combien, chez Tite-Live au moins, les visées placatoire et procuratoire sont perméables, au même titre que le sont les visées procuratoire et expiatoire<sup>266</sup>. En effet, l'épidémie n'est pas uniquement le signe de la colère divine : elle est l'annonce d'une menace tout en étant elle-même la menace à détourner, comme un prodige ramassé sur lui-même, dont le contenu serait le contenant, et le signifiant le signifié. La plupart des lectisternes interviennent d'ailleurs après des séries de prodiges redoutables<sup>267</sup>, au sein desquels la *pestilentia* tient une bonne place.

Ce texte fait donc intervenir *pax* dans un contexte placatoire, mais teinté d'une visée procuratoire. Mais une fois encore, Tite-Live place tout cela sous le signe de la *supersititio*, comme si la requête normale de la « paix des dieux » n'était pas censée recourir à de telles extrémités. En conclure que *pax* n'aurait pas dû intervenir dans un rituel placatoire serait exagéré : peut-être *pax* peut-il être occasionnellement un terme visant à calmer les dieux, de même qu'il a

---

266) Cf. §3.3.2.(b) pp.108 *sqq.*

267) Notamment le lectisterne de 204 raconté par LIV. XXIX,14, au moment de l'arrivée de Cybèle à Rome.

parfois une visée expiatoire ou procuratoire. Mais aucune de ces connexions n'est d'ordre définitoire. L'association très forte entre le lectisterne et la « paix » résulte d'une situation anormale, excessive, monstrueuse, née de l'échauffement des esprits crédules. Dans un contexte plus quotidien, demander la *pax* ne supposerait pas que les dieux soient en colère.

#### **d/ Visée propitiatoire**

Dans d'autres passages, les actes rituels associés à *pax* visent explicitement, non pas à réparer un tort, détourner une menace, ou calmer la colère des dieux, mais simplement à obtenir leur faveur : le rapport engagé par le sacrifice et les prières peut alors être décrit comme propitiatoire. Nous identifions textuellement ces passages à la présence d'une conjonctive en [*ut* + subjonctif] référant au contenu de la requête : ce sont des textes de prière, ou qui empruntent au formulaire de la prière. On trouve ainsi dans notre corpus les requêtes suivantes : *in custodelam nos tuam ut recipias et tutere* (1,25) *ut des pacem propitius* (1,28), *ut parcas gnato propitius* (1,29), *ut hodiernum diem et ad huius [=Rabirii] salutem conseruandam et ad rem publicam constituendam inluxisse patientur* (1,33), *uti uolens propitius suam semper sospitet progeniem* (1,45), *cogendei dissoluendei tu ut facilia faxseis* (2,1). Il s'agit très largement de requêtes de protection.

Mais là encore, un certain flou règne dans les concepts employés. La propitiation est-elle une catégorie à part des autres, ou une hypercatégorie qui les englobe ? Car au fond, demander la rémission d'une impiété (*piaculum*) ou le détournement d'une menace (*procuratio*), ou l'apaisement d'une fureur (*placatio*), c'est avant tout demander une faveur d'un type particulier<sup>268</sup>. Nous

---

268) Pour SERV. B. VIII,82, en particulier, *piare est propitiare* : l'expiation a pour but final la propitiation, car si l'orant reste *impius*, il n'obtiendra pas la faveur voulue !

ne connaissons pas vraiment, à Rome, les prières qui étaient dites pour procurer un prodige, mais gageons d'une part qu'elles existaient<sup>269</sup>, et d'autre part qu'elles comportaient elles aussi la formulation explicite, au subjonctif ou à l'impératif, de la demande. C'est d'ailleurs ce que nous trouvons dans un des textes où Virgile emploie *pax* en contexte religieux :

**1,36 = VERG. Én. III,259-266 :**

*At sociis subita gelidus formidine sanguis  
deriguit ; cecidere animi, nec iam amplius armis, [260]  
sed uotis precibusque iubent exposcere pacem,  
siue deae seu sint dirae obscenaeque uolucres.  
Et pater Anchises passis de litore palmis  
numina magna uocat meritosque indicit honores :  
« di, prohibete minas ; di, talem auertite casum [265]  
et placidi seruate pios. »*

Cependant un froid soudain et terrifiant glaça le sang de mes compagnons : leur courage s'effondra. Ce n'est plus par les armes, mais par des vœux et des prières qu'ils ordonnent de demander la faveur [divine] (qu'ils aient affaire à des déesses ou à des volatiles funestes et impurs). Et mon père Anchise, sur le rivage, paumes tendues, invoque les grandes divinités et leur prescrit les honneurs dus : « Dieux, écarterez ces menaces ! Dieux, détournez un si grand malheur, et préservez, apaisés, ceux qui sont pieux ! »

Virgile ne choisit pas ses mots au hasard. C'est avec un lexique auspicial (*obscenae* et surtout *dirae*<sup>270</sup>) qu'il qualifie les harpies, en insistant sur leur nature d'oiseaux (*uolucres*). L'épisode mythologique est traité sous l'angle de la science augurale, comme s'il était, techniquement, un prodige. La prière et les sacrifices (*honores meritos*) d'Anchise visent donc à détourner la menace de

---

269) Tout acte religieux, et notamment sacrificiel, est accompagné à Rome de prières (PLIN. XXVIII,10), et c'est pourquoi l'on peut dire qu'en réalité « croire c'est faire et dire » simultanément (PRESCENDI 2007 : 12).

270) Voir par exemple CIC. *Leg.* II,21. Substantivé au neutre pluriel, *dira* désigne « les présages funestes » et est un parasynonyme de *monstrum*, *portentum*, *prodigium*, etc. Sur ces désignations, cf. ENGELS 2007 : 259 sqq.

Céléano (*prohibete minas, auertite casum*<sup>271</sup>) : ils ont une visée procuratoire. Mais cette visée elle-même repose sur la réussite de la propitiation : par le sacrifice, l'officiant entend plaire (*placare* pour rendre *placidi* v.266) aux dieux ; par la prière, il énonce la faveur qu'il veut obtenir. Presque tout acte religieux, c'est-à-dire essentiellement tout système sacrifice-prière, est, au sens large, propitiatoire à Rome.

### e/ Visée gratulatoire

Enfin, une de nos occurrences de *pax* intervient dans un contexte où il ne semble pas être question de demander quoi que ce soit à la divinité, mais seulement de la remercier pour ses bienfaits passés (*grates gratiasque habeo* : 1,26). De ce point de vue, ce texte est unique en son genre. Il s'agit de la prière de Charmide à Neptune dans le *Trinumnus* de Plaute :

**1,26 = PL. Trin. 820-837 :**

[820] *Salsipotenti et multipotenti Iouis fratri et Nerei Neptuno / laetus lubens laudes ago et grates gratiasque habeo et fluctibus salsis, / quos penes mei <fuit saepe> potestas, bonis meis quid foret et meae uitae, / quom suis med ex locis in patriam suauissimum reducem faciunt. / Atque ego, Neptune, tibi ante alios deos gratias ago atque habeo summas. (...)*

[835] *Ita iam quasi canes, haud secus, circum stabant nauem turbines uenti, / imbres fluctusque atque procellae infensae frangere malum, ruere antemnas, scindere uela, ni tua pax propitia foret praesto.*

Au roi des mers et tout puissant frère de Jupiter et de Nérée, Neptune, je rends grâce et louanges, de bon gré et joyeux, et je le remercie, ainsi que ses flots salés : ayant plein pouvoir sur moi, pouvant disposer de mes biens et de ma vie, ils m'ont permis de

---

271) Cette prière littéraire utilise pour détourner les menaces un vocabulaire très proche de celui des prières de Caton (5,28 : *prohibessis, auerrunces*) ou encore des prières de Gubbio (3,9 : U. *ahauendu*). La partie positive de la prière (*seruate*) renvoie également aux formulaires de Caton (5,28 = *seruassis*), à ceux des jeux séculaires (6,9 = *saluam seruetis*) et ceux de Tables Eugubines (U. *saluo seritu*).

quitter leur domaine pour regagner ma très chère patrie. Et moi, Neptune, c'est à toi que je rends grâce avant tous les autres dieux, et au plus haut point. (...) Déjà, comme une meute de chiens, exactement, les vents tourbillonnants entouraient le navire ; la pluie, les flots, les ouragans hostiles briseraient le mât, feraient chuter les antennes et déchireraient la voile, si ta faveur propice n'était pas là !

L'existence de prières publiques à visée gratulatoire est attestée à Rome<sup>272</sup>, et il est probable que cela ait été le cas dans le cadre privé : les sacrifices et dédicaces accomplis *ex uoto* sont de ce registre. L'emploi de *lubens* par Charmide (v.821) rappelle d'ailleurs les formulaires votifs de type D(*onum*) D(*edit*) L(*ibens*) M(*ereto*), largement attestés. Aussi littéraire et élaboré soit-il, ce texte s'inscrit dans une réalité culturelle bien établie : l'action de grâce rendue au dieu en échange de ses faveurs passées<sup>273</sup>. L'apparition de *pax* dans un contexte de ce genre est un hapax. La paix étant ce que l'on demande aux dieux, il est étonnant de voir ce terme dans un contexte où l'orant ne demande rien, mais se contente de remercier (*gratias agere*). C'est précisément que la *pax propitia* mentionnée n'est pas connectée au moment de l'énonciation : elle a été concédée par la divinité au cœur de la tourmente, alors que les flots entouraient le navire de Charmide (*circumstabant nauem*), quand celui-ci, probablement a prononcé une prière propitiatoire. Le lexème *pax* n'a pas en lui-même de portée gratulatoire : il fait référence à une propitiation passée. Il désigne bien l'« approbation » donnée à la requête prononcée alors pour l'apaisement des tempêtes.

Bien sûr, là encore, les catégories peuvent être amenées à se recouper dans la pratique. Lorsque le dénommé Lucius Munius (dans le texte de l'annexe 2,1) se présente comme revenant vainqueur (*uictor*) d'une affaire<sup>274</sup> et

---

272) HALKIN 1953.

273) Cette réalité est bien attestée en osque également avec le formulaire *brateis datas*. Voir par exemple CRAWFORD INCERVLA 4, SVPERAEQVVM 3, SVLMO 3, BOVIANVM 41, etc.

274) Cf. §3.2.2.(c) pp.91 sqq.

offre sa *decuma* à Hercule, la portée de l'acte est évidemment gratulatoire ; mais ce faisant, le dédicant demande également des bienfaits futurs via une prière propitiatoire (*pace tua rogans te ut...*). Si ces deux grandes orientations de l'acte religieux – remercier et demander – peuvent effectivement se rencontrer dans un même acte, le lexème *pax* est pour sa part tout entier du côté de la propitiation.

### **f/ Conclusions : *pax* et la prière**

Les remarques qui précèdent ne constituent pas une étude systématique des actes religieux romains, de leurs différentes visées et des hiérarchies et recoupement entre celles-ci. La littérature latine ne cesse d'évoquer des actes rituels sans mentionner *pax* ; et réciproquement, lorsqu'elle le fait, l'acte concerné n'est pas toujours explicitement décrit. Nous n'avons donc fait qu'esquisser, en pointillés, des zones d'intersections possibles entre le thème de la « paix des dieux » et certaines grandes catégories mentales de la religion romaine (propitiation, expiation, procuration...). Plusieurs conclusions peuvent en être tirées.

Tout d'abord, nous connaissons bien, à Rome, des rituels qui ont pour but de calmer la colère des dieux – au premier rang desquels le *lectisternium* et la *supplicatio*<sup>275</sup> – et d'autres qui ont pour but de réparer des fautes – le *piaculum*. Or aucune connexion autre qu'occasionnelle (et parfois teintée du reproche de *superstitio*) n'existe entre ces rituels et la *pax* : la requête de la « paix des dieux » ne vise pas, essentiellement, à calmer leur colère. Au contraire, elle intervient pour tout type de rituel, et avec toutes sortes de visées. Celles-ci se répartissent selon nous en deux grands groupes : d'une part

---

275) Sur ces rituels dits « placatoires », cf. FÉVRIER 2008a et en particulier sur le lectisterne FÉVRIER 2008b.



le volet gratulatoire (remercier la divinité pour un bienfait passé), d'autre part le volet propitiatoire (demander un bienfait à venir) auquel se rattache le lexème *pax*. Ce second volet est extrêmement varié dans ses formes et ses contenus, et se laisse ainsi subdiviser, selon la nature de ce qui est attendu des dieux, en lustratoire (lorsqu'on cherche la protection d'un lieu), expiatoire (pour la rémission d'une faute), placatoire (en vue de l'apaisement des colères divines) ou procuratoire (en vue du détournement d'une menace). Parmi ces nombreuses modalités de la propitiation à Rome, couvrant toute la gamme de ce qui peut être demandé aux dieux et aux déesses, on peut s'étonner de ne trouver aucun exemple dans notre corpus de *pax* en contexte lustratoire. La fameuse prière de Caton accompagnant les *suovetaurilia* de la *lustratio agri* n'en fait pas mention<sup>276</sup>. S'agit-il d'un hasard de la documentation, ou d'une véritable incompatibilité entre le requête de la *pax* et la visée lustratoire d'un rituel ? Si l'on regarde ce qu'il en est hors de Rome, on constate que *U. pacer* et *pase* figurent en bonne place aussi bien dans les prières de la *lustratio*<sup>277</sup> (défensive) que dans celles du *piaculum*<sup>278</sup> (expiatoire). À Gubbio au moins, il n'y a donc nulle incompatibilité, et l'on voit mal pourquoi il y en aurait une à Rome.

*Pax*, en tant qu'objet de demandes<sup>279</sup>, est par définition un terme propitiatoire au sens large – c'est-à-dire par opposition à gratulatoire. C'est un mot qui peut participer à l'efficacité du sacrifice et de la prière, par lesquels on marchandait l'assistance divine (*do ut des*, dit-on). En en faisant spécifiquement un terme lustratoire et/ou expiatoire<sup>280</sup>, nombre de savants ont pris le cas particulier pour le général, et introduit une confusion durable dans notre

---

276) Annexe 4,28 = CAT. Agr. 141.

277) TI. Ib10-45 pour la version courte, et TI. VIb48-VIIa54 pour la version longue.

278) TI. Ia1-Ib9 pour la version courte et TI. VIa1-VIb47 pour la version longue.

279) Cf. l'étude des verbes régissant *pax* au §3.3.1. pp.95 sqq.

280) On a vu au §1.1.3. pp.22 sqq. comment WISSOWA 1902, et d'autres à sa suite, reliaient les catégories de lustration et d'expiation au terme de *pax*.

approche du concept. En dernière analyse, faire une thèse sur *pax deum* doit vouloir dire étudier les formules propitiatoires dans les prières de l'Italie antique, et non pas les prodiges et leur procuration. C'est à ce titre que les prières des Tables de Gubbio devront tenir, dans la deuxième partie de ce travail, une place centrale<sup>281</sup>.

Sur les 46 occurrences littéraires (annexe 1) proprement religieuses de *pax* que nous avons relevées, on en dénombre :

- dix occurrences dans des discours directs adressés à une divinité : 25-26 ; 29 ; 31 ; \*32 ; 35 ; 38 ; 40-41 ; 1,43.
- dix-sept occurrences dans d'autres types de textes (la plupart du temps narratifs) mais à proximité d'un terme désignant l'acte de prière : 2-3 ; 5-6 ; 10 ; 14 ; 18-19 ; 21-24 ; 27 ; 33 ; 36 ; 39 ; 45.

La prière, comme acte de langage à valeur performative<sup>282</sup>, tient donc une place particulière dans notre corpus. On notera en outre que les occurrences de *pax* avec génitif adnominal (*pax deum*) apparaissent pour la plupart dans des textes narratifs (et essentiellement chez Tite-Live), mais jamais dans des adresses directes à la divinité ; à l'inverse, les occurrences sans génitif adnominal (*pax* seul ou *pax tua*) apparaissent massivement (même si pas uniquement) dans des textes discursifs rapportant les paroles d'un locuteur (en principe l'orant<sup>283</sup>) à un allocutaire (la divinité). Autrement dit, tout porte à croire que la fameuse notion de *pax deum* n'est qu'une généralisation appartenant largement au récit historique – en tout cas au discours sur la religion davantage qu'à la langue sacrale elle-même<sup>284</sup>. Si *pax* a véritablement

---

281) Cf. chapitre 6.

282) La prière est un « acte de langage » au sens où on l'entend depuis AUSTIN 1962. Elle a une visée « perlocutoire », c'est-à-dire qu'elle accomplit quelque chose sur son destinataire (en l'espèce, le dieu). Ces concepts relevant de la pragmatique linguistique sont développés au §6.2.3.

283) Avec la notable variation de 1,38 (= VERG. *Én.* X,31-5) où c'est une divinité (Vénus) qui adresse sa prière à une autre (Jupiter).

284) Nous reviendrons sur cette généralisation du concept sous la plume de Tite-Live au §4.2.3. pp.160 sqq.

une place dans la langue technique des *sacra Romana*, c'est sous forme d'une adresse à une divinité unique, destinataire de l'acte rituel en cours, et non sous le jour collectif et abstrait, appliqué à tout le Panthéon, qu'on lui prête habituellement.

On trouve ainsi parmi les exemples les plus emblématiques de la réalité religieuse à laquelle renvoie *pax*, la supplique des esclaves réfugiés auprès de l'autel de Vénus, dans le *Rudens* :

**1,25 = PL. Rud. 694-699 :**

*Tibi auscultamus et, Venus alma, ambae te obsecramus,  
aram amplexantes hanc tuam lacrumantes, genibus nixae,  
in custodelam nos tuam ut recipias et tutere.*

*Illos scelestos, qui tuom fecerunt fanum parui,  
fac ut ulciscare nosque ut hanc tua pace aram obsidere  
patiare.*

Nous t'obéissons et, bienveillante Vénus, toutes deux nous te supplions, étreignant et baignant de larme cet autel qui est le tien, à genoux, de nous prendre sous ta garde et de nous protéger. Ces scélérats qui ont fait peu de cas de ton sanctuaire, fais en sorte d'en être vengée, et souffre qu'avec ton approbation nous occupions ton autel.

Ce texte ne constitue pas un témoignage de prière latine au même titre que, par exemple, les extraits canoniques du *De Agricultura*<sup>285</sup>. Plaute brode ici sur la structure classique de la prière, dont il reprend les codes élémentaires : adresse à la divinité au vocatif (*Venus alma*), verbe introducteur autoréférenciel (*obsecramus*<sup>286</sup>), proposition conjonctive détaillant le contenu de la requête (*ut recipias et tutere*), recours à des éléments formulaires (*tua pace*). Mais sur ce canevas, l'auteur ajoute sa littérature : il versifie, développe, invente, et introduit du contexte dramaturgique – à savoir la fuite des deux esclaves tentant d'échapper à un maître cruel. C'est en tout cas ce type de

---

285) Annexe 5,25-28.

286) *Obsecrare*, comme *supplicare*, dénote une prière qui n'est pas nécessairement accompagnée d'offrande : il peut s'agir d'un acte oral uniquement, ce qui semble bien être le cas ici. Cf. GUITTARD 2003 : 208.

passages, plutôt que les occurrences de *pax deum* chez Tite-Live, qui est prototypique de la notion étudiée. La « paix » demandée à Vénus est l'acte par lequel elle offre sa bienveillance à la fois active (*ut recipias et tutere*) et passive (*ut patiare*). Sous ce second jour, elle désigne le fait de ne pas déchaîner sa puissance : de ne pas se mettre en colère. Cela nous invite à étudier maintenant le lien sémantique qui unit *pax* à *ira*.

### 3.3.3. *Pax et ira*

La lecture la plus courante du concept de *pax deum* fait intervenir comme terme opposé l'*ira deum*, manifestée par des prodiges. On n'aurait besoin de solliciter la « paix », en définitive, que parce que les dieux sont en colère, et qu'il faut donc, littéralement, les « apaiser ». Il y a assurément beaucoup à objecter à cette vision des choses, mais l'antonymie de *pax* et *ira*, elle, demeure. Notre corpus comporte six cooccurrences des deux termes<sup>287</sup>. Ils n'y sont jamais étroitement accolés l'un à l'autre mais dessinent, sur un passage de plusieurs lignes, deux polarités opposées : en général, la *pax* qu'espèrent les hommes s'y oppose à l'*ira* que manifestent les dieux. C'est le cas dans les deux passages de Tite-Live où la requête de la *pax* a une visée explicitement placatoire, mais aussi où elle est encombrée de *superstitio* : le rituel y est alors qualifié de *caelestis irae placamen* et vise la *uenia irarum caelestium*<sup>288</sup>. Un passage des *Argonautiques* de Valerius Flaccus oppose également la « paix des dieux » à leur colère (en l'espèce celle de Jupiter) :

---

287) Cf. Annexe 1,10 ; 1,16 : 1,23 ; 1,39 ; 1,54 ; 1,55.

288) Cf. Annexe 1,10 & 1,16 ; sur la visée placatoire du rituel dans ces passages, voir §3.3.2.(c) pp.111 sqq.

1,23 = V.-FLACC. IV,471-477 :

« *Quin age, mitte preces : namque est tibi nostra uoluntas, si non ira deum, uel si placabilis, urget.* »

*Sustulit hic geminas Phineus ad sidera palmas*

« *te* » que, ait, « *infesti, quae nunc premis, ira Tonantis, ante precor, nostrae tandem iam parce senectae si modus (et fore credo equidem) nam uestra uoluntas quid, iuuenes, sine pace deum ?* »

« Mais assez de prières ! [dit Zétès.] Notre volonté est à tes côtés, si la colère des dieux ne te presse pas, ou s'il est possible de la calmer. »

Phineus éleva alors vers les astres ses paumes jumelles et dit : « Ô colère du Tonnant hostile, toi qui me poursuis aujourd'hui, je te prie par avance : épargne enfin notre vieillesse si tu le peux. Et, je le crois, mes vœux seront exaucés : car qu'est-ce que votre volonté, jeunes gens, sans l'approbation des dieux ? »

La vie humaine est ici comme ballottée entre deux pôles opposées : *ira* et *pax*. Le devin Phinée, rendu aveugle par les dieux pour avoir révélé aux hommes leurs destinées, est le jouet de l'*ira Iouis*. Mais il sait que la seule volonté des Argonautes (*uestra uoluntas*) ne suffira pas à le délivrer des harpies : l'action humaine n'est rien si elle n'est pas agréée par les dieux, si la *pax deum* n'est pas obtenue. *Pax* constitue donc bien ici l'inversion de l'*ira*, son annulation, mais les deux termes ne sont pas pour autant parfaitement réciproques : *ira* a un sens absolu, exprime une animosité durable, alors que *pax* se dit relativement à une action humaine particulière, et c'est pourquoi nous le traduisons là encore par « approbation ».

À deux reprises chez Stace, dans la *Thébaïde*, *ira* et *pax* sont également opposés mais à travers un dispositif assez différent. Dans les deux passages concernés, il n'est pas question de rituels religieux, mais de scène d'ordre mythologique, faisant interagir des divinités dépositaires de sentiments humains. Au livre III, on voit ainsi Jupiter envoyer Mars au combat, « nimbé de colère » (*hac nubilus ira*, v.230) et lui donner toute licence pour agir :

1,54 = St. Th. III,234-236 :

*Tibi fas ipsos incendere bello  
caelicolas pacemque meam. Iam semina pugnae  
ipse dedi.*

Il t'est permis d'embraser par la guerre les Olympiens eux-mêmes, et ma paix : j'ai déjà moi-même jeté les semences du combat.

La « paix » de Jupiter s'oppose donc ici à la fois à *bellum* et *pugna* et à *ira*. Il ne s'agit pas en tout cas de la *pax* donnée par le dieu dans un sens techniquement religieux (« approbation ») mais de celle dont il jouit, une sorte de *pax animi* désignant ici la sérénité du maître des cieux : renonçant à son calme (*pax mea*), Jupiter devient lui-même un dieu guerrier qui suscite les combats. Cette analyse vaut de même pour l'extrait 1,55 au livre X, où ni le regard colérique de Vénus (*tacita respicit ira*, v.894) ni l'attitude des autres Olympiens « ne troublent cependant la paix de Jupiter » (*non tamen haec turbant pacem Iouis*, v.897). Ces deux extraits de la *Thébaïde* ne sont donc intégrés à notre corpus que par la marge : ils jouent autour du mot *pax* en contexte religieux mais ne l'emploient pas dans le sens technique qu'il a pour la langue sacrée.

En définitive, ces exemples montrent qu'il y a indéniablement une relation d'opposition entre *pax* et *ira*, mais qu'elle est muette pour ce qui est de la définition des catégories religieuses. Là où la relation parasynonymique *pax/uenia*<sup>289</sup> nous place directement sur un plan formulaire et donc signifiant pour la compréhension du rituel (c'est-à-dire au cœur de notre sujet), la relation antonymique *pax/ira* se laisse surtout appréhender en terme de jeu et de déplacements littéraires. L'*ira deum*, contrairement à *pax deum*, n'a d'ailleurs fait couler que peu d'encre chez les historiens de la religion romaine, et c'est selon nous à raison. Car comme l'a très bien dit Federico Santangelo,

---

289) Cf. §3.3.4. pp.125 sqq.

« it's hard to escape the impression that the *ira deorum* is more of a forceful metaphor than a theological category »<sup>290</sup>.

Au demeurant, si la requête de la *pax deorum* suivait toujours mécaniquement des manifestations de la colère divine, gageons que l'association entre les deux antonymes serait à la fois plus fréquente, moins lâche, et plus structurante sur le plan des catégories religieuses. En réalité, obtenir la « paix des dieux » permet justement d'éviter la fureur céleste : si le rituel a une efficacité – et il en a une aux yeux de ceux qui l'accomplissent – alors l'*ira deorum* n'a justement pas lieu de se manifester. C'est donc mal comprendre le ritualisme antique que d'imaginer les Romains soumis à de perpétuelles fureurs célestes découlant de leurs impiétés : toute la méticulosité de leur actions vise justement à éviter qu'il en soit ainsi. Pour le dire autrement, *pax* intervient, vis-à-vis de la colère des dieux, de manière préventive plus que curative : c'est ce mécanisme d'évitement qui constitue un des cœurs de l'acte langagier qu'est la prière<sup>291</sup> ; or c'est aussi précisément cela que masque la vulgate sur *pax deum*, qui, en imaginant une succession ininterrompue de ruptures et restaurations de la concorde entre les hommes et les dieux, surestime grandement la réalité de la « colère divine » dans la mentalité religieuse des anciens italiens.

---

290) SANTANGELO 2011 : 9.

291) À Gubbio, la formule *pusi neip heritu* (« [cela a été fait] comme non voulu ! ») neutralise préventivement les fautes mentionnées dans les prières expiatoires (annexe 3,1-3 et 3,5). Il en va de même en latin avec la formule *probe factum esto* sur les dédicaces d'autel (annexe 6,5), cf. GUITTARD 1981 : 17-19.

### 3.3.4. *Pax et uenia*

*Pax* possède par ailleurs un synonyme ou quasi-synonyme qui lui est fréquemment associé : il s'agit du substantif *uenia* couramment traduit par « faveur, indulgence, pardon ». Une des meilleures preuves de la proximité de ces deux lexèmes, c'est justement que le rapport d'antonymie de *ira* avec *pax*, étudié ci-dessus, vaut également pour *uenia* :

**1,39 = VERG. G. IV,534-536 :**

*Tu munera supplex  
tende petens pacem et faciles uenerare Napaeas ;  
namque dabunt ueniam uotis irasque remittent.*

« Quant à toi, apporte-leur en suppliant des offrandes, demande leur approbation, rends propices les Napées complaisantes : alors elles accorderont leur faveur à tes vœux et abandonneront leurs colères. »

Le lien qui unit *pax* à *uenia* est repéré de longue date, et il est même fondateur dans les réflexions autour de *pax deum*<sup>292</sup>. Notre corpus littéraire l'atteste rien moins que dix fois<sup>293</sup>, et les deux termes apparaissent volontiers coordonnés l'un à l'autre dans une formule canonique de prière :

**1,21 = LIV. XXXIX,10,5 :** (...) *pacem ueniamque precata deorum dearumque* (...)

**1,33 = CIC. Rab. 5 :** *pacem ac ueniam peto precorque ab eis [=deis] ut* (...)

**1,34 = CIC. Font. 30 :** *illae [gentes] in bellis gerendis ab dis immortalibus pacem ac ueniam petunt*

**1,52 = OV. Am. I,2,21 :** *ueniam pacemque rogamus*

**1,53 = LIV. XXXVII,45,7 :** (...) *quo piaculo* (...) *pacem ueniamque impetrare a uictoribus possimus.*

Les deux mots sont suffisamment proches dans la conscience linguistique des Romains pour que Servius, voulant expliquer le sens de *pax* dans un vers de *l'Énéide*, fasse automatiquement intervenir *uenia* :

292) Cf. §1.1.3. pp.22 sqq. et note 24.

293) Cf. Annexe 1,5 ; 1,21 ; 1,33 ; 1,34 ; 1,37 ; 1,39 ; 1,46 ; 1,52 ; 1,53 ; 1,64.



1,4-7 = SERV. *Én.* X,31 :

« *Si sine pace tua* » : *si sine tua beneuolentia, ut orantes pacem, ueniamque precantes, item exorat pacem diuum : ergo pace beneuolentia, suffragio.*

« Si c'est sans ta *pax* » signifie « si c'est sans ta bienveillance », comme dans « prier pour la *pax* », « demander la faveur », ou dans « il prie pour la *pax deum* ». Donc *pax* signifie « bienveillance », « approbation »

Mais que signifie au juste *uenia*, que nous avons ci-dessus sommairement rendu par « faveur » ?

### a/ *Venus, uenia, ueneror*

Fréquemment traduit par « pardon » (et c'est bien là son sens le plus courant, notamment dans la locution *ueniam dare* « pardonner »), le lexème *uenia* introduit à nouveau dans la discussion l'épineuse question de la faute religieuse. Si demander la *uenia* de la divinité c'est demander son absolution pour une faute, alors l'association *pacem ueniamque* fait signe massivement vers une visée expiatoire du rituel : cela revient *mutadis mudandis* à réintroduire la *communis opinio* sur *pax deum*. Mais en réalité, le lexème est polysémique en latin, et ce à toutes les époques. Le même Térence utilise par exemple *ueniam dare* aussi bien au sens d'« accorder son pardon »<sup>294</sup> que d'« accorder une faveur »<sup>295</sup>. Dans ce sens beaucoup plus général de « faveur » ou de « permission », *uenia* peut voir son contenu précisé par une complétive<sup>296</sup> ou un gérondif<sup>297</sup>. Pour ce qui est de l'origine diachronique de cette polysémie, c'est en partant de la « faveur » seulement que l'évolution

---

294) TER. *Ad.* 937.

295) TER. *Hec.* 605. (*pace DELL s.v. uenia*, selon lequel Térence et Plaute n'emploient *uenia* qu'au sens d'« indulgence » ou « pardon », et jamais dans le sens positif de « faveur »).

296) CIL I,2540 : *da ueniam ut ueniam* « permets-moi de venir » ; CIL XII,5811 *ueniam peto ne ue[rearis] perlegere* « je te demande de ne point craindre de lire ces lignes ».

297) TAC. *Ann.* XII,5 : *ueniam dicendi ante alios* « le privilège de parler avant les autres ».

sémantique est intelligible<sup>298</sup>. La « faveur » donnée peut-être ou bien active (« appui, soutien, privilège ») ou bien seulement passive (« autorisation, permission ») ; dans ce dernier cas, elle peut être donnée malgré les erreurs et les faiblesses, et donc constituer une « indulgence », et de là un « pardon », ce dernier sens étant de loin le plus attesté. L'évolution inverse, qui poserait le « pardon » comme sens premier, serait inexplicable.

Toujours est-il que *uenia*, dans sa pluralité de sens, est bel et bien, selon Servius, *proprie uerbum pontificale*<sup>299</sup>. Cette affirmation, qui constitue l'une des clefs de voûte de l'étude de Schilling sur la famille lexicale de *Venus*<sup>300</sup>, est bien trop légèrement écartée par Alfred Ernout qui affirme que *uenia* s'emploie « indifféremment en parlant des hommes et des dieux », et qu'il ne voit dans ses emplois « rien de spécifiquement magique, ni même de religieux »<sup>301</sup>. Les exemples de *uenia* humaine cités par Alfred Ernout à l'appui de son propos sont pourtant pétris de vocabulaire religieux évoquant la prière : *orantes ueniam* (VERG. *Én.* I,519, à propos de Didon), *extremam hanc oro ueniam* (VERG. *Én.* IV,435, à propos d'Enée) ; et comment ne pas voir que les hauts personnages épiques dont il est question, de par leur fonction royale et/ou leur ascendance divine, sont précisément évoqués à travers des termes de déférence religieuse ? Quant à l'affirmation selon laquelle « Cicéron n'emploie jamais *uenia* qu'au sens profane de 'pardon' »<sup>302</sup>, notre corpus suffit à la démentir<sup>303</sup>. Certes, *uenia* n'est pas un terme exclusivement religieux en latin – loin s'en faut – mais il est tout de même fortement connoté comme tel. Nous ne

---

298) VENDRYES 1949 : 103 ; MOUSSY 2011 : 43-45. L'évolution sémantique de « faveur » à « pardon » est également à l'œuvre dans L. *gratia*.

299) SERV. *Én.* I,519.

300) SCHILLING 1954 : 39-42.

301) ERNOUT 1956 : 9-10.

302) ERNOUT 1956 : 9-10.

303) Cf. Annexe 1,33 = CIC. *Rab.* 5 (*pacem ac ueniam peto precorque ab eis [=deis]*) & 1,34 = CIC. *Font.* 30 : (*illae [gentes] in bellis gerendis ab dis immortalibus pacem ac ueniam petunt*)

pouvons en revanche souscrire à l'argumentation de Robert Schilling selon laquelle *uenia* serait si évidemment religieux qu'il ne nécessiterait pas d'être précisé par un génitif comme l'est *pax* dans *pax deum*<sup>304</sup> : notre corpus montre bien en effet que *pax* peut être compris en son sens religieux sans se voir gratifié d'un génitif adnominal – c'est même le cas le plus fréquent<sup>305</sup> ; inversement, on rencontre en latin, quoique rarement, les expressions *uenia deum* ou *deorum*<sup>306</sup>.

Le sens religieux de la *uenia* latine doit également être étudié par rapport au verbe *ueneror*. Les deux termes se trouvent d'ailleurs rapprochés dans les formules de l'*euocatio* des dieux ennemis (telle que conservée par Macrobe) et celle de la *deuotio* de P. Decius Mus en 340 (telle que rapportée par Tite-Live) :

**LIV. VIII,9,7** : *Vos precor ueneror ueniamque peto feroque, ut populo Romano (...) uictoriam prosperetis.*

**MACR. Sat. III,9,7** : *Precor uenerorque ueniamque a uobis peto, ut uos populum ciuitatemque Carthaginensem deseratis.*

L'organisation des termes introduisant la prière obéit en premier lieu à un principe rythmique d'amplification : *precor* comprend 2 syllabe, *ueneror* 3 et *ueniam peto* 4. Par ailleurs, elle recourt à une figure bien repérée de la poésie indo-européenne, consistant à juxtaposer deux énoncés de la même idée, l'un sous une forme verbale synthétique, et l'autre sous forme d'une locution analytique [Verbe + objet]<sup>307</sup>. *Veneror ueniamque peto* est ainsi du même registre que *lustrandi lustrumque faciendi* chez Caton<sup>308</sup>.

---

304) BOYANCÉ & SCHILLING 1959 : 109. NB : il ne s'agit pas d'un article commun des deux auteurs, mais de commentaires de l'un et de l'autre prolongeant le débat ouvert par les publications de SCHILLING 1954 et ERNOUT 1956.

305) Cf. Annexe 1,24-45.

306) LIV. XXXIX,10,5 ; APUL. *Met.* XI,23.

307) WATKINS 1995 : 165-169.

308) Annexe 5,28 = CAT. *Agr.* 141.

*Veneror* et *uenia* dérivent l'un et l'autre d'une même racine *\*wenh<sub>1</sub>-* (Skr. *vánati* « désirer », mais aussi « recevoir ce que l'on désire », « agréer »<sup>309</sup>), dont *uenus* était primitivement un dérivé neutre sigmatique en *-<sup>e</sup>/o*s-, avant de devenir le théonyme féminin que l'on sait<sup>310</sup>. L. *ueneror* est un quasi-synonyme de *precor* et *oro*, quoique plus solennel. Mais à la différence de ceux-ci, il ne peut avoir pour complément que le destinataire de l'acte de prière, et non son objet : on peut écrire *uenerare Napaeas*<sup>311</sup>, mais pas *\*\*uenerare pacem* ; *Venerem ueneremur*<sup>312</sup> mais pas *\*\*ueniam ueneremur*. Alfred Ernout l'explique en posant comme première la locution *uenerari uenus*. Celle-ci aurait d'abord consisté en un accusatif d'objet interne, avec le sens « pratiquer la *uenus* »<sup>313</sup> donc le coït<sup>314</sup> ; puis dans un second temps, lorsque le neutre sigmatique est devenu théonyme, elle aurait été comprise comme « vénérer Vénus », un usage du verbe bientôt étendu aux autres divinités. Une telle évolution nous semble hautement improbable.

En réalité, aussi bien en latin qu'en sanskrit, les dérivés de la racine *\*wenh<sub>1</sub>-* « désirer, vouloir » ont un sens religieux hérité : nul besoin de l'expliquer par un calembour grivois sur le nom de la déesse et la démotivation d'un accusatif d'objet interne hérité. Le neutre sigmatique *\*wenh<sub>1</sub>-<sup>e</sup>/o*s- désigne littéralement « le fait de bien vouloir », « la bonne disposition », qui peut

309) Véd. *vánataṃ gírah* « agréez les hymnes ! » (RV I,3,2), et en composition *gírvanah* « qui agréé les hymnes » (RV I,5,7).

310) Le nom commun *uenus* demeure relativement bien attesté en latin (*pace* VENDRYES 1949 qui n'en relève qu'un unique exemple), quoique avec le même genre féminin que le théonyme. L'interprétation de *uenus* comme « charme incantatoire » ou « charme magico-religieux » (SCHILLING 1954 : 61) est probablement datée, et c'est à raison qu'ERNOUT 1956 souligne (pp.10-20) son sens au contraire trivial d'« appétit sexuel » (par exemple dans des contextes agronomiques, pour parler des chaleurs des bêtes : LUCR. IV, 1200 ; VERG. G. II,329). Hit. *wen<sup>-zi</sup>/uwan-* « copuler » montre que la spécialisation sexuelle n'est pas propre au domaine italique (EDL p.662 s.v. *vēnor*).

311) 1,39 = VERG. G. IV, 535.

312) PL. *Rud.* 305.

313) ERNOUT 1956 : 25.

314) Selon la propre interprétation de *uenus* par ERNOUT 1956 : 11.

effectivement s'entendre en un sens sexuel, mais que les langues religieuses de l'Inde et de l'Italie ont dû très tôt entendre au sens de « bonne disposition du dieu à l'égard des mortels, bienveillance ». C'est effectivement le sens attesté de Véd. *vánas*<sup>315</sup>. L. *uenus* s'est spécialisé quant à lui dans le sens d'« amour physique »<sup>316</sup> (et comme tel il est devenu le théonyme *Venus*). En revanche son dénominatif causatif<sup>317</sup> *\*wenes-ā-* (> *uenerāri* par rhotacisme au IV<sup>e</sup> av. J.-C.) garde bel et bien le sens religieux de « mettre dans de bonnes dispositions », « rendre bienveillant ». Cela explique qu'il ne puisse pas avoir comme objet le contenu de la prière : contrairement à *oro* ou *precor*, le signifié premier de *ueneror* n'est pas « demander, chercher », mais « rendre propice ». *Veneror* est, par excellence, un terme de propitiation. Le traduire par « rendre grâce »<sup>318</sup> entretient une confusion entre les visées propitiatoire et gratulatoire.

Le notable accord des domaines italique et indien sur un élément de vocabulaire religieux, au détriment de l'indo-européen central, est loin d'être isolé<sup>319</sup>. Il est en outre redoublé par une certaine unité italo-celtique : il existe un parallèle étymologique, sémantique et syntaxique entre les locutions V.irl. *arco fuin* (où *fuin* est l'accusatif de *\*wonh<sub>1</sub>-i-*) et L. *posco ueniam*<sup>320</sup>. Les différents dérivés de *\*wenh<sub>1</sub>-* forment ainsi tout un réseau de termes complémentaires désignant l'acte propitiatoire humain (L. *ueneror*) et la réponse divine (L. *uenia*, V.irl. *fuin*, Véd. *vánas-* et *vánati*). Pour en revenir à la

---

315) *RV* I,172,1 : *á yahi vánasā sahá* « viens avec de bonnes dispositions ». Pour VENDRYES 1949 (p.104), Skr. *vánas* « exprime les dispositions favorables de la divinité, la satisfaction qu'elle éprouve du sacrifice ou de la prière ».

316) Cf. *supra* note 310.

317) Cf. ROBIN 1984 : 715. Au sein de la vaste catégorie des dénominatifs latin en *-ā-*, certains sont dits « essifs » (*augurare* « être augure ») et d'autres « factitifs » (*sanare* « rendre sain »).

318) SCHILLING 1953 (pp.39-40) traduisant *uenerare Napaeas* chez VERG. *G.* IV,535 (= annexe 1,39).

319) On songe par exemple au parallèle, d'un bout à l'autre du domaine indo-européen, entre L. *credo* d'une part et d'autre part Skr. *śraddhā* et Av. *zrazdā* (BENVENISTE 1969a : 171-179) ; ou encore à celui, canonique, entre L. *rex*, Gaul. *rix* et Skr. *rājā-*.

320) VENDRYES 1949 : 103-104.

séquence *precor ueneror ueniamque peto* des formules de *deuotio* et d'*euocatio*, on peut se demander si elle ne met pas en scène l'efficacité du rituel lui-même. Le premier terme (*precor*) formule une demande ; le second (*ueneror*) désigne l'acte propitiatoire accompli en vue d'obtenir ce qui est demandé ; le troisième terme (*ueniam peto*) exige de la divinité qu'elle agrée l'acte propitiatoire ainsi énoncé. Pour le dire avec Georges Dumézil, *uenia* « exprime la réponse positive de la divinité à l'appel que constitue l'acte de *uenerari* »<sup>321</sup>.

### **b/ Traduction de *pacem ac ueniam***

*Pacem* et *ueniam* sont donc en latin des termes extrêmement proches en synchronie : tous deux désignent la « bienveillance » de la divinité, conquise à travers le rituel, et la « faveur » donnée par elle en vertu de cette bienveillance. Aucun des deux n'implique *a priori* de rémission d'une faute ou d'une impiété, même si la requête de la *pax* peut, entre autres, intervenir dans un contexte piaculaire, et même si la *uenia*, accordée parfois en dépit des faiblesses humaines, en est venue à désigner secondairement le « pardon ». Les occurrences cicéroniennes de la paire *pacem-ueniam* excluent le plus clairement toute idée de faute :

**1,33 = Cic. Rab. 5 :**

*Quae cum ita sint, primum, quod in tanta dimicatione capitis, famae fortunarumque omnium fieri necesse est, ab Ioue Optimo Maximo ceterisque dis deabusque immortalibus, quorum ope et auxilio multo magis haec res publica quam ratione hominum et consilio gubernatur; pacem ac ueniam peto precorque ab eis ut hodiernum diem et ad huius salutem conseruandam et ad rem publicam constituendam inluxisse patiantur.*

Puisque les choses en sont rendues là, en premier lieu, comme on doit le faire lorsqu'il est question d'une si grande lutte pour la vie, la réputation et la fortune entière, je demande et

---

321) DUMÉZIL 1969 : 246.

j'implore l'approbation et la faveur de la part de Jupiter très bon et très grand, ainsi que de tous les dieux et les déesses, dont l'assistance tutélaire gouverne cette République bien plus que ne le font la raison et le conseil des hommes : qu'ils acceptent de rendre ce jour éclatant par le salut de cet homme [= Rabirius] et l'affermissement de la République.

**1,34 = Cic. Font. 30 :**

*Illae [= ceterae gentes] in bellis gerendis ab dis immortalibus pacem ac ueniam petunt, istae [= Galli] cum ipsis dis immortalibus bella gesserunt.*

[Les autres peuples], quand ils mènent leurs guerres, demandent l'approbation et la faveur des dieux immortels, tandis que [les Gaulois] mènent leurs guerres contre les dieux eux-mêmes.

Dans l'extrait du *Pro Rabirio*, le contenu précis de la requête se voit développé par une conjonctive en *ut* + subj. qui développe *pacem ac ueniam* : la prière vise une faveur positive, à savoir la protection (*conseruare*) pour Rabirius et l'affermissement (*constituere*) pour la République. Le contexte est tout sauf expiatoire : nulle part il n'est question d'une faute à pardonner, laver ou racheter. Quant à l'extrait du *Pro Fonteio*, il évoque les dispositions religieuses à même de faire d'une guerre un *bellum pium* (ou *bellum iustum*). Contrairement à celle, perçue ici comme sauvage et sacrilège, des Gaulois, la guerre romaine est menée dans un cadre rituel précis : déclaration en bonne et due forme par les fétiaux, prises d'auspice et sacrifices avant les batailles, etc. Ce cadre rituel précis permet d'obtenir la *pax* et la *uenia* des dieux, que nous traduisons par « l'approbation et la faveur » : il ne constitue en rien la rémission d'une faute ou d'une impiété.

Tout se passe donc comme si le sens de *uenia* comme « clémence » ou « pardon », massivement présent dans la langue courante, n'entraîne que par effraction dans la langue religieuse, et surtout dans les emplois les plus littéraires (donc peut-être les plus détournés) de celle-ci. Ainsi chez Tite-Live

lorsqu'il décale le formulaire *pacem ac ueniam* de la bouche de l'orant vers celle du perdant suppliant son vainqueur :

**1,53 = Liv. XXXVII,45,7 :**

*Praebitoque iis petentibus frequenti consilio ad mandata edenda, « non tam quid ipsi dicamus <habemus> » inquit Zeuxis « quam ut a uobis quaeramus, Romani, quo piaculo expiare errorem regis, pacem ueniamque impetrare a uictoribus possimus. »*<sup>322</sup>

Quand ils eurent obtenu, comme ils le demandaient, une large audience devant laquelle exposer leurs instructions, Zeuxis dit « Nous ne savons pas tant quoi vous dire que comment vous demander, Romains, par quel *piaculum* nous pourrions expier l'erreur de notre roi et obtenir de nos vainqueurs la paix et le pardon. »

Un tel passage est ambigu : y voir des occurrences absolument profanes de *pax* et de *uenia* serait absurde tant le passage mobilise des termes expressément religieux<sup>323</sup> (et plus précisément expiatoires : *piaculum*, *expiare*) ; inversement, les traiter comme un pure formulaire de prière, alors même que *pax* y laisse entendre son sens courant de « paix » (demandée *a uictoribus*) et *uenia* celui de « pardon » (pour un *error*), serait également maladroit. Ce à quoi nous assistons ici, c'est à une contamination entre la formule religieuse *pacem ac ueniam* et les sens de ces deux mots, pris isolément, dans la langue courante<sup>324</sup>. On est donc en droit d'hésiter sur la traduction. Nous avons choisi « obtenir de nos vainqueurs la paix et le pardon », mieux adaptée au contexte que « l'approbation et la faveur ». Il faut pourtant garder à l'esprit que l'idée de faute (*errorem*) qui oriente la lecture du passage ne saurait ici être regardée

---

322) *Habemus* ne se trouve que dans un manuscrit, mais il est couramment accepté par les éditeurs, car sans lui la phrase n'a pas de verbe principal. Cependant, même en acceptant cette leçon, le texte est difficile d'interprétation. Nous adoptons ici la lecture de Jean-Marie Engel (CUF, 1983), qui a le mérite de ne pas imposer d'autre correction au texte.

323) La métaphore religieuse est d'ailleurs explicitée quelques lignes plus loin, Zeuxis enjoignant aux Romains d'agir *haud secus deos* (Liv. XXXVII,45,9).

324) Cette analyse vaut aussi pour 1,52 = Ov. *Am.* 1,2,19-22, qui ajoute un second décalage en direction de la *militia amoris* : c'est alors Cupidon que le poète reconnaît pour vainqueur et supplie de lui accorder la *pax* et la *uenia*. Sur ce passage, cf. §2.3.3. pp.62 sqq.



comme inhérente à la locution *pacem ac ueniam* : elle est le fait d'un contexte littéraire bien particulier.

### c/ Complémentarité formulaire de *pacem ac ueniam*

Les deux mots sont donc très proches, mais la redondance stricte est toujours suspecte. Ni *precor quaesoque*<sup>325</sup>, ni *uolens propitius*<sup>326</sup>, ni *pacem ac ueniam* ne sont de purs pléonasmes dans les formules de prières latines, pas davantage que la séquence *uaseto . est . pesetomest . peretomest / frosetomest . daetomest* dans les prières du grand rituel piaculaire de Gubbio<sup>327</sup>. Ce qui ne semble être que l'itération de termes équivalents est toujours en dernière analyse l'addition de termes complémentaires, qui prennent sens l'un par rapport à l'autre, suivant une différence ténue et souvent inconnue de la langue courante, mais techniquement signifiante sur le plan des catégories religieuses. Qu'en est-il alors dans notre cas ?

Étymologiquement au moins, la différence entre les deux réside dans le fait que *pax* s'est constitué comme nom d'action, et *uenia* comme un nom de chose. Le premier a d'abord désigné le fait de donner son accord, et le second l'accord donné. Ou pour le dire autrement : l'un est l'acte divin, l'autre la faveur qui en résulte. On peut penser qu'à l'époque où se constitue le formulaire *pacem ac ueniam*, cette nuance ait été encore sensible ; cela reste cependant une pure conjecture qu'aucun élément concret ne vient étayer.

En revanche, une autre nuance, qui découle immédiatement de la première, est indubitablement sensible en synchronie. C'est que la *uenia*, contrairement à la *pax*, se donne. *Venia* est très volontiers en latin l'objet du

---

325) Cf. §3.3.1.(b) pp.97 *sqq.*

326) Cf. §9.1.2.

327) *TI* VIa27-28. Sur ce passage, voir GUITTARD 1981 : 16.

verbe *dare*<sup>328</sup>, alors que *pax*, en son sens religieux, ne l'est jamais<sup>329</sup>. Autrement dit, en synchronie, *pax* est une attitude divine, tandis que *uenia* est un présent divin : les deux font l'objet de la demande humaine (*petere, poscere, precari...*) mais seul le second terme peut-être l'objet du don divin (*dare*). Il nous semble donc que, des deux termes, l'un accomplit l'autre : *uenia* est le bienfait qui résulte de *pax*, et c'est pourquoi les deux termes, lorsqu'ils sont ainsi associés, ne constituent pas une pure redondance. Ils accomplissent en parole le chemin qui va de la propitiation de la divinité à l'obtention de ses faveurs. En cela, notre analyse de la complémentarité entre *pax* et *uenia* rejoint celle faite précédemment pour la séquence formulaire *ueneror ueniamque peto*<sup>330</sup> : le premier terme rend la divinité propice, le second réclame le fruit de cette propitiation. Il n'y a rien d'étonnant à cela, tant il est courant que le vocabulaire religieux latin manifeste une attention poussée à la progression du rituel. Ainsi en va-t-il aussi du couple *sacrificare/litare* tel que définit par Nonius : *sacrificare est ueniam petere ; litare est propitiare et uotum impetrare*<sup>331</sup> – « *sacrificare* c'est demander une faveur ; *litare* c'est rendre propice et ainsi obtenir ce qu'on a souhaité ». La langue sacrale des Romains manifeste sans cesse qu'entre la bonne exécution du rite par les hommes et la réaction divine, entre la demande et la réponse, il y a pas de solution de continuité : on doit toujours manifester que le succès n'est pas acquis, et que le choix revient en définitive à la divinité seule. La tension qui en résulte dans la psychologie est réelle<sup>332</sup> : la faveur divine ne doit jamais être tenue pour acquise ; et le rituel

---

328) Voir par exemple dans notre corpus 1,37 = VERG. *G.* IV,534-536 : *tu munera supplex / tende petens pacem et faciles uenerare Napaeas; / namque dabunt ueniam uotis irasque remittent.*

329) Cf. §3.3.1.(c) pp.101 *sqq.* Nous avons montré que les rares exemples de *dare pacem* dans notre corpus (1,28 et 1,56) relevaient en fait du sens courant, statif, du lexème.

330) Cf. §3.3.4.(a) pp.126 *sqq.*

331) NON. p.686 L.

332) Nous avons employé *supra* (note 233) l'expression *double bind* pour décrire ce phénomène.

est en même temps ce qui permet de se l'assurer avec certitude. Le rituel manifeste une certaine crainte de la divinité en même temps qu'il la dissipe par les justes procédures.

### 3.3.5. *Pace dixerim deum*

Pour finir, cette étude des contextes ne serait pas complète si elle omettait les deux exemples d'une locution *pace dixerim deum* chez Tite-Live (1,17 et 1,20) et ses variantes, toutes attestées dans des textes poétiques, adressées à Némésis (1,31), à Diane (\*1,32), à Phoebus (1,40), à Vénus (1,42), aux Muses (1,43) ou à l'Aurore (1,44).

Dans ces huit passages, ce que l'on sollicite de la divinité, c'est à chaque fois la permission de dire quelque chose qui, en d'autres circonstances, aurait pu la froisser. Nous ne citerons, à titre d'exemple, que l'un des plus élégants, chez Tibulle :

**1,40 = TIB. II,5,105-108 :**

*Pace tua pereant arcus pereantque sagittae,  
Phoebe, modo in terris erret inermis Amor.  
Ars bona : sed postquam sumpsit sibi tela Cupido,  
heu ! heu ! quam multis ars dedit ista malum !*

Sans vouloir t'offenser, Phoebus, que finissent l'arc et les flèches, et qu'enfin sur la terre Amour erre désarmé ! Ton art était bon, mais après que Cupidon s'est emparé de tes traits pour lui seul, hélas ! hélas ! que de gens ont souffert du mal infligé par ton art !

Le raffinement du poète est double ici. D'une part il condense l'expression en omettant le verbe de parole<sup>333</sup>, et d'autre part il établit un subtil déplacement entre les deux divinités : par un singulier scrupule religieux (qui vient en fait dédoubler le motif de l'arc), en s'en prenant à Cupidon, c'est Phoebus qu'il

---

333) Comparer par exemple avec le texte 1,31 = CATUL. LXVI,69 (*pace tura fari liceat*) ou 1,42 = OV. Am. III,22,60 (*pace loquar Veneris*).

craint de défier ! Traduire « avec ta paix » serait trop littéral ; « avec ton approbation » est plus intelligible et a le mérite de rendre sensible la similitude avec la formule religieuse *pacem petere* que nous rendons en général par « demander l'approbation ». Mais pour cerner au plus près le sens de cette locution plus ou moins figée, et la distinguer des autres emplois de *pax*, nous optons pour une traduction plus littéraire : ici « sans vouloir t'offenser » (ailleurs : « puissé-je le dire sans t'offenser » quand il y a un verbe de parole).

Les sept autres passages sont comparables. Notons cependant que l'un d'eux n'est rien d'autre qu'un ajout de Grotius qui, en 1600, édite les fragments des *Aratea* de Cicéron en comblant les lacunes par des vers de son cru, inspirés ou non du texte grec d'origine<sup>334</sup> :

**\*1,32 = Cic. *Aratea* 419-419d (BAEHRENS)**

*<in terras labitur unda,*

*Orionque metu percussus conditur una.*

*Pace huius liceat causam explicuisse timoris,*

*Virgo, tua : mihi quaeso ueni placata, Diana.*

*Haec fama est hominum, haec> per terras fama uagatur. (...)*

L'onde glisse dans les terres, et Orion, frappé par sa peur unique, se dissimule. Qu'il me soit permis, sans t'offenser, Vierge, d'expliquer la cause de sa terreur : je te prie, Diane, de venir à moi apaisée. Cette légende circule parmi les hommes, cette rumeur erre sur les terres : (...)

Le poème explique ici pourquoi Orion disparaît du firmament quand apparaît le Scorpion (*Nepa*) : la légende raconte que Diane envoya l'animal tuer le puissant archer pour punir celui-ci d'avoir soulevé son voile. Une partie de l'interpolation de Grotius (*Orionque metu percussus conditur una*) adapte en effet le grec ἐπερχόμενος φοβέει μέγαν Ὀρίωνα (ARAT. 636), absent du manuscrit des *Aratea* cicéronienne. En revanche, la formule qui nous intéresse (*pace liceat explicuisse, Virgo, tua*) ne s'appuie en rien sur le texte d'Aratos. Il est notable que cette tournure, visant à solliciter une certaine liberté de parole

---

334) GROTIUS 1600.

auprès de la divinité qu'on risque de mécontenter, ait été suffisamment présente à l'esprit d'un savant du XVII<sup>e</sup> siècle pour qu'il choisisse de l'utiliser : dévoiler une offense faite à Diane lui semblait, dans son adaptation du manuscrit cicéronien, un motif suffisant pour réclamer la *pax* de celle-ci !

On risque cependant s'illusionner si l'on se borne ici aux contextes religieux. Car en réalité, la locution *pace tua dixerim* et ses variantes se disent plus couramment vis à vis d'êtres humains, ou d'entités abstraites. Nous avons ainsi placé à la fin de notre corpus des passages profanes où le locuteur sollicite, avant de s'exprimer, la *pax* de sa patrie (1,58), des autres orateurs (1,59), de son ou de ses interlocuteurs (1,60 ; 1,61 ; 1,62 ; 1,63 ; 1,67), du poète Catulle (1,64), des défunts consuls (1,65), de la plèbe (1,66), des médecins (1,68) ou de la terre argienne (1,69). Cet usage de *pace* subsiste d'ailleurs jusqu'à aujourd'hui comme une convention universitaire, pour amener une contradiction polie avec les travaux d'un ou d'une autre chercheuse. Aucun des extraits concernés (annexe 1,58-69) n'est de nature religieuse<sup>335</sup> mais tous sont intéressants pour cerner le sens et l'histoire de *pax* en latin, et saisir comment et pourquoi l'acception « autorisation de s'exprimer sans s'offenser » en vient à rencontrer la langue religieuse.

De deux choses l'une : ou bien cette acception de *pax* découle d'une formule de prière, appliquée secondairement à toutes sortes de contextes plus courants. Ou bien au contraire, les occurrences profanes sont premières, et l'application de *pace tua dixerim* (*uel sim.*) à des divinités n'est que contextuelle. Dans le premier cas, on serait alors face à une sorte d'affaiblissement d'un formulaire de prière retiré de son contexte rituel originel. On ne dirait alors plus *pace tua dixerim* qu'à l'image de la langue

---

335) On pourrait à la rigueur alléguer une divinisation de l'*Argiua tellus* chez Sénèque (1,69 = SEN. *Tro.* 277-282) et arguer de la nature également religieuse des mânes des consuls chez Tite-Live (1,65 = LIV. III,19,7), mais cela ne vaut pas pour les neuf autres passages.

religieuse dont provient cette expression, mais sans intention véritablement religieuse : on pense par exemple à l'expression française « Dieu soit loué » qui, prononcée hors de la liturgie chrétienne, ne constitue pas à proprement parler une louange à Dieu, et peut même n'exprimer qu'un soulagement, presque sans contenu religieux.

L'étude sémantique et étymologique que nous avons menée<sup>336</sup> a révélé qu'« accord » était un sens ancien du mot, dont découlent à la fois le sens courant (« état de paix » conclu en vertu de l'accord, par métonymie) et le sens religieux (« approbation », par spécialisation sémantique). La locution figée *pace dixerim tua (uel sim.)* a donc de bonnes chances d'être un vestige du sens originel de *pax* bien plus qu'une adaptation d'une formule religieuse. Est-ce à dire que son adresse, tout de même fréquente, à des divinités, n'est que contextuelle et anecdotique ? Probablement pas. Elle découle en fait d'une contamination entre le sens originel du lexème et son sens religieux : puisque les divinités étaient, plus que quiconque, dépositaires d'une *pax* que le rituel visait à obtenir d'elles, il était logique qu'une expression comme *pace tua* leur soit très volontiers appliquée. Ce phénomène de contamination est particulièrement sensible chez Tite-Live qui, de même qu'il est un des rares auteurs à véritablement utiliser telle quelle la notion de *pax deum*, est aussi le seul à faire dire à ses orateurs *pace dixerim deum* : la convergence entre les deux emplois de *pax* devait lui sembler tout à fait naturelle.

Du reste, cela n'est pas sans raison. Car si *pax* dans *pace tua dixerim (uel sim.)* n'a rien d'une véritable formule religieuse, la situation discursive est cependant comparable. Celui ou celle qui demande à parler « sans offenser » se place dans une situation de déférence par rapport à un tiers, comme l'orant face à la divinité qu'il tente de se concilier. En outre sa parole vise non pas à

---

336) Cf. §2.3. pp.53 *sqq.* (sémantique) et §2.4. pp.65 *sqq.* (étymologie).

calmer une colère mais à éviter qu'elle n'advienne, à en désamorcer par avance les motifs : or c'est ainsi également que fonctionne la propitiation religieuse dont relève *pax deum*, et qui constitue non pas une réparation de l'impiété mais bien son évitement rituel<sup>337</sup>. En somme, quoique distinctes, les acceptions de *pax* dans *pace tua dixerim* d'une part et dans *pax deum* d'autre part se réfèrent à des situations comparables du point de vue de la pragmatique linguistique. Elles procèdent visiblement du même sens originel de *pax* comme « accord », par opposition à son sens statif le plus répandu en latin et dans les langues romanes.

On comprend alors aussi que *uenia* au sens d'« indulgence » intervienne dans des expressions tout à fait comparables : on trouve ainsi, de Térence à Aulu-Gelle, la locution *bona uenia* signifiant « si tu me le permets », « sans vouloir t'offenser », elle aussi souvent accompagnée d'un verbe de parole (*bona uenia tua dixerim*<sup>338</sup> ; *cum bona uenia dicas*<sup>339</sup>). *Pax* et *uenia*, volontiers utilisés ensemble dans des formules religieuses (*pacem ac ueniam peto*<sup>340</sup>), peuvent donc être dans la langue courante utilisés dans le même type de locutions figées. L'un a probablement dû influencer l'autre : *pace tua dixerim* se dirait alors à l'imitation de *bona uenia dixerim*, ou inversement – *non liquet*.

### 3.4. Appendice : l'épiclèse *pacifer*

Notre corpus épigraphique atteste une épiclese composée à premier élément *pax* : l'adjectif *pacifer*, littéralement « porteur de paix ». L'adjectif est également attesté dans les sources littéraires mais il s'y applique non pas à des

---

337) Cette notion d'« évitement » de la faute a déjà été avancée au §3.3.3. pp.121 *sqq.*

338) LIV. XXVIII,43,7.

339) GELL. IX,2,5.

340) Cf. §3.3.4.(c) pp.134 *sqq.*

divinités mais à des végétaux : l'olivier et le laurier<sup>341</sup>. Ces associations à la flore sont d'ailleurs tout à fait révélatrice de la nature complexe de la « paix » antique, qui suppose et intègre le conflit plus qu'elle n'en est le contraire absolu : la paix que symbolise le laurier est celle du triomphe militaire, et l'olivier est l'arbre offert par Athéna, ou celui dont est faite la massue d'Héraclès, deux divinités guerrières s'il en est. Dès lors, on ne doit guère s'étonner que les divinités « porteuses de paix », dans notre corpus épigraphiques, soient toutes des divinités associées à la guerre, d'une manière ou d'une autre. Une première lecture de l'épiclèse *pacifer* (que nous nuancerons ensuite) nous oriente donc vers une compréhension du premier élément de composé dans son sens courant, statif : la « paix » par opposition – ou plutôt en rapport avec – la « guerre ». Mars est ainsi une divinité éminemment guerrière, qualifiée de *pacifer* sur une inscription perdue des Abruzzes (2,3 = *CIL* IX,5060 : [m]ARTI PACIFE[ro]). Minerve, que l'iconographie antique représente volontiers comme porteuse de la lance, de l'égide et du casque, a également une composante guerrière, et l'on peut penser que c'est à ce titre que l'on fait des dons, sur le Palatin, « à Minerve *Pacifera* » (2,7 = *CIL* VI,570\* et 2,8 = *CIL* VI,575\* : MINERVAE PACIFERAE<sup>342</sup>). Hercule est lui aussi un dieu guerrier, et comme tel qualifié de *inuictus* en même temps qu'il est *pacifer* dans la dédicace bilingue (perdue) d'Aquinum (2,5 = *CIL* X,5385 : HERCULI PACIFERO / INVICTO SANCTO). Pour Apollon (2,4 = *CIL* VI,37 : APOLLINI PACIFERO), la chose est moins nette, mais le fait que l'inscription commémore l'*ex-voto* d'un soldat (MILE<s> CO(ho)RTIS X PRAETORIAE) nous place également dans un registre militaire. De même, Fortune n'est *Pacifera*

341) Cf. §2.1.2. pp.31 *sqq.*

342) Ces deux dédicaces palatines à Minerva Pacifera, jugées non-authentiques par le *CIL* VI, ont depuis été réévaluées par CECAMORE 2002. Cf. *infra*.



qu'en tant qu'elle est la *Fortuna Redux*, c'est-à-dire celle qui veille au retour de l'empereur sain et sauf à l'issue d'une campagne militaire :

**2,6 = AE 1981,134 :**

<sup>(1)</sup>GENIO LEG(*ionis*) II PARTH(*icae*) GORDIANAE ET FORTUNAE  
REDUCI / <sup>(2)</sup>PACIFERAE, CONSERUATORIBUS D(*omini*) N(*ostri*) /  
<sup>(3)</sup>IMP(eratoris) CAES(*aris*) GORDIANI PII FELICIS INVICTI  
AUG(usti) ET / <sup>(4)</sup>SABINIAE TRANQUILLINAE AUG(*ustae*)  
CONIUGI(s) AUG(usti) N(*ostri*) / (...)

Au génie de la légion II Parthica Gordiana et à Fortuna Redux Pacifera, protecteurs de notre maître l'Empereur Caesar Marcus Antonius Gordianus Pius Felix Invictus Augustus et de Sabinia Tranquillina Augusta épouse de notre empereur, (...)

Le contexte est là encore éminemment guerrier, et c'est aux côtés du Génie de la deuxième légion qu'est honorée *Fortuna Redux Pacifera*, dans cette inscription datée de 242 ap. J.-C.

En première lecture, les six occurrences de l'épiclèse *pacifer* nous éloignent donc du sens spécifiquement religieux de *pax*. Cependant, cette analyse demande à être affinée. Un point commun à tout ou partie de ces inscriptions consiste en leur visée gratulatoire : elles accompagnent des *ex voto*, des dons faits en remerciement des bienfaits divins antérieurement demandés et obtenus. La formule classique des *ex voto*, du type D(*onum*) D(*edit*) L(*ibens*) M(*ereto*) y tient une place importante :

- 2,3 = *CIL* IX,5060 : L'inscription, constituée du seul théonyme, est trop courte (ou lacunaire ?) pour que l'on sache s'il s'agit ou non d'un *ex voto*<sup>343</sup>.
- 2,4 = *CIL* VI,37 l.3 : EX VOTO LIBE(n)S SOLVIT ; l.7 : LIBES VOTUM REDDEDIT (formule votive commémorant un vœu à Apollon).
- 2,5 = *CIL* X,5385 l.11 : VOTO SUSCEPTO ; l.16-17 : MERITO LIBENTES / FECERUNT (formule votive commémorant un vœu à Hercule).

---

343) Au contraire, la nature votive de la démarche est explicite dans une inscription comparable quoique très éloignée géographiquement : *CIL* VII,219 : *Pacife/ro Marti / elega ur/ba pos/uit ex uo/to*.

- 2,6 = AE 1981,134 : L'inscription ne fait pas référence à la commémoration d'un vœu. Cependant, la nature même de la divinité (Fortuna Redux) suppose que l'empereur est revenu sain et sauf, et donc qu'une faveur a été obtenue. La dédicace a de fait une valeur gratulatoire.
- 2,7 = CIL VI,570\* : On suppose la présence de la formule votive dans la lacune de la l.10 : [?*libens merito*] D(*onum*) D(*edit*).
- 2,8 = CIL VI,575\* : L'inscription est mutilée et le verbe d'offrande manque, on ne sait pas s'il s'agit ou non d'un *ex-voto*.

Dans trois des inscriptions au moins (et probablement quatre, voire dans toutes) on remercie la divinité pour un bienfait qu'elle a accordé. Une chose a été promise en échange d'une autre et le dieu a visiblement donné son approbation, puisqu'il s'agit maintenant de le remercier. Dans ce contexte rituel précis *pacifer* pourrait donc signifier « qui a apporté son approbation », « qui a fait acte de bienveillance ». L'épiclèse serait alors à relier moins à la nature guerrière des divinités concernées qu'à la nature votive du contexte.

Comme telle, cette lecture peut sembler arbitraire. Deux des six inscriptions encouragent cependant à la prendre au sérieux, à commencer par la première des deux dédicaces à Minerve, dont nous donnons ci-dessous une transcription simplifiée<sup>344</sup> :

**2,7 = CIL VI,570\* :**

<sup>(1)</sup> *Mineruae Paciferae /*

<sup>(2)</sup> *Lucius Adssius Luci filius Helius /*

<sup>(3)</sup> *minister collegii /* <sup>(4)</sup> *ferrariorum et tignariorum /*

<sup>(5)</sup> *quinquennalis /*

<sup>(6)</sup> *lustris III Imperatoris Caesa/ri<s> Titi Aeli Antonini /* <sup>(8)</sup> *Augusti*

*Pii pontificis maximis tribunicia /* <sup>(9)</sup> *potestate III consulis [---] /*

<sup>(10)</sup> [*?libens merito*] *donum dedit*

À Minerve *Pacifera*, Lucius Adssius, fils de Lucius, *magister quinquennalis* du collège des forgerons et des charpentiers, du troisième lustre du règne de l'Empereur Caesar Aelius Antonin Auguste Pius, grand pontife, revêtu de la puissance tribunicienne

344) La version brute du texte se trouve en annexe 2,7.

pour la troisième fois et consul, [...] a donné ce don de bon gré, comme il se doit.

L'inscription, qu'on peut dater par son contenu même des alentours de l'an 150 ap. J.-C., est classée dans les *falsae inscriptiones* du *CIL* VI (de même que l'autre dédicace à Minerve<sup>345</sup>). Elle doit cette relégation à l'identité de la personne qui l'a transmise dans ses manuscrits de Turin (*Taur.* 9 s.v. Helio) : Pirro Ligorio, faussaire reconnu du XVI<sup>e</sup> siècle. Les motivations et mécanismes des falsifications ligoriennes ont été scrupuleusement étudiés<sup>346</sup>. Si l'existence de faux transmis par Ligorio ne fait pas l'ombre d'un doute, l'authenticité de certaines inscriptions est également avérée : le *CIL* VI lui-même, pourtant extrêmement sévère sur ce point<sup>347</sup>, en tient certaines pour authentiques (par exemple *CIL* VI,9015). C'est pourquoi certains auteurs proposent aujourd'hui d'inverser la charge de la preuve et de « prendre en considération tout témoignage ligorien qui n'est pas manifestement faux, en le passant au crible de la critique la plus rigoureuse »<sup>348</sup>. Or nos deux inscriptions, positivement réévaluées en 2002<sup>349</sup>, n'ont rien de « manifestement faux ».

L'inscription *CIL* VI,570\* présente la titulature du *minister* d'un collègue d'artisan, comme nous en connaissons beaucoup d'autres<sup>350</sup>. Le dédicant n'est pas un soldat, et si c'est à Minerve qu'il offre, gageons que celle-ci n'intervient pas ici comme déesse guerrière, mais comme patronne des métiers et de ceux qui les pratiquent. Dès lors, on voit mal pourquoi, dans ce contexte précis, elle serait qualifiée de *Pacifera* en un sens militaire (« celle qui [par les armes] apporte la paix »). Au contraire, une Minerve qualifiée de *Pacifera* au sens de

---

345) Annexe 2,8.

346) VAGENHEIM 1994.

347) Rien moins que 2294 inscriptions sont groupées dans le chapitre *falsae ligorianae* du *CIL* VI,5 !

348) VAGENHEIM 1991 : 575-576.

349) Compte rendu dans *l'AE* 2002 de CECAMORE 2002.

350) Cf. par exemple *CIL* XIV,299, *AE* 1988,204, etc. Sur ces associations d'artisans et les sources épigraphiques les concernant, voir TRAN 2006.

« qui donne son approbation », « bienveillante » rendrait la situation rituelle beaucoup plus intelligible. Lucius Adssius, *magister quinquennalis*, a fait un vœu à sa divinité tutélaire, et a su la rendre propice pour qu'elle accorde sa *pax* : il la remercie donc d'avoir été *pacifera* en s'acquittant de sa part du contrat ([*libens merito*] *donum dedit*).

La deuxième dédicace à Minerve (2,8 = *CIL VI,575\**) est lourdement mutilée et plus délicate d'interprétation du fait de son caractère lacunaire. Nous ne nous y attarderons donc pas. La déesse y est qualifiée de *conseruatrix populi romani* (l.2-3) ce qui pourrait coïncider avec ses attributions guerrières. Cependant, le dédicant intervient en qualité d'*aedilis curulis* (l.4) et n'a donc aucune attribution militaire : il agit comme curateur des édifices et des jeux publics. Dès lors, l'interprétation guerrière de l'épiclèse *Pacifera* peut légitimement être mise en doute.

La dédicace votive à Hercule mérite également que l'on s'attarde plus en détail sur le choix des termes utilisés en latin et en grec pour qualifier le dieu :

2,5 = *CIL X,5385* :

εὐχή

Ἡρακλῆ ἑταλλοφόρω

ἱερῶ εὐακούστῳ

Λ(ούκιος) Κορνῆλιος Λ(ουκίου) Κορνη

λίου Πρεμιγενίου [5]

υῖος Παλ(ατίνα) Τερεντιανὸς

καὶ Λήμνιος ἀπελεύθερος

ἐποίησαν.

HERCULI PACIFERO

INVICTO SANCTO [10]

SACR(*um*)

VOTO SUSCEPTO

L(*ucius*) CORNELIUS L(*uci*) F(*ilius*)

PAL(*atina*) TARENTIANUS

ET LEMNIUS LIBERTUS [15]

MERITO LIBENTES

FECERUNT

[Grec] Un vœu : à Héraclès porteur de laurier, saint, disposé à l'écoute, Lucius Cornelius Terentianus, de la tribu palatine, fils de Lucius Primigène, ainsi que son affranchi Lemnius, ont offert cela.

[Latin] Pour Hercule *Pacifer*, invaincu et inviolable, en vertu d'un vœu pris, Lucius Cornelius Terentianus, de la tribu palatine, fils de Lucius, ainsi que son affranchi Lemnius, ont consacré cela comme il se doit et de bon gré.

Le dénommé Lucius Cornelius Terentianus et son affranchi Lemnius ont donc « fait »<sup>351</sup> cette base de statue – et vraisemblablement la statue qu'elle portait – pour Hercule, en vertu d'un vœu préalablement énoncé et accompli. Le formulaire votif est différent mais explicite dans les deux langues : *εὐχή* (l.1) en grec ; *uoto suscepto* (l.12) en latin. À quel titre Hercule est-il qualifié de *Pacifer* en latin ? Est-ce parce qu'il est le dieu guerrier qui débarrasse la terre des monstres qui la peuplent ? ou bien parce qu'il a répondu au *uotum* en faisant acte d'« approbation » (*pax*) et s'en voit remercié ? La comparaison des termes employés pour le qualifier en latin et en grec nous donne des éléments de réponse. Il n'y a en effet pas de correspondance terme à terme entre les deux séries d'épithètes : à *θαλλοφόρω* « porteur d'olivier » (position 1) répond *pacifero* (position 1), les deux étant des composés à deuxième élément *\*b<sup>h</sup>er-* ; à *ιερω* (position 2) répond *sancto* (position 3) qui en est une traduction possible ; en revanche, *εὐακούστω* (position 3) et *inuicto* (position 2) ne correspondent ni pour la forme ni pour le sens. Chaque langue répartit et désigne les attributs d'Héraclès d'une manière et dans un ordre qui lui est propre.

À y regarder de plus près, *θαλλοφόρω* traduit certes *pacifero* (par la présence de la racine *\*b<sup>h</sup>er-*, et l'écho symbolique entre l'« olivier » et la « paix »), mais aussi *inuicto* : la couronne de rameaux portée par le vainqueur

---

351) Le grec se contente de *εποίησαν* (l.8) ; le latin, plus précis ici, dit *sacrum (...) fecerunt* (l.11-17) c'est-à-dire « ont rendu *sacer* », donc « ont consacré », « ont offert ».

des jeux (couronne d'olivier pour ceux d'Olympie<sup>352</sup>, de laurier pour ceux de Delphes) est le symbole du caractère « invaincu » du dieu. Réciproquement, *pacifero* calque bien θαλλοφόρω mais il répond aussi à εὐακούστω : le dieu « qui entend bien » les prières est celui susceptible d'y agréer, en apportant sa *pax*, sa *uenia*<sup>353</sup>. Assurément, ni *inuiecto* ni *sancto* ne sont à même de rendre le grec εὐακούστω : il est donc certain que le caractère bienveillant de la divinité incline à exaucer les vœux, s'il est exprimé dans la version latin de la dédicace, l'est par *pacifero*. Hercule est donc doublement qualifié ici de dieu qui triomphe et de dieu qui exauce : ces deux caractérisations se mêlent dans le choix des épiclèses grecques et latines.

En dernière analyse, il n'est pas impossible que les deux interprétations de *Pacifer*, l'une guerrière (« qui rétablit de paix »), l'autre rituelle (« qui apporte sa bienveillance »), se superposent dans certaines des inscriptions. Le substantif *pax* était largement polysémique en latin et nous avons déjà vu que les Romains les plus lettrés n'hésitaient pas à en jouer : il n'y aurait rien d'étonnant à ce que cette polysémie s'étende à son composé. Dans une certaine mesure au moins, *pacifer* devait donc exprimer la caractéristique précise prêtée à la divinité par le dispositif rituel de l'acquiescement d'un vœu (*uotum soluere*). La propitiation conditionne l'obtention de la *pax*, qui conditionne en retour la gratulation : c'est en tant qu'elle a donné sa faveur (*uenia*), son approbation (*pax*), que la divinité désormais *pacifera* est remerciée par l'*ex-voto*. Notons cependant que cette épiclèse demeure très rare, là où les *ex-voto* se comptent par milliers dans l'épigraphie latine : elle ne s'est donc jamais imposée dans les formulaires votifs.

---

352) Une tradition rapportée par la troisième *Olympique* de Pindare fait d'ailleurs d'Hercule l'introducteur en Grèce de l'olivier en même temps que le fondateur des Jeux. Cf. ARNOULT 2007.

353) G. εὐήκοος, doublet (plus courant) de εὐάκουστος, peut signifier « qui exauce » (ANTH. IX,316).



## Chapitre 4 : *pax deum* dans la mise en scène du récit historique livien

Les pages qui précèdent, en questionnant un corpus large et hétérogène d'occurrences de *pax* en contexte religieux, ont participé à redessiner les contours de la notion de *pax deum* d'une manière bien différente de la *communis opinio* qui a été notre point de départ. Reste maintenant en quelque sorte à réunir les deux extrémités de notre raisonnement, et mettre en lumière ce qui a ouvert la voie au malentendu. Sachant par ailleurs que les exemples les plus fréquemment cités de *pax deum* se réduisent à une poignée de passages de *L'Histoire romaine*, la question peut se trouver ainsi posée : quel usage littéraire particulier Tite-Live fait-il de la notion, qui soit de nature à fausser la lecture que nous en avons aujourd'hui ? Après un rapide exposé du contexte idéologique dans lequel évolue l'auteur (4.1), il nous faudra rendre raison de l'usage particulier de *pax deum* dans les différents passages concernés (4.2).

### 4.1. Éléments de contexte : l'annalistique romaine et son idéologie

La tradition annalistique dont l'œuvre livienne constitue l'aboutissement prend naissance au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., sous la plume d'auteurs comme Fabius Pictor. Elle est à ce titre le reflet d'une époque où s'invente l'idée politique du grand « destin » de Rome<sup>354</sup>. La conquête de l'Italie n'est achevée que depuis

---

354) L'élaboration de ce grand destin conquérant de Rome par son élite politique aux IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles a fait l'objet de la thèse de doctorat (non publiée) de Karlis VÉ : *Romulus, Quirinus et Victoria : la construction d'un destin collectif à Rome entre 338 et 290 av. J.-C.* (sous la direction d'Alexandre GRANDAZZI, soutenue en 2014)



264 (chute de Volsinies) et les guerres puniques, à l'occasion desquelles s'écrit l'histoire, vont faire de l'*Vrbs* la grande puissance de la Méditerranée occidentale. Tout cela ne se fait pas sans l'élaboration de moteurs idéologiques puissants. La manière de raconter l'élaboration houleuse de la constitution patricio-plébéienne, d'en faire la « généalogie institutionnelle »<sup>355</sup>, est par bien des aspects une cosmogénèse : on assiste à la mise en place, quasi-mythique, d'un ordre idéal des affaires humaines, qui coïncide avec la volonté divine<sup>356</sup>. À rebours, l'agitation des luttes plébéiennes est volontiers présentée comme une impiété, dont la conquête de la constitution parfaite serait en quelque sorte le *piaculum* : l'année de la *Rogatio Terentilia* (462-461) est ainsi marquée par une accumulation de prodiges, et les livres Sibyllins ne conseillent rien moins alors que « de s'abstenir de guerre civile » (Liv. III,10,7 : *ut seditionibus abstineretur*), comme s'il s'agissait d'une mesure religieuse. Claudia Santi écrit à ce sujet : « se, come suggerito dal responso del 461 a.C., la rinuncia alla contrapposizione tra le parti del *corpus* civile è da considerarsi alla stregua di un *piaculum*, ciò significa che la *concordia ordinum* contiene al suo interno un'implicazione religiosa e che la pace sociale è un'articolazione della *pax deorum* »<sup>357</sup>. Sa lecture du concept de *pax deum* est certes biaisée, mais l'élaboration théologico-politique qui fait de la concorde romaine une affaire d'envergure religieuse est bien un trait typique de l'annalistique en général, et de l'histoire livienne en particulier.

On sait par ailleurs que les Romains se targuaient d'être le peuple le plus pieux du monde<sup>358</sup>. L'autre grand trait de la construction idéologique du III<sup>e</sup> siècle, dont Tite-Live se fait l'écho, c'est de tisser un lien réciproque stricte entre cette qualité prétendument inhérente et les succès politiques et militaires

---

355) L'expression *genealogia istituzionale* est de SANTI 2006 : 173-174.

356) SANTI 2006 : 173-174.

357) SANTI 2006 : 177.

358) Cic. *Nat.* II,3,8 ; *Har.* IX,19.

de *l'Vrbs* : quand Rome fait œuvre de *pietas*, l'univers entier lui est promis ; inversement, en cas d'impiété, c'est toute la cité, comme entité politique, qui est menacée. Le récit annalistique tend ainsi à faire de la question religieuse une pierre de touche du destin romain. Cette règle théologico-politique implicite est irréfutable par principe. En effet, si un événement (par exemple une défaite militaire) semble la contredire, le récit historique va automatiquement trouver et mettre en valeur (même de manière très artificielle) une impiété pré-existante, qui va servir de validation *a posteriori* de la règle. Le même III<sup>e</sup> siècle voit d'ailleurs le mythe du *pius Aeneas* se figer en un « mythe d'État » pour Rome<sup>359</sup>, notamment sous la plume de Fabius Pictor et Caton l'Ancien. L'ancêtre mythologique, à la piété proverbiale, devient ainsi une des clefs de voûte d'une nouvelle idéologie théologico-politique qui fonde l'expansionnisme de la cité sur la vertu religieuse de ses habitants.

L'usage, somme toute épisodique<sup>360</sup>, que Tite-Live fait de *pax deum* est happé par ce projet idéologique dont il hérite. Car l'auteur a beau partager avec Cicéron un certain scepticisme philosophique, les dieux n'en interviennent pas moins dans sa manière de raconter l'histoire<sup>361</sup>. La Rome de *l'Histoire romaine* a un grand destin, et les dieux en sont les garants : leur approbation (ou leur absence d'approbation) prend dans la dramaturgie livienne des proportions historiques qui tiennent le lecteur en haleine. Dans ce contexte, *pax deum* est sans aucun doute chez lui « an emotionally charged term that drew power from the opposite poles of fear and hope »<sup>362</sup>.

---

359) GRANDAZZI 2010 : 587.

360) LINDERSKI 1993 lui-même (p.56), tout en faisant de *pax deum* « a fundamental concept of Roman Religion », admet que « Livy uses [it] only infrequently, eight times in the first decades, twice in the third and once in the fifth ».

361) LINDERSKI 1993 : 53.

362) SATTERFIELD 2016 : 175.

## 4.2. Études des passages concernés

### 4.2.1. *Pax deum* et le destin de Rome dans les contextes militaires

Ces éléments de contexte étant posés, on peut se demander quel usage Tite-Live fait de *pax deum*. Les trois passages où l'expression est utilisée en lien avec un contexte militaire nous offrent une grille de lecture intéressante, qui illustre tout à fait les enjeux idéologiques développés ci-dessus. Le premier d'entre eux (1,13 = LIV. VI,1,11-12) a déjà été cité plus haut<sup>363</sup> : il évoque l'impiété du tribun militaire Sulpicius qui décide de mener l'armée romaine au combat alors même que son sacrifice propitiatoire n'a pas été accepté (*non litasset (...) neque inuenta pace deum*), entraînant ainsi la terrible défaite de l'Allia et le sac de Rome par Brennus (390 av. J.-C.)<sup>364</sup>. Mais la causalité idéologique qui anime l'écriture va au sens inverse de la causalité présentée par le récit : ce n'est pas tant l'impiété qui conduit à la défaite, que la défaite qui conduit les historiens à mettre en avant une impiété. Rome avait bien failli être rayée de la carte de l'Italie, et cet échec contredisait *a posteriori* le grand destin conquérant qui s'élaborait à l'époque des premiers annalistes. En faire la conséquence de l'impiété d'un seul homme sauvait en quelque sorte l'honneur de la ville et de ses légions, et surtout la validité de l'idéologie des élites : tant que les Romains demeureraient les plus pieux des hommes et n'agiraient pas sans l'approbation des dieux, pareil cataclysme ne se répéterait pas. L'« approbation des dieux » (*pax deum*), catégorie somme toute quotidienne de la pratique religieuse, prend donc dans ce contexte un sens quasi-eschatologique : sans elle, Rome peut s'effondrer ; avec elle, elle fleurira à jamais.

---

363) Cf. §3.2.2.(b) pp.88 sqq.

364) LIV. V,38,1 : *nec auspicato nec litato instruunt aciem*.

Un peu plus loin, Tite-Live représente le dictateur Cossus partir victorieusement au combat contre les Èques et les Volsques après avoir correctement prié pour l'« approbation des dieux » :

**1,14 = Liv. VI,12 :**

*Dictator castris eo die positus, postero cum auspiciato prodisset hostiaque caesa pacem deum orasset, laetus ad milites iam arma ad propositum pugnae signum, sicut edictum erat, luce prima capientes processit.*

Le dictateur édifie son camp le jour même et le lendemain, après avoir sacrifié une victime sous de bon auspices et prié pour l'approbation dieux, il s'avance joyeux vers les soldats qui, aux premières lueurs du jour, prenaient déjà leurs armes au signal de bataille donné, comme cela avait été convenu.

L'épisode est, en soit, presque anecdotique : les victoires que remportera Cossus ne sont pas décisives dans l'histoire romaine. L'insistance sur la piété du dictateur n'a ici pas d'autres fonction que de racheter l'impiété de Sulpicius, en employant les mêmes termes<sup>365</sup>. Du même coup, ses victoires de 385 sont artificiellement grossies pour faire un contrepoint à la terrible défaite de l'Allia : ce type d'effet de grossissement est du registre du « récit compensatoire »<sup>366</sup>, et *pax deum* en est ici l'instrument.

Tite-Live ne mentionne ensuite plus la requête de la *pax* dans des contextes guerriers (alors même que cela semble être une procédure rituelle normale avant une bataille !), jusqu'à l'année 215, alors que Quintus Fabius Maximus est consul pour la quatrième fois :

**1,18 = Liv. XXIV,10,13 - 11,1**

*Haec prodigia hostiis maioribus procurata sunt ex haruspicium responso et supplicatio omnibus deis quorum pulvinaria Romae essent indicta est. (11,1) Perpetratis quae ad pacem deum pertinebant, de re publica belloque gerendo et quantum copiarum et ubi quaeque essent, consules ad senatum rettulerunt.*

365) SATTERFIELD 2016 : 168.

366) RAMBAUD 1980.

Conformément à l'avis des haruspices, ces prodiges furent expiés par des victimes adultes, et une prière publique pour tous les dieux qui avaient à Rome un *puluinar* fut annoncée. Après avoir accompli ce qui convenait en vue de l'approbation des dieux, les consuls firent leur rapport au sénat sur l'état de la République et la conduite de la guerre, ainsi que sur la quantité, l'emplacement et la nature des troupes.

Il s'agit ici d'une *procuratio* annuelle, accomplie par les consuls à leur entrée en charge pour détourner l'effet des prodiges de l'année<sup>367</sup>, et non d'un sacrifice propitiatoire accompli au début d'une bataille. Le contexte n'en est pas moins éminemment militaire : nous sommes en pleine Deuxième Guerre Punique et Quintus Fabius Maximus déjà nommé dictateur en 217 après Trasimène, vient d'être rappelé comme consul suite au désastre de Cannes. Il est par excellence le grand homme de cette période, celui dont la stratégie de temporisation (qui lui vaudra son surnom de *Cunctator*) va permettre aux Romains de tenir bon face à Hannibal et de devenir la grande puissance de la Méditerranée occidentale. Il est donc logique, dans le cadre idéologique qui est celui de l'Annalistique, qu'il soit qualifié de la même manière que Cossus au livre VI : comme un chef qui ne va pas au combat sans l'approbation des dieux. En XXI,63, Tite-Live le représente d'ailleurs expiant l'impiété de Flaminius, qui mena les légions à l'hécatombe du lac Trasimène.

Ce n'est donc pas sans motivation singulière que *pax deum* est utilisé dans ces contextes. Tite-Live (peut-être guidé en cela par ses prédécesseurs) n'en fait pas un usage neutre, fidèle à la valeur religieuse quotidienne de la notion : il l'emploie de manière rhétorique et idéologiquement chargée. En définitive, ces trois occurrences en contexte militaire ne se laissent interpréter qu'en lien avec les plus grandes défaites de l'histoire romaine – l'Allia, Trasimène, Cannes – ainsi qu'avec ceux qui les ont causées (Sulpicius,

---

367) Cf. §3.3.2.(b) pp.108 sqq.

Flaminius) et ceux qui doivent, dans l'économie du récit livien, les racheter (Cossus, Fabius Cunctator). Suzan Satterfield résume ainsi l'inflexion opérée sur le concept de *pax* et sa motivation profonde : « by associating the *pax deorum* here with the *res publica* and *bellum* as a whole, Livy is ascribing Rome's ultimate success to a right relationship with the gods. »<sup>368</sup> Il est essentiel de prendre la mesure du déplacement ainsi opéré pour ne pas s'y laisser abuser.

#### 4.2.2. Extension de cette interprétation à d'autres contextes

Suzan Satterfield étend cette analyse à toutes les occurrences liviennes de *pax deum* : l'expression serait réservée à des épisodes historiques où se joue, d'une manière ou d'une autre, le destin de Rome tout entière ; elle y prendrait ainsi une charge symbolique et idéologique qu'elle n'a pas ailleurs. « As the goal of all Roman religion, the *pax deum* was sought on a daily basis at Rome. But for Livy the *pax* was by no means mundane : it was an emotionally charged term that drew power from the opposing poles of fear and hope »<sup>369</sup>, conclut-elle. Les remarques qui suivent utilisent largement sa grille d'analyse, parfois complétée et étendue par nos interprétations : nous la nuancerons dans un second temps.

Les six occurrences 1,9-12;16;46 adviennent dans des contextes particulièrement dramatiques de *pestilentiae*. Pour autant, *L'Histoire romaine* regorge d'autres récits d'épidémies, et la plupart n'entraînent pas de mention de la *pax deum*. Quel pourrait donc être le point commun de ces six occurrences par rapport aux épisodes comparables ? Selon Suzan Satterfield,

---

368) SATTERFIELD 2016 : 174.

369) SATTERFIELD 2016 : 174-175.

ces pestes sont présentées comme des événements majeurs, non seulement en elles-mêmes mais également aux vues de leurs conséquences historiques. L'épidémie du règne de Tullius Hostilius<sup>370</sup> scelle indirectement le sort de celui-ci ; elle est aussi le prétexte à introduire dans le récit livien la distinction entre la *religio* (incarnée par Numa) et la *superstitio* (à laquelle s'adonne Tullius à la fin de son règne). L'épidémie de 464-463<sup>371</sup>, la plus détaillée, ravage jusqu'aux plus hautes institutions de l'État romain : *adfecti plerique principum, patrum maior pars, militaris fere aetas omnis* « la plupart des hauts personnages étaient touchés, ainsi que la plus grande partie du sénat, et presque tous les hommes en âge de porter les armes » (LIV. III,6,8) ; les consuls eux-mêmes, Lucius Aebutius Helva et Publius Servilius Priscus, succombent à la maladie. L'épidémie de 428 (1,12 = LIV. IV,30,9-10), elle occasionne une crise religieuse en conduisant les citoyens romains à se tourner vers des dieux et des cultes étrangers. Celle de 365-364<sup>372</sup> met fin aux jours de Camille « second fondateur de Rome » (*secundum a Romulo conditorem urbis Romanae*, LIV. VII,1), et conduit l'introduction à Rome du genre théâtral. Ces quatre épidémies auraient donc, en définitive, une gravité particulière, une portée historique que vient souligner la notion de *pax deum* avec la charge idéologique qui est la sienne chez Tite-Live.

Les deux occurrences liées à des procurations de prodiges autres que des épidémies (1,19;22) sont plus délicates à expliquer : quel enjeu particulier peuvent-elles avoir, par rapport à d'autres scènes du même genre, parmi les dizaines de *procurationes* que comporte le récit livien ? Nous touchons ici aux limites possibles de l'analyse de Suzan Satterfield. En fin de compte, en prenant n'importe quel passage de l'*Histoire romaine*, on peut toujours trouver une

---

370) Annexe 1,46 = LIV. I,31,7-8.

371) Annexe 1,9-11 = LIV. III,5-8.

372) Annexe 1,16 = LIV. VII,2.

bonne raison d'expliquer à quel point celui-ci est crucial, essentiel, particulier. L'exercice est gagnant à tous les coups, et c'est pourquoi il peut cependant rapidement virer à l'artificialité. Les explications de l'autrice sur les prodiges de l'an 208 en sont un bon exemple :

**1,19 = LIV. XXVII,23,4 :**

*Horum prodigiorum causa diem unum supplicatio fuit. Per dies aliquot hostiae maiores sine litatione caesae diuque non impetrata pax deum. In capita consulum re publica incolumni exitiabilis prodigiorum euentus uertit.*

À cause de ces prodiges, il y eut une journée de supplication. Pendant plusieurs jours, des victimes adultes furent sacrifiées sans être agréées, et pendant longtemps l'approbation des dieux ne fut pas obtenue. L'état demeura indemne et l'issue fatale des prodiges se détourna sur la tête des consuls.

Il s'agit au départ d'une procédure normale de *procuratio prodigiorum*, menée par les consuls Marcus Marcellus et Titus Quinctius Crispinus à leur entrée en charge, avant leur départ pour les opérations militaires de l'année 208. Les prodiges recensés dans l'année (foudre, rats rongeur de l'or, essaim d'abeille sur le forum, entrée d'un corbeau dans un temple...) sont conjurés en groupe afin d'éviter la survenue du malheur qu'ils annoncent. Mais les sacrifices ne sont pas acceptés par les dieux (*sine litatione* ; et plus haut, en XXVII,23,1 *non facile litabant*), et leur assentiment tarde à se faire connaître (*diuque non impetrata pax deum*). L'effet du prodige, au lieu d'être détourné, s'abat sur la ville, mais plutôt que de la frapper dans son entier (par exemple en lui faisant perdre une bataille décisive), il se reporte sur les consuls (*in capita consulum uertit*) : les généraux se retrouvent effectivement peu après pris dans une embuscade<sup>373</sup> dont un seul ressort vivant, quoique blessé. L'issue de cette procuration est donc particulièrement ambiguë : la *litatio* semble obtenue mais trop tard ; la calamité se déchaîne mais laisse l'État indemne. Le consul

---

373) LIV. XVII,27,6-10.



Marcellus reçoit d'ailleurs d'autres présages équivoques en sacrifiant, avant d'être pris en embuscade : un foie est déformé, l'autre en excellent état<sup>374</sup>. C'est en tout cas à notre connaissance le seul cas de procuration explicitement manquée chez Tite-Live : David S. Levene en fait même « the single clearest statement of divine causation in Livy »<sup>375</sup> – ce qui est peut-être exagéré<sup>376</sup>. Cela suffit pour Satterfield à justifier dans ce contexte l'emploi de *pax deum* : le caractère supposément exceptionnel de cette intervention divine « explains the appearance of the *pax deorum* here »<sup>377</sup>. Mais outre que cette intervention n'est pas si exceptionnelle dans les chaînes causales de l'annalistique, le raisonnement est ici en partie circulaire. En effet, c'est la mention des difficultés à obtenir la *pax deum* qui fait de l'épisode un modèle d'intervention divine dans la vie publique ; s'appuyer sur l'originalité de cette intervention divine pour justifier l'emploi de *pax deum* est donc en quelque sorte une pétition de principe.

Suzan Satterfield analyse dans les mêmes termes les passages de discours où se voit mentionnée la *pax deum* : tous interviendraient dans un moment particulièrement décisif pour Rome. En 368, Appius Claudius Crassus prend fait et cause contre l'ouverture du consulat aux plébéiens<sup>378</sup> : la réforme constituerait selon lui une atteinte aux fondements religieux des institutions (c'est-à-dire la mainmise patricienne sur les auspices), « comme s'il n'y avait plus besoin de l'approbation des dieux » (*tamquam iam nihil pace deorum opus sit*). Nous sommes là face à un point de bascule dans l'établissement de la constitution patricio-plébéienne : la charge idéologique d'un semblable épisode est énorme, et justifie pour Suzan Satterfield la mention de la *pax deum*. La

---

374) LIV. XVII,26,13-14.

375) LEVENE 1993 : 25 (cité par SATTERFIELD 2016 : 170).

376) Voir notamment le texte 1,13 = LIV. VI,111-12, qui établit un lien causal explicite entre la défaite de l'Allia et l'impiété du tribun Sulpicius. Cf. §4.2.1. pp.152 *sqq.*

377) SATTERFIELD 2016 : 170.

378) Annexe 1,15 = LIV. VI,41,8-9

même analyse est avancée pour le passage où Publius Decius Mus plaide pour l'ouverture des sacerdoces aux plébéiens :

**1,17 = Liv. X,7,12 :**

*Equidem (pace dixerim deum) eos nos iam populi Romani beneficio esse spero, qui sacerdotiis non minus reddamus dignatione nostra honoris quam acceperimus et deorum magis quam nostra causa expetamus ut quos priuatim colimus publice colamus.*

Et en vérité – puissé-je le dire sans offenser les dieux – j'ai bon espoir que nous soyons déjà, par le bénéfice du peuple romain, capables de faire honneur à ces sacerdoces par notre dignité autant qu'ils nous font honneur à nous, et de réclamer au nom des dieux plus qu'en notre nom propre le droit d'honorer en public ceux que nous honorons en privé.

Ce passage constitue le meilleur exemple de ce que nous avons décrit comme une « contamination » entre deux acceptions de *pax*<sup>379</sup> : son sens originel d'« autorisation » conservé dans les locutions du type *pace tua dixerim* d'une part, et d'autre part son sens religieux, qui sert là encore à souligner le motif idéologique de la réalisation constitutionnelle de Rome sous l'égide de ses dieux. De la même manière le discours Gnaeus Manlius Vulso au retour de son expédition contre les Galates<sup>380</sup> est présenté par Suzan Satterfield comme la première fixation politique sur l'orgueil d'un *imperator* et sur l'ouverture de Rome sur le luxe oriental, deux questions qui agiteront le dernier siècle de la République : il constituerait donc lui aussi un moment clef de l'histoire romaine, souligné à nouveau par l'emploi lourdement chargé de *pace deum dixerim*. Pour finir, la mention de la *pax ueniaque deorum dearumque* dans le discours d'Hispania Faecenia<sup>381</sup> répond, du point de vue intradiégétique, par sa peur de commettre une impiété en dénonçant les Bacchanales ; mais du point

379) Cf. §3.3.5. pp.136 *sqq.*

380) Annexe 1,20 = Liv. XXXVIII,48,12.

381) Annexe 1,21 = Liv. XXXIX,10,5.

de vue de l'économie interne du récit historique, Suzan Satterfield l'explique par l'importance historique de la crise religieuse de 186.

### 4.2.3. Discussion critique et conclusions

Cette grille de lecture est extrêmement puissante. Elle fait sentir la spécificité de *pax deum* chez Tite-Live par rapport aux autres usages de *pax* en contexte religieux chez d'autres auteurs : un terme porteur d'une lourde charge psychologique de peur et d'espoir – à laquelle nous ajoutons une intense connotation idéologique en lien avec le contexte intellectuel de l'écriture annalistique (dont Suzan Satterfield parle peu). Elle explique aussi chaque emploi du terme par son contexte précis, et rend ainsi compte, au moins en apparence, de sa relative rareté : parce que le terme est aussi puissamment connoté (et pour qu'il le reste) Tite-Live le circonscrit à des passages où, d'une manière ou d'une autre, se joue le devenir de Rome elle-même.

Mais l'argument est aussi, d'une certaine manière, trop puissant. Nous avons déjà souligné, à propos des prodiges de l'année 208<sup>382</sup>, qu'il pouvait tendre à la pétition de principe. C'est même un biais général de la démarche, pourtant inspirante, de Suzan Satterfield : tout passage de *l'Histoire Romaine* peut être présenté comme crucial d'une manière convaincante. Tous les extraits étudiés ont quelque chose de particulier à nos yeux, par cela même qu'ils font intervenir *pax deum* : justifier cet emploi par le caractère exceptionnel des passages est une démarche qui, à un point ou à un autre, se mord la queue. Au fond, le récit livien regorge de passages exceptionnels et décisifs pour l'histoire de Rome : pourquoi le renversement de la monarchie (livre I) se fait-il sans mention de la *pax deum* ? Pourquoi l'épisode des deux

---

382) Annexe 1,19 = Liv. XXVII,23,4.

decemvirats et de la rédaction des XII Tables (livre III), étape si cruciale sur le chemin de la constitution patricio-plébéienne, ne s’y réfère-t-il pas ? Pourquoi ne trouve-t-on aucune occurrence de *pax deum* dans les livres XXI, XXII et XXIII, qui relatent pourtant les batailles de La Trébie, Trasimène et Canne ? Pourquoi le récit de la Deuxième guerre de Macédoine (200-197, livre XXXI et XXXII) ne fait jamais intervenir la notion, alors même qu’il s’agit d’un tournant non seulement pour l’impérialisme romain, mais pour tout le monde méditerranéen ?

Ces questions doivent nous amener à relativiser l’approche de Suzan Satterfield : si stimulant qu’il soit pour la pensée – et décisif pour notre travail – son article sur *pax deum* chez Tite-Live est peut-être trop catégorique. Nous ne devons en conserver que l’essentiel. Il faut d’abord renoncer à un principe de répartition stricte qui serait forcément artificiel : aucune loi absolue ne préside à l’apparition de l’expression sous la plume de Tite-Live. En revanche, il faut retenir le déplacement opéré sur la notion. *Pax deum* chez Tite-Live, dénote bien la même chose que chez d’autres auteurs : « l’approbation » ou la « faveur » demandée aux dieux dans un rituel propitiatoire tout à fait normal (par exemple avant toute bataille, ou pour détourner la menace contenue dans des prodiges), et non pas un état de concorde fréquemment rompu par des crises. En revanche, la connotation est différente : la notion prend souvent une portée eschatologique conditionnant le destin de Rome, et revêt en tout cas une forte charge symbolique, idéologique et psychologique.

Le signe le plus limpide de ce déplacement est, comme nous l’avons déjà suggéré, la présence quasi-systématique du génitif adnominal qualifiant *pax*. Tite-Live n’est certes pas le premier à l’employer : on rencontre en amont *deum pacem* chez Plaute (1,1) et *diuom pacem* chez Lucrèce (1,2), ainsi qu’à l’époque augustéenne *pacem diuom* chez Virgile (1,3) et *pax deorum* chez Grattius

Faliscus (1,8). Mais ce qui n'est chez ces auteurs qu'une variante collective dans l'énoncé d'un bienfait plus volontiers demandé à une divinité unique, devient pour Tite-Live la norme. La *pax* est chez lui toujours générale : alors qu'il est de loin l'auteur qui emploie le plus cette notion, il ne l'emploie presque qu'en lien avec le Panthéon entier (1,9-22). À rebours, Plaute spécifie cette « approbation » comme étant celle de Vénus (1,25), de Neptune (1,26), d'Esculape (1,27), d'Apollon (1,29) ou de Jupiter (1,30) ; Virgile celle des harpies (1,36), de Cérès, Phebus et Junon (1,37), de Jupiter (1,38) ou des Napées (1,39) ; Grattius celle de Vulcain (1,40).

Il n'y a en réalité qu'un passage de Tite-Live où il emploie *pax* dans un sens religieux mais en lien avec un dieu précis. Ce passage est tout à fait remarquable, et il est fort dommage qu'il ait souvent échappé aux auteurs qui ont commenté la notion de *pax deum*<sup>383</sup>.

**1,45 = Liv. I,16,2-3 :**

*Romana pubes sedato tandem pauore, postquam ex tam turbido die serena et tranquilla lux rediit, ubi uacuam sedem regiam uidit, etsi satis credebat patribus, qui proximi steterant, sublimem raptum procella, tamen uelut orbitatis metu icta maestum aliquamdiu silentium obtinuit. (3) Deinde a paucis initio facto deum deo natum, regem parentemque urbis Romanae saluere uniuersi Romulum iubent ; pacem precibus exposcunt, uti uolens propitius suam semper sospitet progeniem.*

Quand l'effroi se fut dissipé et qu'une lumière douce et sereine revint après un jour si troublé, alors la foule des Romains, voyant le siège royal vide, même si elle croyait assez les sénateurs qui s'étaient trouvés à proximité et disaient qu'il avait été emporté au ciel par l'orage, garda cependant longtemps un silence affligé, frappée de la terreur des orphelins. Ensuite, suivant l'exemple d'un petit nombre, tous décident de saluer Romulus, dieu, fils de dieu, roi et père de la Ville de Rome ; ils réclament son approbation par des prières, afin que toujours, bienveillant et propice, il protège sa descendance. »

---

383) Ni LINDERSKI 1993 ni SATTERFIELD 2016 ne le commentent !

D'un certain point de vue, ce passage épouse assez bien ce qu'on a déjà dit de *pax* chez Tite-Live : l'accord des dieux (ici, celui de Romulus divinisé) y prend des proportions historiques, voire eschatologiques (*semper sospitet*). Mais sur un autre plan, il s'oppose à toutes les autres occurrences de *pax* en contexte religieux chez Tite-Live. Non seulement le terme n'apparaît pas accompagné de son habituel génitif adnominal, mais surtout il est pris dans une véritable formule religieuse de prière (quoique transposée à la troisième personne), et non dans un discours portant sur la religion. Les traits caractéristiques de la prière sont encore et toujours : un verbe ou une locution introductrice (*poscere precibus*), une conjonctive détaillant le contenu de la requête (*uti sospitet progeniem*), le recours à des éléments formulaires (*uolens propitius*<sup>384</sup>). Cela rend ce passage particulièrement comparable à d'autres textes déjà étudiés – ou qui le seront dans la suite de ce travail :

- 1,28-29 = **PL. Merc. 678-680** : *Apollo, quaeso te, ut des pacem propitius, / salutem et sanitatem nostrae familiae, / meoque ut parcas gnato pace propitius.*
- 5,28 = **CAT. Agr. 141** : *Mars pater, te precor quaesoque uti sies uolens propitius mihi domo familiaeque nostrae.*
- 6,9 = **CIL VI,32323, l.92-99** : *uos quaeso precorque (...) <sup>(96)</sup>[uti sitis] uolentes pr[opitiae p(opulo) R(omano)] / <sup>(97)</sup>Quiritibus XVvir(or)um collegi[o mihi domo familiae].*

Une étude comparée de semblables formulaires de prières sera menée plus loin<sup>385</sup>. Nous voulons seulement souligner à ce stade que la divinisation de Romulus est le seul épisode de Tite-Live où *pax* apparaît véritablement comme un terme de la langue sacrée au sens le plus stricte, c'est-à-dire un élément constitutif de ce régime de discours très particulier, performatif, qu'est la prière. Partout ailleurs dans l'*Histoire romaine*, *pax deum* dénote certes une notion religieuse, mais sans que son expression ne constitue à proprement

384) Cette formule bimembre *uolens propitius* sera étudiée au §9.1.2.

385) Cf. §10.2.

parler un acte religieux, comme ici avec la prière à Romulus. C'est donc bien cette occurrence, trop commodément ignorée par les commentateurs, qui est la plus instructive quant au sens religieux de *pax* : celle-ci est une faveur indissociable du contenu particulier d'une prière (ici : *ut sospitet progeniem*), et non un état général abstrait. Tous les autres extraits de l'*Ab urbe condita* dans notre corpus nous renseignent davantage sur le bain idéologique de leur auteur que sur la catégorie religieuse réellement représentée par *pax*.

Au final, c'est par la nature même du récit historique, et par le contexte intellectuel de son élaboration, que le terme propitiatoire de *pax*, désignant la réponse favorable que l'on demande à la divinité priée, prend des proportions pharaoniques auxquelles les historiens modernes se sont parfois laissés prendre. Mais le particulier n'est pas le général. En voyant dans *pax deum* un contrat passé entre la cité et son Panthéon tout entier, garant de sa concorde interne comme de ses succès militaires, ceux-ci se sont rendus aveugles aux usages proprement religieux du concept dans les formules propitiatoires. En d'autre terme, la valeur religieuse de *pax* ne saurait se réduire à l'impression qu'en donne le récit historique, qui a son propre agenda.

## Bilan de la première partie

*Pax* a connu une spécialisation sémantique précoce dans le domaine religieux, déjà attestée par un fragment d'Ennius<sup>386</sup>. Cette spécialisation n'est pas univoque et *pax* demeure un lexème éminemment polysémique. Pris dans son acception religieuse, *pax* ne dénote pas un état susceptible et de ruptures et de rétablissements : les verbes qui le régissent n'évoquent rien de tel. Seules certaines occurrences chez Tite-Live peuvent donner cette impression ; il est en fait probable que, sous la plume de l'historien, le sens statif de *pax* (par opposition à *bellum*) ait parfois rejailli sur son acception religieuse. Cet effet de contamination sémantique, associé à la portée idéologique de l'expression pour l'annalistique, ont contribué à l'élaboration du concept moderne de *pax deum* tel que l'emploient les manuels de religion romaine. L'expression y subsume sous un concept unique tout le ritualisme romain et son obsession pour la faute.

On a trop souvent imaginé que les Romains payaient sans cesse pour des impiétés déclenchant l'ire des dieux. L'étymologie fautive de *pius* par PIE \**k<sup>w</sup>ey-* « payer » (G. τίνω, Skr. *cáyate*) porte le sceau de cette croyance<sup>387</sup>. Dans un article sur la *lustratio*, John Scheid écrit à raison ceci :

Je me demande cependant de quoi on aurait voulu purifier [la ville], des péchés des Romains ? Cela me paraît anachronique. Les Romains ne pensaient pas de cette manière. Chez eux, on ne peut pas enlever des fautes par des purifications. Les fautes expiables, c'est-à-dire involontaires, sont expiées par des sacrifices qui célèbrent simplement la supériorité immortelle des dieux. Les fautes volontaires en revanche demeurent à jamais inexpiables.<sup>388</sup>

386) Annexe 1,24 = ENN. *trag.* fr.55 (JOCELYN).

387) En réalité, L. *pīus* < \**pīus* < \**pūyos* < \**puH-yo-*. En effet, \**ū* > *ī* devant yod en proto-italique (loi de Thurneysen). Cf. EDL p.468. Même évolution dans L. *fio* < PIE \**b<sup>h</sup>uH-y<sup>é</sup>* d'où la différence de timbre avec G. φύω.

388) SCHEID 2016 : 206.



Le rituel désamorce même souvent par avance les fautes involontaires, au moyen de formules consacrées<sup>389</sup>. Quant aux fautes volontaires, il n'y a effectivement qu'à en subir les conséquences : aucun rachat, aucune restauration n'est possible. Quelques passages de notre corpus l'illustrent. Quand le tribun Sulpicius va à la guerre « sans avoir obtenu la *pax deum* »<sup>390</sup>, c'est là une faute religieuse volontaire qui est payée au prix fort (par la défaite). Quand Vénus, dans l'*Énéide*, envisage la possibilité que les Troyens soient allés en Italie « sans la *pax* de Jupiter »<sup>391</sup>, elle admet qu'ils n'auraient plus alors qu'à « payer pour leurs fautes » (*luant peccata*). Dans ces deux textes, le rapport causal et chronologique entre *pax* et la faute va à l'inverse de ce qui est habituellement posé. Ce n'est pas la faute qui crée une rupture de la *pax* ; c'est au contraire la non-obtention de la *pax* qui crée la faute. L'impiété réside dans le fait de s'obstiner à agir au mépris de l'accord des dieux. C'est pourquoi nous traduisons *pax* par « approbation » aussi souvent que possible.

Tantôt adhésion active des dieux et tantôt simple contention de leur terrible puissance, la *pax* est en tout cas un bienfait qui s'exerce dans l'évitement rituel de la faute. En tant que telle, elle a eu une place dans la langue des *sacra*, c'est-à-dire dans les paroles performatives prononcées en contexte rituel, et ce sous deux formes : la paire *pacem ac ueniam* d'une part, et l'ablatif *pace tua* d'autre part. La fameuse locution *pax deum*, quant à elle, a bien une valeur religieuse mais n'était pas prononcée en contexte sacré. Que *pax* soit un terme de prière n'est pas étonnant ; c'est le fait qu'il le soit finalement si peu à Rome qui doit nous surprendre. Dans les Tables de Gubbio, en Ombrie, pas une prière n'est prononcée sans que les termes *pace tua* n'y figurent.

---

389) Voir par exemple en latin, *uti id recte siet* (5,27 = CAT. Agr. 139) ou *probe factum esto* (6,5 = CIL XII,4333, face latérale, l.16) ; en ombrien *pusi neip heritu* (« [que cela soit] comme non voulu ») dans la prière expiatoire à Jupiter (3,1 = TI VIa27).

390) Annexe 1,13 = LIV. VI,1 : *neque inuenta pace deum*.

391) Annexe 1,38 = VERG. *Én.* X,31-32 : *sine pace tua*, dit Vénus à Jupiter.

## **PARTIE 2**

*\*pāk-* et *\*pāk-ri-* :  
la faveur divine  
dans le monde sabellique



Si la recherche sur *pax deum* n'avait pas à ce jour été menée de manière exhaustive et sur l'intégralité du corpus disponible, elle n'a pas toujours tenu compte non plus du contexte italique de la notion. Or une approche complète de la question ne peut faire l'impasse sur l'existence d'un correspondant sabellique à L. *pax* et de dérivés de ce correspondant dans des inscriptions de nature religieuse. Quelques manuels de religions romaine, comme celui de Latte<sup>1</sup>, mentionnent ces parallèles italiques, mais ne commentent pas les textes dont ils sont issus. Inversement, Porzio Gernia prend certes à bras le corps la présence de la famille de *pax* dans les Tables ombriennes de Gubbio mais confronte peu ses conclusions aux données latines, quand bien même elle les évoque : « la nozione di *pax deorum* si trova al centro di tutta l'esperienza religiosa dell'uomo romano sia pubblica sia privata ; all'uomo di stato spetta il compito di mantenere il consenso degli dei, che è indispensabile per ogni impresa collettiva »<sup>2</sup>, écrit-elle en des termes qui ne s'éloignent que marginalement de la *doxa* sur le sujet. Elle tient ainsi compte de l'existence du concept de *pax deum* dans la religion romaine, mais ne cherche pas à en éprouver la valeur en examinant les corpus littéraire et épigraphique latins – qui ne constituent pas, il est vrai, l'objet central de son travail, centré sur le domaine ombrien. Pour l'essentiel, la famille latine de *pax* n'est invoquée chez elle qu'à l'appui d'une hypothèse étymologique<sup>3</sup>, plutôt que pour tenter d'en circonscrire précisément la valeur religieuse.

Constater cette insuffisance ne signifie pas pour autant en faire grief aux chercheurs : nulle pensée n'est tenue d'embrasser l'infinité de ses objets possibles. Du reste, les métiers de linguiste et d'historien de la religion romaine sont bien souvent demeurés étrangers l'un à l'autre, pour des raisons qui

---

1) LATTE 1960 : 40-41

2) PORZIO GERNIA 2007 : 168.

3) PORZIO GERNIA 2004 : 1-24 .

tiennent autant à l'organisation des parcours académiques qu'à la technicité intrinsèque et à la charge d'érudition requises par ces deux domaines. Cette seconde partie vise donc à résorber une partie de ce manque, et à éprouver la validité des conclusions du précédent en les confrontant aux données des Tables de Gubbio (chapitre 6) puis de l'épigraphie de la région des Abruzzes (chapitre 7), non sans avoir d'abord présenté globalement les peuples, les langues et les lexèmes étudiés (chapitre 5). Des remarques sur l'anthroponymie osque seront également présentées sous forme d'appendice au chapitre 7, avant la conclusion générale.

## Chapitre 5 : présentation générale des textes et lexèmes étudiés

### 5.1. Langues et corpus

#### 5.1.1. Le groupe sabellique et la *koinè* italique.

On regroupe communément sous l'épithète « sabellique » une sous-famille de langues indo-européennes, non-latines mais apparentées au latin, arrivées en Italie probablement au cours du II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C.<sup>4</sup>, bien attestées à partir du milieu du I<sup>er</sup> millénaire, et éteintes plus ou moins au tournant de l'ère chrétienne<sup>5</sup>. Parmi toute la mosaïque de langues parlées dans l'Italie antique, on exclue donc bien évidemment de cette dénomination l'étrusque (isolat linguistique largement attesté de la plaine du Pô à la Campanie) et le grec (parlé sur les rives sud de l'Italie et de la Sicile), mais aussi le vénète et le gaulois lépontique (au sud des Alpes) ou encore le messapien (dans les actuelles Pouilles), tous trois indo-européens, mais considérés comme

---

4) La question de savoir si les langues italiques se sont introduites dans la péninsule en plusieurs vagues déjà différenciées, ou au contraire dans un stade d'unité proto-italique qui a éclaté sur place, est largement débattue depuis des décennies. Pour la bibliographie relative à cette question, cf. WEISS 2010 : 10-12 (et note 35).

5) Il est malaisé d'établir le certificat de décès d'une langue ancienne : on peut à la rigueur dater la dernière inscription connue mais, outre que celle-ci est tributaire des hasards de notre documentation, elle ne nous dit rien de la survivance d'une pratique orale de la langue dans les décennies qui suivent l'abandon culturel de sa transcription écrite. Dans le cas des langues sabelliennes, on peut ainsi affirmer que Pompéi est encore largement oscophone à l'époque de la Guerre Sociale (90-88 av. J.-C.) mais presque plus au moment où elle disparaît sous les cendres du Vésuve : dans la décennie qui précède, le graffiti en alphabet osque d'un possible anthroponyme **markas** (CRAWFORD POMPEI 46), y est le dernier vestige d'une culture linguistique probablement presque éteinte. Mais le cas de Pompéi, devenue colonie latine à l'issue de la Guerre Sociale, est particulier : d'autres cités moins bouleversées par l'arrivée de colons latinophones ont pu maintenir une pratique de l'osque plus vivante au premier siècle de notre ère.

plus éloignés, n'appartenant pas au groupe italique ; on écarte enfin le falisque, jugé pour sa part beaucoup plus proche du latin<sup>6</sup>. On réunit donc communément sous l'étiquette « sabellique » les langues du groupe osque (incluant par convention le pélignien, le marrucinien, le vestinien et l'hernicain), les langues du groupe ombrien (incluant par convention l'èque, le volsque et le marse), et les langue du groupe sud-picénien (incluant par convention le pré-samnite)<sup>7</sup>. Mais cette tripartition elle-même est sujette à caution. En réalité, étant donné le caractère fragmentaire de toutes ces langues et la pauvreté de la documentation concernant certaines d'entre elles<sup>8</sup>, il est parfois extrêmement ardu de les distinguer les unes des autres, d'identifier avec certitude les isoglosses permettant de les classer, et de retracer l'histoire de leur distinction. Certains chercheurs posent ainsi un stade d'unité osco-ombrienne excluant le sud-picénien. L'hernicain et le volsque se voient rapprochés tantôt de l'osque et tantôt de l'ombrien. Le marrucinien, le vestinien et le pélignien ont quant à eux parfois été regroupés sous l'appellation de « dialectes médio-italiques »<sup>9</sup> plutôt que d'être considérés

---

6) Les langues sabelliennes se caractérisent par opposition au groupe latino-falisque par un certain nombre d'isoglosses : le traitement labial des labiovélares, l'extension du gén. sg. en \*-eys des thèmes en -i- vers les thèmes consonantiques et en -o-, l'extension de l'acc. sg. en \*-om des thèmes en -o- vers les thèmes consonantiques, le développement du suffixe infinitif passif en -fi(r), la conservation des nom.pl. en \*-ōs et \*-ās (en face de L. \*-oi et \*-ai), etc. Sur les critères de caractérisation linguistique du groupe du groupe sabellique au sein des langues italiques, voir MEISER 1986 : 12-17, CAMPANILE 1997, CLACKSON : 9-11.

7) Cette tripartition canonique, commode mais contestable sur certains plans, est clairement exposée chez RIX 2002 : 4-9 et WALLACE 2007 : 1.

8) Le sabin n'est guère attesté qu'indirectement, par des gloses et des anthroponyme ; le volsque et l'èque par une poignée d'inscriptions courtes. Les inscriptions dites « pré-samnitiques » sont rares et brèves, et appartiennent à une strate chronologique différentes : il est donc difficile de savoir si leurs traits les plus saillants ressortissent à des archaïsmes ou à des isoglosses permettant de les classer par rapport aux autres groupes (cf. CLACKSON 2015 : 26 & 28).

9) C'est notamment la terminologie retenue par DURANTE 1978 et PORZIO GERNIA 2004. Nous retenons quant à nous, pour qualifier les dialectes vestinien, marrucinien et pélignien, l'appellation « nord-osque » qui calque les syntagmes anglais *Northern Oscan* (CONWAY 1897) et allemand *nord-oskisch* (VETTER 1953).

comme des variantes septentrionales de l'osque : à bien des égards en effet, leur position semble intermédiaire entre l'osque et l'ombrien (avec lequel ils partagent par exemple une tendance à la monophthongaison). Une manière prudente et somme toute honnête d'aborder les langues sabelliennes est donc d'y voir un continuum linguistique s'étendant, dans la seconde moitié du 1<sup>er</sup> millénaire, de l'actuelle Basilicate au sud (avec notamment le sanctuaire osque de Rossano di Vaglio) jusqu'au nord de l'Ombrie<sup>10</sup>.

Ces différentes langues et les peuples qui les parlaient ont formé, entre elles et avec leurs voisins latins, falisques, messapiens, étrusques et grecs, une véritable *koinè* faite de similitudes institutionnelles<sup>11</sup>, de contacts fréquents (qu'ils soient pacifiques ou belliqueux), d'influences réciproques, d'emprunts linguistiques et culturels variés. Faire de Rome l'unique centre culturel influent de l'Italie, dont les autres cités ne pourraient que s'inspirer, est un modèle simpliste dont la recherche ne cesse de s'éloigner. Il apparaît clair aujourd'hui que les centres d'innovation en Italie, que ce soit du point de vue des procédures rédactionnelles, des pratiques religieuses ou des institutions politiques, sont multiples. De la même manière, voir dans les données sabelliennes un fond nécessairement plus authentique – quoi que cela veuille dire au demeurant – car « pré-latin », est également une dangereuse illusion d'optique : à l'époque où ces cultures sont le mieux documentées (IV<sup>e</sup> – I<sup>er</sup> siècle) elles n'ont ni plus ni moins d'histoire que n'en a Rome. Elles ne sont pas *a priori* plus proches de leur héritage indo-européen, et pas moins engagées dans des échanges avec les mondes grec et étrusque notamment. Elles sont un

---

10) C'est la conclusion à laquelle parvient CLACKSON 2015 (pp.32-33) au terme de son étude des isoglosses supposées définir les groupes ombrien, osque et sud-picéniens.

11) Nous employons ici « institutions » dans son sens le plus large (celui de BENVENISTE 1969(a&b) dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*), incluant les structures de la vie publique et économique, mais aussi celles de la parenté, les panthéons, les catégories religieuses, les pratiques culturelles, etc.



point de comparaison utile, mais n'incarnent pas une hypothétique vérité première de l'Italie.

## 5.1.2. L'ombrien et les Tables de Gubbio

### a/ Présentation linguistique

Langue majeure de notre corpus, l'ombrien est attesté pour l'essentiel du IV<sup>e</sup> au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.<sup>12</sup> sur une aire géographique allant de Gubbio au nord jusqu'aux limites septentrionales du Latium au sud, voire même jusqu'au Lacus Fucinus (si l'on choisit d'y inclure les parlers marses et èques) ; sa limite ouest est constituée par le Tibre et donc le territoire des Étrusques, avec lesquels d'étroits contacts ont été noués<sup>13</sup>. On peut lire l'ombrien dans deux grands systèmes d'écriture<sup>14</sup> : un alphabet dit « national », que nous transcrivons par convention en gras, et l'alphabet latin, qui tend à s'imposer au fil du temps et que nous transcrivons par convention en italique. Ces deux systèmes constituent en dernière analyse des adaptations de l'alphabet étrusque<sup>15</sup>.

---

12) Les inscriptions sabines, éventuellement assimilable à un dialecte ombrien, peuvent faire reculer les premières attestations jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (cf. notamment CRAWFORD CAERE 1).

13) Sur les emprunts de l'étrusque à l'ombrien, cf. MEISER 1986 : 8-10.

14) La situation est en réalité plus complexe que cette subdivision en deux systèmes : certains règlements de la table V sont en effet rédigés dans un alphabet sinistrophe de type étrusque qui n'est pas exactement l'alphabet national des Tables I-IV. Il y a donc au moins trois systèmes graphiques différents dans le corpus eugubin, quoique deux d'entre eux soient assez proches.

15) Sur l'histoire de l'écriture à Gubbio et la chronologie des adaptations de l'alphabet étrusque, cf. MAGGIANI & NARDO 2014. Les auteurs situent l'apparition de l'écriture à Gubbio à la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (pp.399-400), une date qui coïncide avec celle proposée pour les premières rédactions des rituels de *piaculum* et de *lustratio* (cf. §5.1.2.(b) pp.176 sqq.).

Cette langue – ou ce continuum linguistique – se distingue dans le groupe sabellique par un certain nombre d'isoglosses (partagées ou non avec le sud-picénien). Dans le domaine phonétique, certaines des innovations de l'ombrien sont particulièrement saillantes :

- la réduction des diphtongues héritées<sup>16</sup> (par exemple : génitif singulier en **-es/-er** par opposition à l'osque **-eís**).
- la chute systématique du **\*-d** final<sup>17</sup>, et celle fréquente des autres consonnes finales (par exemple : ablatif thématique en **-u/-o** par opposition à l'osque **-ud**, en principe diacrité et transcrit **-úđ** dans l'alphabet osque réformé).
- la spirantisation du **\*-d-** intervocalique<sup>18</sup>, notée par un graphème <r> diacrité (transcrit **-ř-**) en alphabet national et par le digramme <rs> en alphabet latin.
- un phénomène de rhotacisme du **\*-s-** intervocalique<sup>19</sup>, identique à celui que connaît le latin au IV<sup>e</sup> siècle, suivi d'un second rhotacisme du **\*-s** final<sup>20</sup> en ombrien récent (par exemple, génitif singulier en **\*-es** en ombrien ancien mais **-er** en ombrien récent, par opposition à l'osque **-eis/-eís**).
- la palatalisation de **\*k** devant **\*y**, **\*i** ou **\*e**<sup>21</sup>, dont le résultat est noté par un caractère à part transcrit **-ç-** en alphabet national, et par le graphème <s> parfois diacrité (transcrit alors **-ś-**) en alphabet latin.
- La vélarisation de **\*l** > /w/ (noté **v** ou **u**) à l'initiale<sup>22</sup> (par exemple le nom du bois sacré, U. **vuku**, en face de L. *lucus*).

En réalité, ces isoglosses sont définies essentiellement à partir de l'ombrien *stricto sensu*, et des Tables de Gubbio en particulier. Les attestations des langues volsque, èque, marse et sabine sont en réalité si rares et fragmentaires que leur inscription dans le corpus ombrien relève plus ou moins de la

16) MEISER 1986 : 122-129 ; CLACKSON 2015 : 12-13.

17) MEISER 1986 : 152-153 ; CLACKSON 2015 : 13.

18) MEISER 1986 : 218-231 ; CLACKSON 2015 : 20-21.

19) MEISER 1986 : 239-257.

20) MEISER 1986 : 277-280.

21) MEISER 1986 : 200-296 ; CLACKSON 2015 : 13-14.

22) MEISER 1986 : 155-159 ; CLACKSON 2015 : 11-12.

gageure<sup>23</sup> : le corpus de Crawford se contentent d'ailleurs de trier les textes géographiquement, sans postuler de classement linguistique de nature phylogénétique, conformément à l'hypothèse, aujourd'hui majoritaire, d'un continuum linguistique<sup>24</sup>.

## **b/ Contenu des Tables de Gubbio**

Le corpus ombrien à proprement parler est fondamentalement déséquilibré : il se compose de moins d'une cinquantaine d'inscriptions courtes d'une part (soit dix fois moins que pour l'osque environ) et du témoignage massif des sept Tables de Gubbio d'autre part, qui constituent la plus longue des inscriptions connues de l'Italie antique (4300 mots environs)<sup>25</sup>. Or celles-ci ne constituent pas seulement notre meilleure source de connaissance de la langue ombrienne, elles sont aussi l'un des documents religieux les plus élaborés de tout le monde antique occidental : à Rome même, nous ne connaissons pas de description de rituel aussi exhaustive. La préservation de ces sept tables de bronze, découvertes vers 1444, est une prodigieuse aubaine pour l'étude des langues et cultures de l'Italie antique : à elles seules, elles offrent un point de comparaison solide aux données de l'osque, du latin et du messapien. Or, il se trouvent qu'elle contiennent aussi la totalité des

---

23) MEISER 1986 : 17-18. CLACKSON 2015 fait par ailleurs remarquer (p.8, n.14) que nombre d'inscriptions anciennes sont rédigées sur des supports déplaçables (comme des céramiques), ce qui rend parfois difficile leur attribution à tel ou tel sous-ensemble linguistique : les objets ont pu voyager de cité en cité dans le cadre d'échanges commerciaux. Ces incertitudes du corpus contribuent à brouiller notre approche des dialectes les moins bien attestés.

24) CLACKSON 2015 : 33-34.

25) Comme le note CRAWFORD 2011 (p.9) : « It is one of the ironies of history that the region that has produced the queen of Osco-Umbrian texts, the Iguvine Tables, should be so poor in other material ». Notons cependant que l'analyse d'un fragment d'inscription sur bronze de Gualdo Tadino, par CALDERINI & SISANI 2006, peut laisser penser que les *TI* n'étaient pas uniques en leur genre : d'autres textes longs de nature prescriptive et religieuse ont pu exister dans le monde ombrien, sans être conservés jusqu'à nous.

attestations ombriennes de lexèmes apparentés à L. *pax*, et constituent à ce titre une des sources les plus déterminantes de la présente étude.

Six rituels différents font l'objet de prescriptions (toujours énumérées à l'impératif II) dans les Tables de Gubbio :

- Le *piaculum* est rédigé dans une version courte en alphabet national (qui occupe la table Ia1 à Ib9) et dans une version longue en alphabet latin (qui occupe la table VIa1 à VIb47). Il consiste d'abord une série de six triples sacrifices expiatoires, accomplis devant et derrière trois portes de la cité, à destination de deux triades de divinités (Jupiter, Mars et Vofionus d'une part, Trebus Jovius, Fisius Sancius et Tefer Jovius d'autre part) ; suivent deux triples sacrifices accomplis dans des bois sacrés, à destination de Mars Hodijs et Hondus Serfius.
- La *lustratio* est rédigée dans une version courte en alphabet national (qui occupe la table Ib10 à Ib44) et dans une version longue en alphabet latin (qui occupe les tables VIb48 à VIIa54). Il s'agit d'un rituel militaire, consistant en une triple circumambulation accomplie autour du peuple en armes, accompagnée de trois triples sacrifices lustratoires (donc de défense<sup>26</sup>), accomplis dans trois lieux différents, à destination de Serfus Martius, Prestota Serfia de Serfus Martius et Tursa Serfia de Serfus Martius ; s'y ajoute (peut-être parallèlement) un second triple sacrifice à Tursa Serfia.
- Le rituel compensatoire est rédigé en alphabet national et occupe la table IIa1 à IIa14. Il décrit les sacrifices supplémentaires à effectuer en cas de d'erreur d'articulation dans la prière – et non en cas de mauvais auspices<sup>27</sup>.
- Le rituel dit « des **huntia** » est rédigé en alphabet national et occupe la table IIa15 à IIa44. Il décrit le sacrifice d'un chiot<sup>28</sup> à Hondus Jovius.
- Le rituel dit « des **seme : nies : tekuries** » est rédigé en alphabet national et occupe la table Iib1 à Iib29. Il a à voir avec les divisions civiques du peuple de Gubbio (les **tekvias**, sur la racine de L. *decem*), et

26) Sur le caractère défensif de la *lustratio* à Rome, voir VERSNEL 1975 et SCHEID 2005 : 148 (avec la bibliographie sur le sujet) ; SCHEID 2016b.

27) WEISS 2010 : 41-44 ; *pace* POULTNEY 1959 : 170.

28) Les fouilles archéologiques des Monte Ingino et Monte Ansciano attestent bien le sacrifice canin à *Iguuium*, mais pour une strate chronologique largement antérieure (II<sup>e</sup> millénaire). Cf. SISANI 2001 : 22-23.

consiste en deux sacrifices principaux (un porc et un bouc) à Jupiter Sancius, puis celui d'un « taurillon votif »<sup>29</sup> (**vitlu : vufu**).

- Le rituel de nouvel an<sup>30</sup> est rédigé en alphabet national et occupe les tables III et IV (les seuls à ne pas être opistographes). Il consiste en deux sacrifices : celui d'un mouton à Pomonus Publicus et à Vesuna de Pomonus Publicus, puis celui (mineur) d'un mouton à Jupiter.

À cela s'ajoutent quatre brefs règlements régissant des points particuliers du fonctionnement interne de la confrérie des *Atiedii*, c'est-à-dire du collège de prêtres chargé d'accomplir les rituels listés ci-dessus :

- Un règlement relatif à la *probatio* des animaux sacrificiels et au banquet, rédigé dans un alphabet de type étrusque<sup>31</sup>, de Va1 à Va13.
- Un règlement relatif aux vérifications du bon déroulement du rituel, aux gratifications dues au responsable, et aux sanctions prévues en cas de manquement, rédigé également dans un alphabet de type étrusque, de Va14 à Vb7.
- Un règlement relatif à des échanges de ressources alimentaires et d'argent, en vue du sacrifice et du banquet des **seme : nies : tekuries**, entre la confrérie des *Atiedii* et certaines subdivisions de la cité (les **tekvias**), rédigé en alphabet latin, de Vb8 à Vb18.
- Un règlement relatif à la sanction du *fratres* s'il n'a pas conduit les victimes sacrificielles comme prévu, rédigé en alphabet latin, de VIIb1 à VIIb4.

Les termes apparentés à L. *pax* sont attestés uniquement dans les versions longues des rituels de *piaculum* et de *lustratio*. Ce sont donc des extraits des tables VI et VII uniquement qui figurent dans notre corpus<sup>32</sup>. Les tables I à V ne seront citées qu'incidemment, au cours des développements, pour servir de point de comparaison.

---

29) L'animal est « votif » (c'est-à-dire offert comme acquittement d'un vœu) et non « libre », *pace* POULTNEY 1959. Cf. WOU p.863 et WEISS 2010 : 266 (n.71).

30) Identifié comme tel par WEISS 2010 : 217-244.

31) L'alphabet étrusque des deux premiers règlements est distinct de l'alphabet dit « national » dans lequel sont rédigées les tables I-IV. Cf. MAGGIANI & NARDO 2014.

32) Cf. annexe 3.

Les rédactions (brèves comme longues) de la *lustratio* et du *piaculum* suivent un modèle rédactionnel très similaire et remontent ainsi visiblement à un archétype commun qui devait être rédigé à la deuxième personne du singulier, comme le sont les versions courtes : les versions longues ont quant à elles été adaptées à la troisième personne mais conservent quelques deuxième personnes qui heurtent la syntaxe et sont en fait autant de vestiges maladroits de l'archétype<sup>33</sup>. Il ne s'agit pas moins de deux rituels distincts, qui ont dû connaître, en amont de l'archétype, des versions séparées (communément baptisées « Urfassung *piaculum* » et « Urfassung *lustratio* »). Les actes et paroles rituelles ainsi consignées sont en tout cas antérieures de plusieurs siècles aux mises en texte que nous leur connaissons (soit entre -200 et -150 pour la table I ; autour de -100 pour les tables VI/VII)<sup>34</sup>. Certains éléments formulaires peuvent même faire l'objet de reconstructions indo-européennes : c'est notamment le cas du mÉRisme *ueiro pequo* (VIa30, etc.), « les hommes et les bêtes », de longue date rapproché de la formule avestique *pasu vīra*<sup>35</sup>.

Le trait le plus marquant des versions longues du *piaculum* et de la *lustratio*, outre leur niveau de détail globalement plus élevé, est qu'elles transmettent le texte des prières accompagnant le sacrifice – du moins de six d'entre elles :

- *piaculum* : la prière à Jupiter Grabovius, rédigée trois fois (une occurrence pour chaque bœuf sacrifié) : VIa22-34 ; VIa35-44 ; VIa45-55 (= annexe 3,1-3).

---

33) Sur l'histoire des rédactions successives du *piaculum* et de la *lustratio*, et les arguments en faveur de l'existence d'un archétype commun, voir RIX 1985b : 27-34.

34) Pour la datation, voir notamment le bilan de SISANI 2001 : 249.

35) Voir notamment BENVENISTE 1969a : 48 ; WATKINS 1995 : 15.

- *piaculum* : la prière des opérations complémentaires<sup>36</sup> à Fisovius Sancius : VIb6-15 (= annexe 3,4).
- *piaculum* : la prière des opérations complémentaires à Tefer Jovius : VIb25-36 (= annexe 3,5).
- *lustratio* : la prière brève à Serfus Martius, Prestota Serfia de Serfus Martius et Tursa Serfia de Serfus Martius : VIb57-62 (= annexe 3,6).
- *lustratio* : la double<sup>37</sup> prière des opérations complémentaires à Prestota Serfia de Serfus Martius : VIIa9-36 (= annexe 3,7-10).
- *lustratio* : la prière brève à Tursa Jovia : VIIa47-51 (= annexe 3,11).

Ces prières ne figurent pas dans les versions brèves de la table I, mais l'étrangeté de certaines formulations du premier sacrifice expiatoire (celui à Jupiter, pour lequel, précisément, la version longue cite la prière) laisse à penser que quelque chose est manquant, et que par conséquent les *uerba* devaient être consignées par l'archétype : il ne s'agit donc pas d'un ajout des tables VI/VII, mais bel et bien d'une omission de la table I<sup>38</sup>. Or c'est très précisément dans ces six textes de prières que l'on rencontre les lexèmes apparentés à *L. pax* qui seront détaillés *infra*<sup>39</sup> : cela vient à l'appui de l'idée, déjà largement évoquée dans la première partie du présent travail, que la notion de « paix des dieux » dans l'Italie antique a moins à voir avec les

---

36) Ces « opérations complémentaires » (abrégées OC ; dans la littérature allemande : *Ergänzungshandlungen*) ont été largement mise en évidence par WEISS 2010 : 415. Les sacrifices à Fisovius Sancius, à Tefer Jovius et à Prestota Serfia sont en effet décrits en deux phases hétérogènes, séparées textuellement par une subordonnée de temps. Tout ce qui se trouve avant cette subordonnée concerne le sacrifice sanglant à proprement parler, accompli au cours de la série des différents sacrifices constituant le rituel, et selon les mêmes modalités. En revanche, tout ce qui se trouve derrière la subordonnée temporelle est accompli plus tard, à l'issue du cycle sacrificiel, et consiste en une seconde offrande non-sanglante ou avec des sous-produits du sacrifice sanglant.

37) Des *uerba* sont prononcés successivement en accompagnement du maniement des vases blancs (*uesclir alfir*) vides puis pleins, puis des vases noirs (*uesclir adrir*) vides puis pleins. Selon qu'on considère que tout cela constitue une unique prière, deux prières, ou quatre prières distinctes, le décompte total des prières conservées par les Tables de Gubbio devra être réévalué. Notre présentations des données dans l'annexe 3 admet quatre blocs textes ; mais la structuration réelle de la prière à Prestota est selon nous binaire ; cf. §6.1.2.(e) pp.220 sqq.

38) Sur les détails de ce raisonnement, cf. RIX 1985b : 32-33.

39) Cf. §5.2. pp.184 sqq.

prodiges et leur expiation comme on l'écrit souvent, qu'avec la performativité de la parole sacrée prononcée dans le cadre du sacrifice. C'est donc essentiellement de la structure et de l'économie interne des prières qu'il sera question lors de l'étude des données ombriennes (chapitre 6).

### 5.1.3. Les peuples et dialectes des Abruzzes

Outre Gubbio, c'est dans la région des Abruzzes que nous conduira l'étude des termes sabelliques apparentées à *L. pax*. Les Abruzzes antiques étaient peuplées d'une grande diversité de peuples qui nous sont connus par les sources littéraires aussi bien qu'épigraphiques : les Sabins, les Marrucins, les Vestins, les Frentans, les Péligniens, les Marses, les Èques<sup>40</sup>... Si, d'un strict point de vue linguistique, certains sont parfois assimilés au groupe ombrien (Marses, Èques), tandis que la plupart sont considérés comme locuteurs d'un dialecte nord-osque, il est clair qu'une certaine unité aréale est en jeu. Le marrucinien, dialecte osque, possède ainsi une nette tendance à la monophthongaison qui constitue pourtant en principe une isoglosse ombrienne. Inversement, le marse, que l'on considère souvent comme un dialecte ombrien (marqué notamment par les monophthongaisons) présente une tendance à la palatalisation de *\*-tio-* > *\*-tso-*, plus typique de l'osque<sup>41</sup>. C'est pourquoi ici, nous approchons ces différents peuples comme une réalité géographique et culturelle, sans chercher à trancher la question de leur classement linguistique.

---

40) Sur les Vestins en particulier, qui ne nous ont malheureusement pas laissé de trace de termes apparentés à *pax*, voir la monographie de DUPRAZ 2010. Concernant les Péligniens et les Marrucins, la consultation de la partie non publiée de cette même thèse (communication personnelle de l'auteur) a été l'occasion pour nous d'un précieux gain de temps : les données que nous exposons dans la suite de ce paragraphe en proviennent largement, directement ou *via* la bibliographie citée.

41) Sur les isoglosses définissant l'osque, cf CLACKSON 2015 : 22-26.



D'un point de vue historique, la continuité culturelle des peuples des Abruzzes semble s'être incarnée à plusieurs reprises dans leur alliance contre Rome au cours des guerres samnites du IV<sup>e</sup> siècle<sup>42</sup>, puis de la Guerre Sociale en 90<sup>43</sup>. Sur le plan économique et culturel, la région trouve également une certaine unité dans la prédominance du modèle pastoral et la pratique d'une transhumance hivernale en direction de l'Apulie voire des Pouilles (territoire messapien). Les Abruzzes sont ainsi sillonnées par des pistes de transhumances plus ou moins larges, les drailles, *tratturi* et *tratturelli* en italien, le long desquelles se répartissent volontiers les sanctuaires d'Hercule, protecteur des troupeaux<sup>44</sup>.

Les Vestins, qui n'ont laissé aucune inscription valable pour notre étude sur *pax*, occupaient un large territoire de part et d'autre du massif du Gran Sasso, culminant à 2912m : au sud-ouest, les *Vestini Cismontani* et au nord-est les *Vestini Transmontani*. Plus au sud, d'ouest en est, se déployaient trois territoires plus petits au contact des Vestins : celui des Marses (autour du *Lacus Fucinus*, en bordure du pays sabin), puis celui des Péligniens (à partir du coude du fleuve *Aternus*), et pour finir celui des Marrucins à l'est, le long de l'Adriatique. Les Frentans, enfin, occupaient le une zone au sud-est du territoire marrucin, également côtière. L'histoire de ces peuples, dont les origines se perdent dans les récits mythiques<sup>45</sup>, nous est surtout connue par le prisme de leurs relations avec les Latins. Tous furent, à différents degrés,

---

42) LIV. IX,45,18 : *De Aequis triumphatum : exemploque eorum clades fuit, ut Marrucini, Marsi, Paeligni, Frentani mitterent Romam oratores pacis petendae amicitiaeque.*

43) LIV. *Periochae* LXXII : *Italici populi defecerunt : Picentes, Vestini, Marsi, Paeligni, Marrucini, Samnites, Lucani.*

44) Sur le rôle économique de la transhumance dans les Apennins, les routes utilisées et la présence des sanctuaires d'Hercule, cf. VAN WONTERGHEM 1973 : 45, et PASQUINUCCI 1979 : 87-95.

45) Les Péligniens trouvent ainsi tantôt une origine illyrienne (chez FEST. 248 L.) et tantôt sabine (Ov. F. III,95-96) ou troyenne (Ov. F. IV,79-83). Le nom des Marrucins est rapproché par Caton de celui des Marses, dont ils seraient issus (*ap.* PRISC. IX. 51).

opposés à Rome au cours des guerres Samnites (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). Leur défaite déboucha sur une intégration partielle dans la sphère d'influence romaine tantôt à travers le statut de *socii* et tantôt à travers la *ciuitas sine suffragio*. Dès cette époque, des colons de langue latine furent probablement installés sur des terres confisquées. Au cours des deux siècles qui suivent, Marses, Péligiens, Marrucins et Frentans combattent aux côtés de Rome face à Pyrrhus et Hannibal. Mais la *societas* vole en éclat au début du I<sup>er</sup> siècle, avec la révolte d'une grande partie des « alliés » de Rome, Marses en tête. Cette « Guerre Sociale » fut relativement brève (90-88) et déboucha sur une réorganisation administrative de la région, doublée d'une « romanisation », ou du moins d'une « latinisation »<sup>46</sup>, rapide. Les peuples des Abruzzes obtinrent, comme les autres *socii* d'Italie, la citoyenneté de plein droit (*optimo iure*). Les Péligiens furent notamment répartis entre trois municipes (*Corfinium*, *Sulmo* puis *Superaequum*) et les Marrucins, du fait de la petitesse de leur territoire, en un seul (*Teate*, actuelle Chieti). Cette réorganisation culmina avec les réformes administratives augustéennes qui regroupèrent dans la *regio IV* les différents peuples de la Sabine et du Samnium.

On peut voir dans cette mosaïque de populations d'Italie centrale, tributaires d'une histoire commune dans leurs relations avec Rome, une sorte de *koinè* au sein de la *koinè* italique. Or, exception faite des Tables de Gubbio précédemment présentées<sup>47</sup>, les vestiges épigraphiques de ces peuples abritent les seules occurrences de termes apparentés à *L. pax* qui nous soient parvenues en sabellique. Plus précisément, l'adjectif Plt. \**pāk-ri-*, sur lequel

---

46) Ces concepts, largement employés, sont en réalité d'extension assez floue. Ils donnent l'illusion d'un processus monolithique de remplacement d'une culture par une autre, alors même que la situation a dû être variable d'un groupe social à l'autre, voire d'un individu à l'autre, inégale selon les aspects culturels (certains étant vite adoptés, d'autres jamais), et variable dans le temps. Sur ces questions, voir notamment DUPRAZ 2010 : 465-466 et LE ROUX 2004.

47) Cf. §5.1.2. pp.174 sqq.

nous reviendrons en détail ci-dessous, est attesté dans des inscriptions en marse, marrucinien, frentanien et pélignien<sup>48</sup>. Il est d'ailleurs remarquable que cette même région des Abruzzes abrite un formulaire latin de dédicace à Hercule mentionnant le terme de *pax*<sup>49</sup>, sans parallèle dans les autres régions de langue latine, attestant possiblement la survivance d'un usage religieux local, adapté dans des formulaires aussi bien latins que sabelliques. Chacune des inscriptions concernées devra donc être soigneusement étudiée comme un possible témoignage de cette tradition locale (2.3.)

## 5.2. Les lexèmes étudiés

Maintenant qu'ont été introduits les différents peuples de langues sabelliques qui feront l'objet de notre étude, il convient de présenter les trois lexèmes sabelliques apparentés à L. *pax*. Nous les introduisons ici un par un : U. *pase* (5.2.1.), PIt. \**pākri-* (5.2.2.) et U. *paca* (5.2.3.). Nous nous bornerons dans un premier temps à présenter ces termes sous l'angle morpho-phonétique, et sans nous confronter au contenu des textes qui les attestent. Leur valeur sémantique et pragmatique sera ensuite étudiée non pas lexème par lexème, mais corpus par corpus : dans les Tables de Gubbio d'abord (chapitre 6) puis dans les inscriptions des Abruzzes (chapitre 7).

---

48) Cf. §5.2.2. pp.187 *sqq.*

49) Annexe 2,1 et 2,2, et le commentaire de ces inscriptions dans la première partie, §3.2.2.(c).

### 5.2.1. U. *pase*, nom-racine.

L'ombrien des Tables VI et VII est, en dehors du latin, la seule langue d'Italie à attester un nom-racine PIt. \**pāk-s*, c'est-à-dire une formation primaire par adjonction des désinences casuelles à la racine PIE \**peh<sub>2</sub>k-* (ou \**peh<sub>2</sub>ǵ-*)<sup>50</sup>. On le rencontre quinze fois, uniquement à l'ablatif singulier *pase*, et toujours accompagné d'un possessif, *uestra*<sup>51</sup> ou *tua*<sup>52</sup>, dont la désinence prouve que le substantif est, en ombrien comme en latin, de genre féminin.

Le -s- de *pase* note une fricative palatale sourde /š/ notée par un graphème <s> parfois diacrité en alphabet latin, et par un caractère spécial transcrit ç en alphabet national<sup>53</sup>. U. *pase* n'est attesté qu'en alphabet latin et qu'avec un <s> non-diacrité, mais des graphies \**paše* ou \***paçe** n'auraient rien eu d'étonnant. Ce phonème /š/ est le fruit de la palatalisation de Pit. \*-k- devant \*-i-, \*-e- ou \*-y-, un phénomène qui ne concerne que l'ombrien<sup>54</sup>. Cette palatalisation est donc provoquée par la rencontre de la consonne radicale avec la désinence d'ablatif \*-e, et ne concernait sans doute pas les autres formes flexionnelles, non-attestées. Le dérivé *paca* présente ainsi le phonème /k/ non palatalisé.

La longueur de la voyelle radicale de U. *pase* n'est pas claire. Untermann pose un thème PIt. \**pāk-* parallèle à celui de L. *pāx*<sup>55</sup>. Mais en latin, il est en réalité difficile d'affirmer que la longueur du radical est hérité : elle pourrait

50) La controverse sur l'existence d'une racine alternante ou de deux racines distinctes a été exposée dans la première partie, §2.4.

51) TI VIb61.

52) TI VIa30;33;40;42;50;52 ; VIb11;13;32;34 ; VIIa14;17;31;50.

53) On trouve ainsi, pour l'initiale du théonyme \**ker-es-o-* (pendant masculin de L. *Ceres*), les trois graphies çerfe (TI Ib28), serfer (VIIa16) et sérfer (VIb57), représentant toutes trois un génitif singulier.

54) MEISER 1986 : 200-296 ; CLACKSON 2015 : 13-14. On notera l'absence de palatalisation du théonyme O. *kerrí* sur la Table d'Agnone (CRAWFORD TERVENTVM 34), en regard des formes de la note 53.

55) WOU p.509. Même analyse dans l'EDL p.452.

s'expliquer au nominatif par l'allongement des monosyllabes accentués, ensuite étendu à toute la flexion<sup>56</sup>. À plus forte raison, la situation est loin d'être claire en proto-italique ou en ombrien. Un *ā* aurait effectivement été conservé en ombrien sous l'accent tonique initial sans neutralisation de sa longueur<sup>57</sup>, mais son reflet par une graphie spécifique du type *-aha-* n'a rien de systématique<sup>58</sup>. Il n'y a donc pas d'argument décisif direct en faveur de la longueur ou de la brièveté du *-a-* de *pase*. Indirectement, en revanche, on peut s'appuyer sur la longueur du radical de certains dérivés anthroponymique. Ainsi, le prénom *O. pacia* (f. de *pacis*) passe pour avoir été orthographié **paakíu** dans une inscription pompéienne<sup>59</sup>, avec *geminatio uocalium*. Malheureusement, lorsque l'on observe attentivement le dessin de l'inscription chez Crawford, il est difficile de ne pas se rallier à l'avis de celui-ci : « The stroke between the *p* and the *a* is more likely to be accidental than the top of another *a* in ligature »<sup>60</sup>. La *geminatio uocalium* étant dans ce contexte douteuse, il n'est pas certain que le prénom *O. pacis* ait eu une voyelle longue. En revanche, la *geminatio uocalium* est indubitable dans le nom du magistrat **paakúl múlúkiis** (CRAWFORD NOLA 2). Le *praenomen* sabellique *\*pākolos* au moins a donc une voyelle longue. C'est argument possible dans le sens de la longueur du *a* du nom-racine *\*pāk-s* (*U. pase*), qui en est en dernière analyse la

---

56) LECAUDÉ & THOMAS 2013. La différence de quantité qui en résulte entre le nom-racine *pāx, pācis* et le verbe *paciscor* se retrouve à l'identique entre *uōx, uōcis* et *uocāre*, et entre *rēx, rēgis* et *regere*. En revanche *prex, precis* et *nex, necis* ne sont pas concernés par cet allongement, et présentent la même quantité vocalique que leurs dénominatifs *precārī* et *necāre* : dans ce cas, c'est le nominatif qui se serait aligné sur le reste de la flexion.

57) MEISER 1986 : 135-145.

58) La notation d'une voyelle longue sous accent par l'emploi d'un <h> entre voyelle (-VhV-) ou après voyelle (-Vh-) est facultative en ombrien. On rencontre ainsi par exemple, pour le même verbe, les graphies *atripursatu* (TI VIb16) et *ahatripursatu* (VIIa23). Sur ce phénomène, cf. BUCK 1928 [1904] : 25-26.

59) CRAWFORD POMPEI 87 = ST Po 91 = Ve 72°.

60) CRAWFORD 2011 : 756.

base de dérivation des anthroponymes *pacis*, **paakúl**, *etc.*<sup>61</sup> Sans prétendre à une certitude, nous inclinons donc à poser une protoforme à voyelle longue PIt. \**pāk-s*.

### 5.2.2. PIt. \**pākri*-, dérivé par *vṛddhi*

Le nom-racine a servi, directement ou *via* un intermédiaire, de base de dérivation pour la formation d'un adjectif PIt. \**pāk-ri*-, d'attestation plus large. On rencontre cet adjectif vingt-cinq fois, dans plusieurs parlers osques et ombriens :

- en ombrien (U.) dans les tables de Gubbio, dix-sept fois au nominatif masculin singulier (*pacēr*<sup>62</sup>) et une fois au pluriel (*pacrer*<sup>63</sup>). Sur les dix-huit occurrences, quinze sont immédiatement au voisinage du nom-racine précédemment décrit, dans une formule qui sera l'enjeu central de notre étude des données ombriennes : *futu fons pacer pase tua*.
- en marse (Mrs.) sous la forme *pacrē*<sup>64</sup> : le dernier caractère est incertain et contribue à rendre difficile l'interprétation de la forme. On peut y voir, selon l'interprétation syntaxique de l'inscription, un abl. n. sg. ou bien un nom. m. pl. *pacre(s)*.
- en marrucinien (Mrr.) : une fois au nominatif masculin pluriel (*pacris*<sup>65</sup>) et une autre dans le même texte au nominatif singulier dans une crase avec la copule « être » au subjonctif (*pacrsi*<sup>66</sup>) ; cette dernière forme est interprétée tantôt comme un animé (« qu'il/elle soit *pacēr* ») tantôt comme un inanimé (« que cela soit *pacēr* »).

61) Par l'intermédiaire tantôt de \**pāko*- et tantôt de \**pāku*-, qui pourraient être les formes d'un théonyme selon DUPRAZ 2013b. Cf. l'appendice sur l'onomastique osque, §7.5. pp.397 *sqq.*

62) TI VIa23;30;33;40;42;50;52 ; VIb7;11;13;26;32;34 ; VIIa14;17;31;50. La désinence s'explique par la syncope de la voyelle finale brève devant \*-s# (isoglosse sabellique, cf. MEISER 1986 : 59-66) conduisant à un changement de point d'appui vocalique : \**pākris* > \**pāk<sup>o</sup>rs* > \**pākerr* > *pacēr*.

63) TI VIb61. La désinence s'explique par le second rhotacisme qui touche le \*-s# final en ombrien dit « récent » (celui des tables VI et VII) : \**pācrēs* > *pacrer*. Dans les inscriptions plus anciennes, le nominatif pluriel des thèmes en -i- est en -es non rhotacisé.

64) Annexe 4,3 = CRAWFORD MARRVVIVM 1.

65) Annexe 4,1 = CRAWFORD TEATE MARRVCINORVM 2 (= Bronze de Rapino), l.1.

66) Annexe 4,1 = CRAWFORD TEATE MARRVCINORVM 2, l.11.

- en pélignien (Pél.) une fois au nominatif masculin pluriel (*pacris*<sup>67</sup>) et probablement une autre fois, sous une forme mutilée, à l'ablatif singulier (O. *pac[ri]d*<sup>68</sup>)
- en frentanien (Fre.), une fois au nominatif masculin pluriel (*pacris*<sup>69</sup>) et peut-être une autre occurrence abrégé en *pa*<sup>70</sup>.

Quoique attesté aussi bien dans le groupe osque que le groupe ombrien, l'adjectif PIIt. *\*pākri-* est donc circonscrit à une aire géographique relativement restreinte. Le marse, le marrucinien, le pélignien et le frentanien sont quatre langues des Abruzzes, étroitement en contact les unes avec les autres<sup>71</sup> ; les corpus osques du sud, pourtant abondants en textes religieux, n'attestent jamais le lexème. Gubbio, en Ombrie, forme donc le point le plus excentré de ce qui semble être un phénomène aréal.

Si la protoforme *\*pākri-* a bien une voyelle longue, celle-ci a dû être conservée sous l'accent tonique initial. Mais aucune de nos inscriptions ne l'atteste directement par le recours à une graphie spécifique (comme *-aha-* dans les Tables de Gubbio<sup>72</sup> ; le recours à la *geminatio uocalium* en osque ; ou encore le recours à l'*apex* ou à l'*iota longa* dans certaines inscriptions latines). Les éventuelles preuves de la longueur du *-a-* ne sauraient donc être qu'indirectes. L'absence de voyelle d'anaptyxe entre l'occlusive /k/ et la liquide /r/ pourrait aller dans ce sens<sup>73</sup>. En osque, ce phénomène est en principe systématique quand la sonante précède la consonne (anaptyxe dite antérieure : O. **aragetud** // L. *argentō*), mais conditionné par la longueur de la voyelle

---

67) Annexe 4,6 = CRAWFORD CORFINIVM 6, 1.6.

68) Annexe 4,5 = CRAWFORD SVLMO 13, 1.5. Le *-d#* final est en principe conservé par l'osque, alors qu'il tombe en ombrien. Cela n'est cependant pas systématique dans les dialectes nord-osques.

69) Annexe 4,2 = LA REGINA 2017 (*editio princeps* d'une nouvelle inscription trouvée en réemploi à Fossacessia, à 24km à l'est de Rapino).

70) Annexe 4,4 = CRAWFORD HISTONIVM 9. La lecture de cette inscription est débattue.

71) Cf. §5.1.3. pp.181 sqq.

72) Cf. *supra* note 58.

73) WOU p.510. L'argument a pour la première fois été émis par VON PLANTA 1973 [1897] : I,270. Les analyses des lignes suivantes en sont tirées.

précédente quand la sonante suit la consonne : il a lieu après une voyelle brève (anaptyxe dite postérieure : O. **patereí** // L. *patri*) mais pas après une voyelle longue. Mais cette règle vaut-elle pour les dialectes nord-osques où se rencontrent nos occurrences de *pacris* ? Rien ne peut être conclu des données marruciniennes car la table de Rapino<sup>74</sup> ne présente de toute façon pas d'anaptyxe postérieure même après une voyelle brève (l.6 : *patres* et *ocres*). Le pélignien en atteste également assez peu de manière générale, exceptée justement dans la « Herentas-Inschrift »<sup>75</sup>, qui semble suivre à la lettre la règle de l'osque commun. On y trouve en effet plusieurs anaptyxes postérieures après syllabe brève, par exemple dans *pristafalacirix* (l.2), où la seconde voyelle d'anaptyxe est dégagée par la même séquence *\*-cri-* que dans *pacris* (l.6). L'absence d'anaptyxe dans cette occurrence de *pacris* seulement (sur les vingt-cinq que comptent les textes sabelliques !), en raison de l'orthographe spécifique de ce texte, pourrait donc être considérée comme un argument de poids en faveur la longueur du *a* radical, bloquant le phénomène.

La valeur de cet argument est certes à relativiser. L'inscription de la *pristafalacirix* ne constitue pas en soi un corpus suffisant à l'élaboration d'une loi grapho-phonétique, surtout lorsque ses données vont à rebours des autres inscriptions péligniennes connues : il se pourrait tout simplement que la notation des voyelles d'anaptyxe y soit flottante et qu'un mélange de hasard et de biais cognitifs nous y fasse retrouver à tort la loi générale de l'osque. Elle constitue cependant un indice possible, et un faisceaux d'indices concordants peut nous rapprocher d'une certitude.

Or il se trouve que la *Wortbildung* de l'adjectif Plt. *\*pāk-ri-* plaide aussi, du point de vue morphologique cette fois, pour une voyelle longue. Le lexème semble en effet s'insérer dans une série de correspondances entre des lexèmes

74) 4,1 = CRAWFORD TEATE MARRVCINORVM 2 ; ce texte sera commenté au §7.1. pp.291 *sqq.*

75) 4,5 = CRAWFORD CORFINIVM 6 ; ce texte sera commenté au §7.4.1. pp.372 *sqq.*



suffixés en *-i-* sur un radical long et d'autres en *-o-* sur un radical bref<sup>76</sup>. Ce procédé de dérivation associant allongement de la base et changement de classe flexionnelle a largement été étudié par la grammaire du sanskrit à laquelle il doit son nom de *vr̥ddhi* :

BASE DE DERIVATION	DÉRIVÉ PAR <i>VR̥DDHI</i>
<p><i>*sak-ro-</i> L. <i>sacer</i> « appartenant à la divinité ». U. <b>sakru</b> (nom.f.sg.) « appartenant à la divinité »</p>	<p>⇒ <i>*sāk-ri-</i><sup>77</sup> L. <i>sācrēs</i> « nouveaux nés » (qualifiant toujours les <i>porci</i><sup>78</sup>) U. <b>sakref</b> (acc.f.pl) « qui peut être sacrifié », « âgé de moins d'un an » et notamment « porcelet »</p>
<p><i>*ak-ro-</i> G. <i>ἄκρος</i> « haut » U. <b>akru</b> (sens incertain)</p>	<p>⇒ <i>*āk-ri-</i> L. <i>ācer</i> « pointu, perçant » O. <b>akrid</b> (sens incertain)</p>
<p><i>*ar-uo-</i> L. <i>aruum</i> « le champ »</p>	<p>⇒ <i>*ār-wi-</i> U. <b>arvia</b> (nom.n.pl)<sup>79</sup> « produits des champs »</p>
<p><i>*pak-ro-</i> Got. <i>fagrs</i> « souhaitable, beau »</p>	<p>⇒ <i>*pāk-ri-</i> U. <i>pacer</i> (nom.m.sg) O. <i>pacris</i> (nom.m.pl)</p>

L'allongement de la base accompagnant le changement de classe flexionnelle est certain dans le cas de *\*āk-ri-*. Il l'est aussi pour *\*sāk-ri-* d'après les deux attestations plautiniennes de *sācrēs* : les groupes occlusive + liquide n'allongeant jamais chez Plaute la syllabe précédente<sup>80</sup>, la scansion longue de la première syllabe de *sacres* indique obligatoirement une voyelle longue par

76) WEISS 2010 : 281-282.

77) Sur *\*sak-ro-* et *\*sāk-ri-*, leurs reflets ombriens et la signification de ceux-ci, voir DUPRAZ 2018a.

78) VARR. R. II,1,20 ; FEST. 420;422 L. ; PL. *Men.*, 289-290.

79) U. **arvia** pourrait être le neutre pluriel aussi bien d'un thème en *-i-* *\*ārwi-* que de son dérivé thématique *\*ārwi-yo-*. Cf. WEISS 2010 : 281-282.

80) On prononce ainsi toujours *pa/tris* et jamais *pat/ris* chez Plaute, alors que la métrique classique admet les deux options. Cf. SOUBIRAN 1988 : 15-16.

nature. En revanche, pour \**ār-wi-* et \**pāk-ri-*, cet allongement n'est que supposé en vertu du principe de la dérivation par *vṛddhi* : il s'agit donc d'un second indice allant dans le même sens que l'absence d'anaptyxe en péligien, mais pas d'une preuve absolue.

Le rapport sémantique entre la base et le dérivé par *vṛddhi* est variable selon les cas. La protoforme \**sākri-* semble pouvoir être glosée par « susceptible d'être \**sakro-* » d'après les témoignages concordants du latin et de l'ombrien : \**sakro-* désignant notoirement ce « qui appartient aux dieux », \**sākri-* est alors « ce qui est voué à appartenir aux dieux », donc « sacrificable » ; c'est d'abord la désignation de la qualité propre aux animaux sacrificiels, puis par restriction sémantique, celle propre aux animaux sacrificiels de moins d'un an (par opposition à U. *peracri/perakne*<sup>81</sup>), au premier rang desquels les « porcelets »<sup>82</sup>. En revanche \**ārwi-* (U. **arvia**) semble exprimer non pas la « vocation à » mais la « provenance de » l'\**aruo-* : ce sont les produits de la terre, offerts en sacrifice et accompagnés de prière<sup>83</sup>. L'absence de reflets italiques d'une protoforme \**pakro-* (cantonnée au germanique : Got. *fagsr*, V.angl. *faegr*, Angl. *fair*) ne permet pas d'identifier un rapport sémantique clair avec le dérivé *pākri-* : c'est donc en lien avec nom-racine U. *pase*, et par rapport au contexte de chaque occurrence, que nous tâcherons de comprendre la signification du lexème.

---

81) Les deux formes, l'une en nasale et l'autre en liquide, sont séparées dans l'index de POULTNEY 1959. En réalité, leurs usages tout à fait parallèles laissent penser qu'il s'agit du même composé \**per-akno-* sur le nom de l'année (« qui a plus d'un an ») ; le passage de *-n-* à *-r-* s'explique alors soit analogiquement par l'influence de **sakref** soit phonétiquement par assimilation progressive (WOU p.534).

82) DUPRAZ 2018a.

83) Sur l'interprétation de U. **ařepes arves** comme « avec les prières adéquates et les offrandes végétales », cf. WEISS 2010 : 275-296.

### 5.2.3. U. *paca*, ablatif lexicalisé d'un dérivé en -ā-

Enfin, les Tables de Gubbio attestent une postposition *paca* régissant le génitif. Il s'agit d'un hapax, dans la version longue du *piaculum* : *ocrer / pehaner . paca* (TI VIa19-20), que l'on comprend généralement « pour purifier la ville ». U. *paca* est vraisemblablement la la forme figée d'un substantif à l'ablatif, ainsi comparable d'un point de vue morphologique et syntaxique aux usages de L. *grātiā* et L. *causā* (« pour, en vue de, à titre de, à cause de »)<sup>84</sup>. Cela signifie que l'ombrien a connu un substantif féminin \**pak-a-* dérivé du nom racine \**pak-*<sup>85</sup> (ou dérivé inverse d'un verbe parallèle à L. *pācāre*). Rien n'est généralement dit de plus à ce sujet : nous émettrons néanmoins quelques hypothèses prudentes de mise en parallèle de L. *uenia*, O. *brateis* et U. *paca*<sup>86</sup>.

---

84) VON PLANTA 1973 [1897] : 457 ; BUCK 1928 [1904] : 211 ; POULTNEY 1959 : 148-149.

85) La forme est ainsi citée dans des listes de dérivés primaires en -a- chez VON PLANTA 1973 [1897] : II,3 et chez POULTNEY 1959 : 86.

86) Cf. l'appendice sur *paca* §6.4. pp.283 *sqq.*

## Chapitre 6 : le témoignage des Tables de Gubbio

L'hypothèse que nous cherchons ici à développer tout en en éprouvant la validité est la suivante : *pax* serait essentiellement, à Gubbio comme à Rome, un terme propitiatoire visant à désigner, à demander et, du même coup, à susciter la « bienveillance » divine à travers le dispositif performatif de la prière. Pour ce faire, il nous faut avant toute chose parcourir l'ensemble du corpus pour préciser ce qu'est une prière à Gubbio, comment elle se structure et ce qu'elle contient (6.1.). De là, nous commenterons le rôle qu'y jouent *U. pase* et *pacer* du point de vue stylistique, sémantique et pragmatique (6.2.), avant d'entamer une réflexion plus large sur la dialectique de la confiance humaine et de la bienveillance divine telle que la manifeste le rituel (6.3.). Après un rapide appendice sur la postposition *paca* (6.4.), une synthèse des données ombriennes sera finalement menée (6.5.).

### 6.1. Structure et contenu des prières ombriennes

#### 6.1.1. Une prière type : le sacrifice expiatoire à Jupiter

##### a/ Texte et traduction

Parmi les neuf textes de prières conservés par les Tables de Gubbio<sup>87</sup>, accompagnant six moments rituels distincts, aucun n'est absolument identique à l'autre quoique tous présentent de grandes similitudes. Un effort d'abstraction est donc nécessaire pour en dégager la structure élémentaire, et

---

87) Cf. Annexe 3,1-11. Les quatre segments de prières à Prestota (7-10) nous semblent devoir être regroupés en deux prières (cf. §6.1.1.2.(e) pp.220 *sqq.*).

pour confronter les différents exemples à cette structure abstraite. La prière à Jupiter, la plus étoffée, est la plus à même de nous servir de modèle général auquel rapporter les autres occurrences. Nous la présentons ci-dessous, découpée par nos soins en sept blocs :

**3,1 = TI VIa22-34 :**

**invocation préliminaire**

*teio . subocau . suboco* <sup>(23)</sup> *dei . graboui . ocriper . fisiu . totaper .  
iiouina . erer . nomneper . erar . nomneper . fos . sei . pacer .  
sei . ocre . fisei* <sup>(24)</sup> *tote . iiouine . erer . nomne . erar . nomne .  
arsie . tio . subocau . suboco . dei . grabouie . arsier . frite . tio .  
subocau* <sup>(25)</sup> *suboco . dei . grabouie .*

« Je t'invoque, invoqué [en tant que] Jupiter Grabovien, pour la ville fisienne, pour la cité iguvine, pour le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là, [afin] que tu sois bienveillant [et] que tu sois propice envers la ville fisienne [et] la cité iguvine, envers le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là. [Ô toi qui es] rituellement correct, je t'invoque, invoqué [en tant que] Jupiter Grabovien. Confiant dans [le fait que tu es] rituellement correct, je t'invoque, invoqué [en tant que] Jupiter Grabovien.<sup>88</sup>

**88) Notes de traduction :**

- *subocau suboco* : si le premier élément de la formule est évidemment verbal (\**sub-uocō*, cf. L. *inuocō*), on peut en revanche hésiter sur l'identification du second élément. Faut-il y voir un accusatif d'objet interne (\**sub-uoc-om* ; POULTNEY 1959 : 251) ou un ablatif instrumental (*sub-uoc-od*) ? Le sens passif qu'aurait le composé verbal dans le premier cas (« toi l'invoqué ») est étonnant mais pas indéfendable. Nous nous rangeons donc à cette hypothèse, la plus largement partagée aujourd'hui, qui a également l'avantage de la continuité syntaxique entre *suoboco* (accusatif d'objet interne) et le théonyme (accusatif prédicat). D'où la traduction « je t'invoque, invoqué en tant que Jupiter Grabovien ». Cf. DUPRAZ 2020a : 25.

- *arsie* (voc. sg.) et *arsier* (gén. sg.) : ce substantif est obscur et son étymologie débattue (on doit poser une protoforme \**adio-* ou \**alio-*). Seule peut nous renseigner sur le sens du lexème sa parenté apparente avec le substantif *arsmor* (présent dans la suite de cette prière), l'épithète de Jupiter **ar̥mune** (IIb7), l'adjectif *arsmatia* (qualifiant le vêtement *perca* en VIa19, etc.) et le verbe **armamu/arsmahamo** (exprimant l'ordre fait au peuple de se « mettre en rang » pour la *lustratio* en Ib19 et VIb56). On en conclut généralement que ces mots expriment l'idée d'un « ordre prescrit », de nature tantôt rituelle et tantôt politique. On ferait donc découler ces lexèmes d'une racine \**ad-* « festsetzen, ordnen » (IEW p.3) que l'on retrouve dans V.irl. *ad* « la loi ». La *perca arsmatia* peut ainsi être vue comme un équivalent de la *toga pratecta* romaine, symbole d'*imperium* (DUPRAZ 2018b : 51-52) ; Jupiter **ar̥mune** est, conformément à sa « première fonction » dumézilienne, prescripteur et ordonnateur. Nous traduisons l'adjectif *arsie* par « rituellement correct », et *arsmor* par le terme vague d'« institutions » (rejoignant sur ce point PROSDOCIMI 1978 qui traduit *istituti*).

**introduction, annonce des offrandes**

*di . grabouie . tio . esu . bue . peracrei . pihaclu . ocreper . fisiu . totaper . iouina . irer . nomneper <sup>(26)</sup> erar . nomneper .*

Jupiter Grabovien, toi, par ce bœuf de plus d'un an [en guise de] sacrifice expiatoire pour la ville fisienne [et] pour la cité iguvine, pour le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là.<sup>89</sup>

**prière, partie 1**

*dei . grabouie . orer . ose . persei . ocre . fisie . pir . orto . est . toteme . iouine . arsmor . dersecor <sup>(27)</sup> subator . sent . pusei . neip . heritu . dei . crabouie . persei . tuer . perscler . uaseto . est . pesetomest . peretomest <sup>(28)</sup> frosetomest . daetomest . tuer . perscler . uirseto . auirseto . uas . est . di . grabouie . persei . mersei . esu . bue <sup>(29)</sup> peracrei . pihaclu . pihafei . di . grabouie . pihatu . ocre . fisei . pihatu . tota . iouina . di . grabouie . pihatu . ocrer <sup>(30)</sup> fisier . totar . iouinar . nome . nerf . arsmo . ueiro pequo . castruo . fri . pihatu .*

Jupiter Grabovien, par l'effet de celui-ci [= le bœuf], quant au fait que dans la ville fisienne le feu a surgi, [quant au fait que] dans la cité iguvine les institutions qui conviennent ont été négligées ([cela a été fait] comme non-voulu), Jupiter Grabovien, quant au fait que dans tes rituels il y a eu manquement, entrave ou transgression, fraude ou omission, [quant au fait que] dans tes rituels il y a eu un manquement visible ou invisible, Jupiter Grabovien, quant au fait qu'il est juste qu'il y ait expiation par ce bœuf [en guise de] sacrifice expiatoire, Jupiter Grabovien, purifie la ville fisienne, purifie la cité iguvine ; Jupiter Grabovien, purifie le nom de la ville fisienne [et] de la cité

---

Sur ce dossier, cf. DUPRAZ 2018b et WEISS 2010 : 290-294.

- *frite* : généralement compris comme « confiant dans », (POULTNEY 1959 : *in trust of*, PROSDOCIMI 1978 : *fidente*), ce lexème est à rapprocher de L. *frētus* (« confiant ») < \**d<sup>h</sup>r-eh<sub>1</sub>-to-*, formé sur PIE \**d<sup>h</sup>er-* « halten, festhalten, stützen » (IEW pp.252-255), la racine de L. *firmus* « solide » < \**dhr-mo-*. Cf. EDL p.242.

**89) Notes de traduction :**

- L'absence de verbe est un trait marquant de cette formule introductive des prières ombriennes, que nous avons choisi de conserver à la traduction. Sur ce trait stylistique et ses parallèles latins et indiens, cf. WATKINS 1995 : 226-228.

- *peracrei* (en alphabet national **perakni**) est un composé formé sur \**akno-* (L. *annus*), le nom de l'« année ». Sur la double graphie r/n, cf. *supra* note 81. Il qualifie les victimes « sacrificables âgées de plus d'un an » par opposition à **sakre** qualifiant les victimes « sacrificables » (implicitement de moins d'un an). Sur ce dossier, cf. DUPRAZ 2018a, *pace* POULTNEY 1959 qui traduit par « perfect ».

iguvine ; les soldats [et] les institutions, les hommes [et] les bêtes, les champs [et] les fruits, purifie[-les].<sup>90</sup>

**prière, clausule**

*futu . fos . pacer . pase . tua . ocre fisi* <sup>(31)</sup> *tote . iiouine . erer . nomne . erar . nomne .*

Sois bienveillant [et] propice par ton approbation, envers la ville fisienne [et] la cité iguvine, envers le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là.

---

90) **Notes de traduction :**

- *persei* : cette conjonction est partout suivie de l'indicatif, sauf dans *persei mersei* (<\*mers siēt, subjonctif) ; pourtant, dans le passage parallèle de *TI VIb31* (*perse . mers . est*) elle est suivie de l'indicatif. Nous admettons donc d'après *WOU* p.522 qu'il s'agit d'une variante stylistique (*persei mersei* formant un homéotéleute) qui ne réclame donc aucune différence de traduction. Traditionnellement rendu par « si », *persei* n'est en fait pas à proprement parler un marqueur d'hypothèse (cf. DUPRAZ 2013a : 362-363). En effet, dans *persei mersei*, il introduit une clause supposée effective et l'on pourrait alors le traduire par « puisque ». C'est en fait un équivalent au latin *quod*, que nous rendons par « quant au fait que », indifféremment du caractère effectif ou supposé de ce qui suit.

- *pusei . neip . heritu* : nous n'acceptons pas de sous-entendre ici un verbe principal *futu* « que cela soit... », *pace* POULTNEY 1959 : 243-244. Le passage est en effet clairement divisé entre une longue protase allant jusqu'à *pihaclu . pihafei*, et une apodose constituée par la quadruple requête en *pihatu*. Pour autant, il est difficile de voir dans *pusei . neip . heritu* un simple groupe circonstanciel complétant *subator . sent* (« ... ont été négligées de manière non-voulue»), car alors, l'expiation ne s'étendrait pas aux fautes intentionnelles, qui semblent pourtant couvertes par la suite. Le passage parallèle de *TI IIa4* (**fetu : puze : neip eretu** « cela a été fait comme non-voulu ») montre bien que la formule est rhématique : elle ajoute une qualification aux manquements, à traiter comme involontaires. Faute de mieux, nous la traduisons donc ici entre parenthèses comme une incise rhématique, mais qui n'interrompt pas pour autant la protase.

- *uaseto . est . pesetomest . peretomest / frosetomest . daetomest* : nous avons tenté de rendre tant bien que mal l'accumulation de quasi-synonymes, dont les sens exacts sont largement débattus. Nous approuvons GUITTARD 1981 (pp.14-16) dans l'idée qu'une structure doit régir cette énumération, qui ne saurait être une simple accumulation. Pour autant, la double opposition qu'il propose – faute volontaire vs. négligence d'une part, et faute visible vs. invisible (*uirseto/auirseto*) d'autre part – nous paraît arbitraire. En particulier, il semble douteux que *frosetomest* renvoie à l'idée de « négligence invisible », là où L. *fraus* suggère clairement l'intentionnalité.

- *pihafei* : il ne peut s'agir d'un subjonctif, *pace* POULTNEY 1959. Les requêtes sont énoncées plus loin à l'impératif II (*pihatu*) comme il se doit : une requête au subjonctif ferait figure d'anomalie dans les prières ombriennes. La forme *pihafei* est en réalité infinitif passif complétif de *persei . mersei*. Ce point est établi depuis GUSMANI 1966, développé par RIX 1976.

- *nerf . arsmo* : le premier terme est évidemment un nom de l'homme (G. ἀνήρ, Skr. *nṛ-*), que nous traduisons spécifiquement par « soldats », car c'est le mot utilisé pour désigner les hommes en armes rassemblés pour la *lustratio* (*VIb62 : nerus . sihitir . ansihitir*), par

**prière, partie 2**

*di grabouie . saluo . seritu . ocre . fisi . salua . seritu . tota .  
 iiouina . di <sup>(32)</sup> grabouie . saluo . seritu . ocrer . fisier . totar .  
 iiouinar . nome . nerf . arsmo . ueiro . pequo . castruo . fri . salua  
<sup>(33)</sup> seritu .*

Jupiter Grabovien, préserve la ville fisienne, préserve la cité iguvine ; Jupiter Grabovien, préserve le nom de la ville fisienne [et] de la cité iguvine ; les soldats [et] les institutions, les hommes [et] les bêtes, les champs [et] les fruits, préserve[-les].

**prière, clause**

*futu . fos . pacer . pase . tua . ocre . fisi . tote . iouine . erer .  
 nomne . erar . nomne .*

Sois bienveillant [et] propice par ton approbation, envers la ville fisienne [et] la cité iguvine, envers le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là.

**invocation conclusive**

*di . grabouie . tio . esu . bue <sup>(34)</sup> peracri . pihacu . ocreper . fisiu .  
 totaper . iouina . erer . nomneper . erar . nomneper . di .  
 grabouie . tio . subocau*

Jupiter Grabovien, toi, par ce bœuf de plus d'un an [en guise de] sacrifice expiatoire, pour la ville fisienne [et] pour la cité iguvine, pour le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là, Jupiter Grabovien, je t'invoque. »

Notons d'emblée que les termes qui retiennent notre attention, à savoir *pacer* (que nous traduisons par « propice ») et *pase* (que nous traduisons par « approbation », comme nous l'avons fait pour L. *pax* en contexte religieux)<sup>91</sup>, apparaissent en deux points distincts de la prière. La première occurrence se trouve dans une formule au subjonctif de l'invocation préliminaire (*fos sei*

---

opposition à *ueiro* dans la paire *ueiro . pequo* (« les hommes et le bétail »). Sur le terme *arsmo* et ses correspondants en ombrien, cf. *supra* note 88 (*arsie*). Le fait est qu'en traduisant par « règles », « lois » ou « rites », nous introduisons un terme abstrait dans la série des objets concrets de *pihatu* (problème relevé par POULTNEY 1959 : 245). Pour autant, l'interprétation de DEVOTO 1951 [1931] (pp.118 *sqq.*, cité par POULTNEY) comme *sacerdotes* est peu satisfaisante. Elle donne certes une série cohérente dans les objets de *pihatu* (« les soldats et les prêtres, les hommes et le bétail... ») mais rend inintelligible la séquence *arsmor . dersecor / subator . sent* où *arsmor* ne peut visiblement pas désigner les « prêtres ». Notre traduction par « institutions » rejoint donc celle de PROSDOCIMI 1978 (*istituti*).

91) Sur ces traductions de *pase* et *pacer*, cf. §6.2.2 pp.237 *sqq.*



*pacere sei*) ; la seconde dans une formule brève et récurrente à l'impératif II, que nous qualifions de « clausule » (*futu . fos . pacere . pase . tua*).

## **b/ Structure de la prière**

La traduction de la prière, aux incertitudes que nous avons signalées en notes près, ne pose pas de réelle difficulté. Le découpage en parties fonctionnellement distinctes repose en revanche sur une part d'interprétation. Si les commentateurs s'accordent à identifier la structure cyclique de la prière, encadrée par une invocation préliminaire (*teio . subocau . suboco / dei . graboui*) et une invocation conclusive (*di . grabouie . tio . subocau*)<sup>92</sup>, en revanche ce qui se passe entre les deux est plus discuté. La partie centrale répond à une spécificité pragmatique que traduit une spécificité grammaticale : elle est rédigée à l'impératif II (*pihatu, seritu, futu*), alors que les invocations sont au présent (*subocau*) avec ou sans subjonctif subordonné (*fos . sei . pacere . sei*), et que l'énoncé des offrandes se fait sans verbe conjugué (*tio . esu . bue . peracrei . pihactu*). C'est donc cette partie centrale qui constitue la prière à proprement parler, comme acte de langage visant non seulement à demander mais à accomplir la bienveillance divine. L'impératif II, qui est le mode de la *lex* en latin<sup>93</sup>, y réalise la dimension performative du texte religieux : prononcer correctement les *uerba* en même temps que l'on accomplit l'offrande contraint la divinité à agir favorablement. La structure de cette partie centrale performative est débattue, et ce débat oriente d'emblée

---

92) WATKINS 1995 (p.216) parle ainsi d'une « nested ring composition ». On notera le chiasme [verbe + vocatif] en ouverture et [vocatif + verbe] en fermeture. Ce procédé est typique des prières ombriennes. On le retrouve dans les énumérations des parties 1 et 2 de la prière (celle en *pihatu* et celle en *saluo seritu*), où une séquence [COD + verbe] clôt à chaque fois la série des séquences [verbes + COD].

93) Sur la valeur juridique et sacrale de l'impératif II, cf. MAGDELAIN 1978 : 23-54. L'auteur y souligne d'ailleurs le parallèle ombrien.

l'interprétation d'ensemble du texte, et celle de *pax* en particulier. Ainsi selon Maria Luisa Porzio Gernia, la prière toute entière est de nature expiatoire, et structurée en deux parties<sup>94</sup> :

- d'abord l'énoncé des motifs d'expiation, culminant avec l'énoncé de la *mers* (*persei mersei*), c'est-à-dire de la « loi » conçue comme juste distribution (\**med-<sup>e</sup>/os-*, que l'on retrouve dans le nom du magistrat osque **meddíss**, parallèle dans sa formation à L. *iudex*). Le lexème *mers*, situé au centre de la prière, en serait le point focal<sup>95</sup>.
- ensuite la présentation des requêtes qui en découlent : pour la *purificazione* (*pihatu*) puis pour la *pax* (*futu fons pacer*), puis pour la *salvezza* (*saluo seritu*) puis à nouveau pour la *pax*.

Il découle immédiatement de cette structure que la raison d'être de toutes les requêtes de la deuxième partie est de laver les souillures de la première partie, et que par conséquent *pacer* et *pase* eux-mêmes sont des termes à visée expiatoire. Or, l'étude des substitutions possibles dans les passages parallèles, c'est-à-dire dans les autres prières qui nous sont conservées par les Tables, dément cette interprétation. Dans la prière à Fisius Sancius (annexe 3,4) et la prière à Prestota Serfia (3,7) en particulier, on constate que l'énoncé des souillures et la séquence en *pihatu* sont conjointement remplacées par d'autres requêtes, tandis que les séquences en *futu fos pacer* et en *saluo seritu* demeurent inchangées. On en conclut que l'énoncé des souillures forme un bloc cohérent avec la requête en *pihatu*, puisque ce bloc peut être remplacé par autre chose dès lors que l'objectif de la prière diffère<sup>96</sup>. C'est pourquoi nous

94) PORZIO GERNIA 2007 : 49-58.

95) PORZIO GERNIA 2007 (p.58) : « il termine *medos*, la legge come regola di misura, di giustizia emanata dal divino, è strettamente correlato con la nozione di rito come codice che la comunità deve osservare e che sta alla base del termine umbro \**arsio-*, codice che, se eseguito correttamente, cancella la colpa e consente alla comunità di rientrare nell'ordine voluto dalla legge divina »

96) DUPRAZ 2020a (p.23 & 61) souligne bien cette distinction entre une partie « libre » (*variabel*) variant de prière en prière, et une partie « fixe » (*feststehend*) indépendante de l'objet du rituel.

adoptons, concernant la prière centrale, la structure présentée plus haut avec le texte, et que nous résumons ici :

- partie 1 (partie libre) : énoncé des souillures et, en conséquence, demande d'expiation (*pihatu*).
  - clause en *futu fons pacer pase tua*
- partie 2 (partie fixe) : requête de protection (*saluo seritu*)
  - clause en *futu fons pacer pase tua*

Il résulte de cette structure, la seule valable selon nous, que seule la requête en *pihatu* est subordonnée à l'idée de souillure : dès lors, rien n'indique que *pacer* et *pase* soient des termes religieux à visée expiatoire. Sur ce point, notre analyse de la structure des prières ombriennes rejoint ce que nous avons dit sur L. *pax* dans la première partie de ce travail<sup>97</sup>.

### 6.1.2. Écarts au modèle et tentatives d'explications

Cette structure canonique étant posée, il convient maintenant d'y confronter les autres prières ombriennes afin d'en mesurer la validité. La place des lexèmes *pacer* et *pase* sera naturellement notre fil conducteur à travers les deux autres prières à Jupiter (a), celle à Fisius Sancius (b), celle à Tefer Jovius (c), la prière brève à la triade serfienne (d), le cycle de prières à Prestota Serfia (e) et enfin la prière brève à Tursa Jovia (f).

#### a/ Le cycle des prières expiatoires à Jupiter

La prière du sacrifice expiatoire à Jupiter, énoncée devant la porte Trebulana (VIa22 : *pre . uereir . treblaneir*) possède l'étonnante particularité d'être rédigée trois fois, alors même que la plupart des prières sacrificielles ne sont tout simplement pas transmises. Cela pose deux questions : pourquoi a-t-elle le privilège d'être consignée intégralement d'une part, et pourquoi en trois

---

97) Cf. §3.2. et 3.3. en particulier.

exemplaires d'autre part ? La réponse à la première question est simple : la prière à Jupiter sert de modèle auquel le texte se réfère pour les autres sacrifices<sup>98</sup>. Quant à savoir pourquoi c'est elle qui sert de modèle, cela tient autant à la prééminence de Jupiter sur les autres divinités qu'à la chronologie du rituel (et donc à l'ordre de rédaction qui, sur ce point, y est fidèle) ; ces deux aspects de la réponse sont de toute manière complémentaires, la place chronologique de Jupiter comme première divinité honorée tenant à sa prééminence religieuse. Pour ce qui est de la triple rédaction, la réponse demande plus de développement. Chacune des trois occurrences correspond au sacrifice de l'un des trois bœufs (*buf . treif*). Mais pourquoi avoir fait graver intégralement la prière à chaque fois, au lieu de se contenter d'une instruction de répétition ? C'est pourtant ce qui se passe à la fin de la prière pré-sacrificielle à *Tursa Jovia*<sup>99</sup> :

**TI VIIa51** : *este . trioper . deitu*  
Dis cela trois fois.

Cela tient peut-être à l'existence de trois légères mais signifiantes différences entre les trois versions de la prière à Jupiter. Du strict point de vue du contenu, tout d'abord, la seule variation est attendue et concerne l'énoncé de l'offrande, avant et après la prière centrale :

**3,1 = TI VIa33-34** : *esu bue peracrei pihaclu*<sup>100</sup>  
« par ce bœuf de plus d'un an [en guise de] sacrifice expiatoire »  
**3,2 = TI VIa43** : *esu bue peracri pihaclu etru*  
« par ce bœuf de plus d'un an [en guise de] deuxième sacrifice expiatoire »  
**3,3 = TI VIa53** : *esu bue peracri pihaclu tertiu*  
« par ce bœuf de plus d'un an [en guise de] troisième sacrifice expiatoire »

98) Ailleurs les Tables se contentent le plus souvent de renvoyer à cette prière modèle et enjoignent de prier « comme devant la porte Trebulana » *Cf. infra* p.204.

99) Sur cette prière *cf.* §6.1.2.(f) pp.227 *sqq.*

100) Nous citons ces passages dans une transcription épurée, sans interponction ni renvois à la ligne. Cette convention sera souvent adoptée pour les passages brefs et non ambigus.

Plus significatives sont les variations de structure. En premier lieu, les prières 3,2 et 3,3 ne comprennent pas d'invocation préliminaire (*teio subocau suboco*) : elles commencent directement avec la phrase nominale d'introduction et d'annonce des offrandes, et ne comportent donc pas la séquence au subjonctif *fos sei pacer sei* que nous avons relevée dans la première prière. Ce constat doit nous amener à préciser la structure canonique des prières : l'invocation préliminaire n'introduit en réalité pas une prière, mais bien tout le cycle de trois prières. L'importance de son contenu – avec la mention de la bienveillance divine (*pacer*), celle de l'adéquation rituelle (*arsie*) dans le choix de la divinité, et celle de la confiance (*frite*) dans ladite adéquation – doit donc être revue à la hausse : elle n'introduit pas un moment précis comme l'*immolatio* d'un bœuf<sup>101</sup>, mais bien tout le triple sacrifice. C'est là un point qu'il nous faudra avoir en tête en étudiant la séquence *fos sei pacer sei* : celle-ci est en quelque sorte superordonnée à l'objet de chaque prière singulière.

En second lieu, l'invocation conclusive de la troisième prière est plus développée que les deux précédentes :

**3,3 = TI VIa53-55 :**

*di . grabouie . tiom . esu . bue . peracri . pihaciu . tertiu .  
ocriper . fisiu . totaper <sup>(54)</sup> iouina . erer . nomneper . erar .  
nomneper . di . grabouie . tio . comohota . tribrisine . buo .  
peracnio . pihaclo <sup>(55)</sup> ocriper . fisiu . totaper . iiouina . erer .  
nomneper . erar . nomneper . di . grabouie . tiom . subocau*  
« Jupiter Grabovien, toi, par ce bœuf de plus d'un an [en guise  
de] troisième sacrifice expiatoire, pour la ville fisienne, pour la  
cité iguvine, pour le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là,

---

101) La triple prière consignée correspond en effet à la phase d'**ampentu** des boeufs, c'est-à-dire plus ou moins à l'*immolatio* latine. Rien n'indique que le bœuf soit déjà abattu à ce moment, *pace* PORZIO GERNIA 2007 : 49-50. La phase d'offrande à proprement parler (U. **purtuvitu**/L. *porrectio*) vient ensuite, et semble faire l'objet d'une nouvelle itération (ou triple-itération?) de la prière (TI VIa55 - VIa56 : *ases . persnimu / seuom . surur . purdouitu . prosesto . naratu* « qu'il prie en silence sur chaque, qu'il fasse l'offrande de la même manière, qu'il prie sur les parties coupées »). Sur ces deux phases du sacrifice et la répétition de la prière, voir DUPRAZ 2020a : 28-29, *pace* PROSDOCIMI 1978 (p.617) qui comprend l'**ampentu** exclusivement comme mise à mort (*uccisione*).

Jupiter Grabovien, toi par cette triade de bœufs de plus d'un an apportée [en guise de] sacrifices expiatoires pour la ville fisienne, pour la cité iguvine, pour le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là, Jupiter Grabovien, je t'invoque. »<sup>102</sup>

Contrairement à l'invocation préliminaire qui surplombe tout le cycle, l'invocation conclusive est donc répétée pour chaque prière, mais sa dernière occurrence sert aussi de *coda* à toute la série, puisqu'elle reprend sous forme synthétique l'ensemble des offrandes (*comohota . tribrisine . buo . peracnio . pihaclo*).

Nous pouvons dès lors repréciser la structure de la prière du triple sacrifice expiatoire à Jupiter Grabovien, et la place qu'y occupent les lexèmes apparentés à L. *pax* :

- INVOCATION PRÉLIMINAIRE AUX 3 PRIÈRES : *fos sei pacer sei*
  - PRIÈRE 1
    - énoncé des offrandes : *esu bue peracrei pihaclo*
    - partie 1 : *pihatu*
      - clause : *futu fos pacer pase tua*
    - partie 2 : *saluo seritu*
      - clause : *futu fos pacer pase tua*
    - invocation conclusive de la prière 1
  - PRIÈRE 2
    - énoncé des offrandes : *esu bue peracrei pihaclo etru*
    - partie 1 : *pihatu*
      - clause : *futu fos pacer pase tua*
    - partie 2 : *saluo seritu*
      - clause : *futu fos pacer pase tua*
    - invocation conclusive de la prière 2

---

#### 102) Notes de traduction :

- *comohota* : participe parfait passif d'un verbe parallèle à L. *commoueo*, à comparer dans l'usage à L. *obmoueo* chez CAT. Agr. 134 : *Iuppiter; te hoc fertu obmouendo bonas preces precor*. Dans les deux cas, une traduction par « approcher » ou « apporter » est prudente (c'est la solution retenue par POULTNEY 1959 qui traduit « bringing forward » p.248). Mais elle ne nous dit pas, au-delà de la pure signification linguistique, quel geste rituel est ainsi dénoté. Chez Caton, le verbe renvoie spécifiquement à la phase de *praefatio* qui encadre le sacrifice animal. Dans les Tables, ce qui s'achève avec cette prière est la phase d'**ampentu**, correspondant à peu près à l'*immolatio* latine (cf. note 101). Se peut-il alors que l'hapax *comohota* dans la table VI serve en quelque sorte de participe supplétif au verbe **ampentu** des tables II, III et V ?

- PRIÈRE 3
  - énoncé des offrandes : *esu bue peracrei pihacalu tertiu*
  - partie 1 : *pihatu*
    - clause : *futu fos pacer pase tua*
  - partie 2 : *saluo seritu*
    - clause : *futu fos pacer pase tua*
- INVOCATION CONCLUSIVE DE LA PRIÈRE 3 ET DU CYCLE DE PRIÈRES

Nous tenons là le modèle générique des prières accompagnant les sacrifices sanglants, aussi bien dans le *piaculum* que dans la *lustratio*. De fait, les prêtres ombriens eux-mêmes le considéraient comme un modèle auquel leur rédaction ne cesse de renvoyer explicitement. Au cours du rituel expiatoire, les cinq autres triples sacrifices accomplis devant et derrière les portes de la cité, ainsi que les deux triples sacrifices accomplis aux bois de Jupiter et de Corelius, étaient accompagnés de prières eux aussi, mais le texte ombrien se contente d'un renvoi interne du type :

**TI VIa59 :**

*surur . naratu . puse . pre . uerir . treblanir*

Qu'il prie de la même manière que devant la porte Trebulana.

De manière plus saisissante encore, les quatre triples sacrifices sanglants de la *lustratio* (accomplis à Fontuli, Rubinia, **trahaf** : **sahate** et Acedonia) sont accompagnés du même renvoi au cycle de prières à Jupiter. C'est là une preuve éclatante de l'unité rédactionnelle du *piaculum* et de la *lustratio* quand bien même les rituels sont en réalité distincts dans leurs temporalité comme dans leurs objectifs.

Reste à savoir quel degré d'adéquation au modèle est réellement impliqué par la conjonction *puse*. Il ne saurait s'agir d'une identité stricte : le nom de la divinité destinataire de l'offrande et la désignation de celle-ci, au moins, devaient varier d'une prière à l'autre. Par ailleurs, les bénéficiaires de la *lustratio* ne sont pas les mêmes que ceux du *piaculum* : l'une est accomplie *popluper totar iouinar totaper iouina* (« pour l'armée de la cité iguvine et pour

la cité iguvine »<sup>103</sup>), l'autre *ocriper fisiu totaper iouina* (« pour la ville fisienne et la cité iguvine »). Mais dès lors, puisqu'un rite bénéficie à l'*ocar* et l'autre au *poplo*, les demandes formulées ne sauraient être exactement les mêmes non plus : de fait, les prières de la *lustratio* qui ont été consignées formulent des demandes nettement plus martiales que les prières à Jupiter<sup>104</sup>. Même au sein du *piaculum*, les deux sacrifices finaux, à Mars Hodus et Hondus Serfus, dans les bois respectivement de Jupiter et de Corelius, sont accomplis *popluper totar iouinar totaper iouina*<sup>105</sup> comme ceux de la *lustratio*, ce qui suggère fortement que leur contenu de leur partie libre ne devait pas être une requête pour la purification de l'*ocar* comme c'est le cas dans le cycle de prières à Jupiter.

Il résulte de ces observations que les renvois textuels du type *surur naratu puse pre uerir treblanir* (au sein de *piaculum* comme entre la *lustratio* et le *piaculum*) ne sont pas à entendre en un sens strict : les prières non consignées devaient épouser la structure du cycle de prières à Jupiter, mais pas son contenu exact. Les adaptations de contenu (désignation du dieu, de l'offrande, et des bénéficiaires, nature de la requête) sont implicites. C'est en ce sens qu'Aldo Prosdocimi parle, à raison, d'« una comune testualità, intersa come modello-brogliaccio da riempire e modificare secondo i riti »<sup>106</sup>.

---

103) *TI VIIa3-4, etc.*

104) *Cf.* §6.1.2.(d) pp.214 *sqq.* pour la prière à la triade serfienne, §6.1.2.(e) pp.220 *sqq.* pour les prières à Prestota, et §6.1.2.(f) pp.227 *sqq.* pour la prière à Tursa Jovia.

105) *TI VIIa42 et VIIa45.*

106) PROSDOCIMI 1978 : 601.



## b/ La prière des opérations complémentaires à Fisius Sancius

La prière à Fisius Sancius fait également partie du rituel de *piaculum*, mais n'accompagne pas directement le sacrifice des trois porcelets offerts à la divinité derrière la porte Tesenaca (TI VIb3 : *post . uerir . tesenocir . sif . filiu . trif . fetu*). Elle est prononcée plus tard dans le cadre d'« opérations complémentaires » qui suivent le sacrifice sanglant. Celles-ci consistent dans l'offrande de deux gâteaux rituels, l'un appelé *uestisia*<sup>107</sup> et l'autre *mefa spefa* :

3,4 = TI VIb5-15

### [instructions]

*ape . sopo . postro . peperscust . u . estisia . et . mefa spefa . scalsie . confgos . fetu . fisoui . sansi <sup>(6)</sup> ocriper . fisiu . totaper . iiouina . eso . persnimu . uestisia . uestis .*

Quand il aura poussé vers l'arrière les *sopa*, qu'il sacrifie à genoux une *uestisia* et une *mefa spefa* dans un *scalsie*, à Fisius Sancius, pour la ville fisienne [et] pour la cité iguvine. Qu'il prie ceci courbé avec la *uestisia* :<sup>108</sup>

---

107) Ce lexème (en alphabet national : **vestičia**) désigne un gâteau rituel. L'argument le plus clair en ce sens est que la *uestisia* est « pétrie » (**fiktu**, cf. L. *tingo*) au moment du rituel, et divisée à son issu entre les hommes et la divinité. Cela est de plus en plus communément admis depuis l'article de SANDOZ 1979. Il ne s'agit donc pas d'un nom de la « libation » comme on l'a longtemps cru, *pace* POULTNEY 1959 : 254 et PROSDOCIMI 1978. Pour une synthèse de ce débat, voir LACAM 2010 : 251-256. Sur la signification rituelle de la *uestisia*, cf. DUPRAZ 2020a : 61-98, et §6.3.3. pp.271 *sqq.*

### 108) Notes de traduction :

- *ape . sopo . postro . peperscust* : cette subordonnée de temps introduit les opérations complémentaires (cf. TI VIb23 : *ape . habina . purdinsust*). Nous ne savons pas à quel organe renvoie le substantif *sopo/supa* (cf. WOU p.720), ni quel geste rituel est désigné par *postro peperscust*, que nous traduisons littéralement par « placer derrière » (WOU p.543 rapproche sémantiquement ce verbe de U. **antentu, ententu, ustentu** et **ařveitu**).

- *u.estisia* : interponction fautive pour *uestisia*.

- *confgos* : erreur de gravure pour *conegos* « à genoux » (étymologie débattue mais probablement liée au nom du « genou », L. *genu*, cf. WOU p.417).

- *uestis* : nous suivons DUPRAZ 2020a pour y voir un participe passé désignant une modalité de l'acte de prière, et plus précisément la position de l'officiant. La forme est stylistiquement rapprochée de *uestisia* (paronomase) dans ce passage, mais n'y est pas apparentée étymologiquement, *pace* POULTNEY 1959 : 254 et PROSDOCIMI 1978.

**invocation préliminaire**

*tio . suobocau . suboco fisoui sansi . ocrider . fisiu <sup>(7)</sup> totaper . iouina . erer . nomneper . erar nomneper . fons . sir . pacer . sir . ocre . fisi . tote . iouine . erer . nomne <sup>(8)</sup> era . r nomne . arsie . tiom . subocau . suboco . fisoui . sansi . asier . frite . tiom . subocau . suboco fisoui . sansi .*

« Je t'invoque, invoqué [en tant que] Fisius Sancius, pour la ville fisienne, pour la cité iguvine, pour le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là, [afin] que tu sois bienveillant [et] que tu sois propice envers la ville fisienne [et] la cité iguvine, envers le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là. [Ô toi qui es] rituellement correct, je t'invoque, invoqué [en tant que] Fisius Sancius. Confiant dans [le fait que tu es] rituellement correct, je t'invoque, invoqué [en tant que] Fisius Sancius. »<sup>109</sup>

**[instructions]**

*suront <sup>(9)</sup> poni . pesnimu . mefa spefa . eso . persnimu .*

Qu'il prie de la même manière avec la poni. Puis qu'il prie ceci avec la *mefa spefa* :<sup>110</sup>

**introduction, annonce des offrandes**

*fisouie . sansie . tiom . esa . mefa . spefa . fisouina ocriper . fisiu totaper . iouina <sup>(10)</sup> erer . nomneper . erar . nomneper*

« Fisius Sancius, toi par cette *mefa spefa fisouina*, pour la ville fisienne [et] pour la cité iguvine, pour le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là.<sup>111</sup>

**109) Notes de traduction :**

- *fisoui sansi* : le nom du dieu se présente sous deux formes distinctes dans les Tables : une brève (*fiso* en VIb3 ; **fise** en Ia14) et une longue (*fisoui* en VIb5, etc. ; **fiuvi** en Ia17). Nous avons fait le choix d'uniformiser la traduction en Fisius. Construit sur la racine PIE \**b<sup>h</sup>eid<sup>h</sup>* (G. *πείθω*, L. *fido*), ce théonyme renvoie à l'idée de « confiance », ce qui le place d'emblée dans la province jupitérienne (cf. le *Dius Fidius* romain). Il est à noter que la ville de Gubbio est elle-même désignée comme ville « de Fisius » (*ocri fisiu/ukri fisiu*). Cf. *WOU* pp.285-288. Les fonctions de ce dieu dans le rituel seront commentées au §6.3.2.(c) pp.266 sqq.

- *ocrider* : erreur de gravure pour *ocriper* (« pour la cité »).

- *era . r* : interponction fautive pour *erar* (démonstratif anaphorique, gén. f. sg.).

**110) Notes de traduction :**

- *poni/puni* : désigne en ombrien un liquide utilisé en alternance avec le vin (*TI* Ib6-7 : **heris : vinu : heris** / **puni** **faitu** « sacrifie soit avec le vin, soit avec la **puni** »).

**111) Notes de traduction :**

- *mefa . spefa . fisouina* : Le gâteau sacrificiel *mefa spefa* est ici qualifié de *fisouina*, faisant référence à son destinataire divin, Fisius. Le même procédé est utilisé pour nommer le *sorsu persuntru . tefrali* offert à Tefer (*TI* VIb26) et le *pesondro staflare* offert à Jupiter **staffli** (*TI* VIb37 et Ib30-31).

**prière, partie 1**

*fisouie . sansie . ditu . ocre . fisi . tote . iouine . ocrer . fisie .  
totar . iouinar . dupursus <sup>(11)</sup> peturpursus . fato . fito . perne .  
postne . sepse sarsite . uou . se . auie . esone .*

Fisius Sancius, distribue à la ville fisienne [et] à la cité iguvine, aux bipèdes [et] aux quadripèdes de la ville fisienne [et] de la cité iguvine, la formulation [et] l'acquittement, le devant [et] le derrière, le *sepse* [et] le *sarsite*, dans le vœu, dans la prise d'auspice, dans le rituel.<sup>112</sup>

**prière, clause**

*futu . fons . pacer . pase . tua . ocre . fisie . tote . iiouine <sup>(12)</sup> erer .  
nomne . erar . nomne .*

Sois bienveillant [et] propice par ton approbation, envers la ville fisienne [et] la cité iguvine, envers le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là.

**prière, partie 2**

*fisouie . sansie . saluo seritu ocrem fisi . totam . iouinam .  
fisouie . sansie . saluo seritu <sup>(13)</sup> ocrer . fisi . er . totar . iouinar  
nome . nerf . arsmo . uiro . pequo . castruo . frif . salua . seritu .*

Fisius Sancius, préserve la ville fisienne [et] la cité iguvine ; Fisius Sancius, préserve le nom de la ville fisienne [et] de la cité iguvine ; les soldats [et] les institutions, les hommes [et] les bêtes, les champs [et] les fruits, préserve[-les].

**prière, clause**

*futu . fons . pacer . pase <sup>(14)</sup> tua . ocre . fisi . tote . iiouine . erer  
nomne . erar . nomne .*

Sois bienveillant [et] propice par ton approbation, envers la ville fisienne [et] la cité iguvine, envers le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là.

---

112) **Notes de traduction :**

- *fato . fito . perne . postne . sepse sarsite . uou.se . auie . esone* : les deux premières formes sont sans aucun doute les objets de l'impératif *ditu* ; les trois dernières sont des locatifs. L'ambiguïté réside dans l'interprétation de *perne poste* (adverbes de lieu) et *sepse sarsite* (formes obscures). Nous considérons avec PROSDOCIMI 1978 (pp.607-609) que ces deux paires allitérantes sont des objets de *ditu* au même titre que *fato . fito*, et que chacune des trois paires doit s'entendre relativement à un des locatifs qui suivent : le « dit » et le « fait » sont des catégories relatives au « vœu » (*uouse*) que nous traduisons donc par « formulation » et « acquittement » ; « devant » et « derrière » sont des catégories relatives à l'observation des oiseaux (*auie*) (voir les prises d'auspices de Ia2 et Ib10-11). Concernant *sepse sarsite*, plusieurs traductions ont été avancées (cf. *WOU* pp.668 & 657). Comme PROSDOCIMI 1978, nous renonçons à traduire cette paire (qui doit être relative à *esone* « le rituel »).

**invocation conclusive**

*fisouie . sanšie . tiom . esa . mefa . spefa . fisouina . ocriper . fisiu*  
<sup>(15)</sup> *totaper iiouina . erer nomneper . erar . nomneper . fisouie .*  
*sanšie . tiom . subocau fisouie . frite . tiom . subocau .*

Fisius Sancius, toi par cette *mefa spefa fisouina*, pour la ville fisienne [et] pour la cité iguvine, pour le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là. Fisius Sancius, je t'invoque. Confiant dans Fisius je t'invoque. »

**[Instructions]**

*persclu* <sup>(16)</sup> *semu . uesticatu . atripursatu .*

À la fin du rituel, qu'il fasse usage d'une *uestisia*, qu'il danse le *tripudium*.

Cette prière est, contrairement à celle adressée à Jupiter (annexe 3,1-3) énoncée une seule fois. Il n'y a pas lieu de supposer une répétition ici : l'offrande est ici unique (une *mefa spefa fisouina*) et se voit donc accompagnée d'une prière unique. La formule *fons pacer* apparaît de la manière habituelle et aux endroits attendus : une fois dans une formule au subjonctif dans l'invocation préliminaire, et deux fois dans des clausules à l'impératif II terminant chaque série de requêtes (partie 1 libre et partie 2 fixe). Cette prière accompagnant une offrande non-sanglante épouse ainsi très largement la structure de la prière-type, à de minimes variations près.

L'invocation préliminaire des opérations complémentaires à Fisius est tout à fait semblable à celle de la prière expiatoire à Jupiter. En revanche sa mise en texte diffère : elle est disjointe de la prière à proprement parler par une série d'instructions (*suront / poni . pesnimu . mefa spefa . eso . persnimu*). Cela confirme et précise une certaine hétérogénéité de nature entre l'invocation et la prière *stricto sensu* : le passage de l'indicatif (*subocau*) à des requêtes au subjonctif II en est le signe le plus clair. Nous apprenons ici que l'invocation préliminaire est dite deux fois : une fois en faisant usage du gâteau *uestisia*, et une autre fois en faisant usage du liquide *poni* (*suront poni*

*pesnimu*). Il est possible qu'il en aille de même pour toutes les invocations préliminaires, y compris celle à Jupiter.

Une seconde différence concerne les phrases nominales énonçant les offrandes. La *mefa spefa*, lorsqu'elle est nommée (en VIb9 et VIb14), n'est pas qualifiée de *pihaclu*, contrairement aux bœufs dans les prières du sacrifice à Jupiter. Cela signifie que le rituel de *piaculum* est un rituel complexe qui, bien qu'ayant dans son ensemble une visée expiatoire, peut contenir des étapes de qui ne le sont pas<sup>113</sup>. De fait, la requête formulée dans la partie 1, n'est pas une requête en *pihatu*. C'est autre chose que la purification de la ville qui est ici demandé : on attend de Fisius qu'il donne « la formulation et l'acquittement » (catégories valables « dans le vœu », *uouse*), « le devant et derrière » (catégories valables « dans les auspices », *auie*) et enfin « le *sepse* et le *sarsite* » (catégories obscures mais visiblement valables « dans sacrifice », *esone*). Les lexèmes *pacer* et *pase* ne sont donc clairement pas associés à une dimension expiatoire du rituel. Une fois encore, tout insinue que la « paix » n'est pas l'enjeu d'une restauration suite à des souillures d'origine humaine.

La troisième et dernière différence avec les prières à Jupiter concerne l'invocation conclusive, qui se voit ici dédoublée. Au lieu d'une seule formule en *subocau*, on en a deux : la première est identique à celle du sacrifice à Jupiter, tandis que la seconde ajoute la mention de la confiance dans le dieu (*fisouie . frite*). Cette particularité de la prière à Fisius Sancius n'est pas isolée : elle se retrouve dans la complexe prière à Prestota Serfia de Serfus Martius, qui termine toujours par *prestotar serfiar serfer martier foner frite tiom subocau*<sup>114</sup> (« confiant dans la bienveillance de Prestota Serfia de Serfus Martius, je t'invoque »). C'est donc une particularité commune aux prières non

---

113) Cette remarque rejoint celles faites au §3.3.2. sur la porosité des catégories rituelles (propitiatoire, expiatoire, lustratoire, procuratoire, placatoire).

114) Cf. annexe 3,7-10.

expiatoires. Ce constat, dont nous tacherons plus loin de tirer les conséquences, participe à éclairer le rapport des ombriens à leurs dieux, et le degré de confiance qu'ils manifestent ou non dans leur bonté<sup>115</sup>.

Pour finir cette étude de la prière à Fisius Sancius, il convient de noter qu'elle est renouvelée dans un autre contexte, lors de la phase finale de la *lustratio*, juste après les opérations complémentaires à Prestota Serfia :

**3,10 = TI VIIa37-38 :**

*uestiśa . et . mefa . spefa . scalsie . conegos . fetu . fisoui . sansii .  
popluper . totar . iiouinar . totaper . iiouina . suront<sup>(38)</sup> naratu .  
puse . post . uerir . tesenocir*

Qu'il sacrifie à genoux une *uestisia* et une *mefa spefa* dans une coupe à Fisius Sancius pour l'armée de la cité iguvine [et] pour la cité iguvine. Qu'il prie comme derrière la porte Tesenaca.

L'instruction est claire : il faut accomplir ici, dans la phase conclusive de la *lustratio*, toutes les « opérations complémentaires » à Fisius Sancius telles qu'elles ont également lieu au cours de la phase conclusive du *piaculum*, derrière la porte Tesenaca, à une différence de bénéficiaire près : elles sont cette fois accomplies pour le *poplo* et non pour l'*ocar*. On a donc de nouveau une prière non consignée par le texte ombrien mais dont la structure et le contenu sont aisément restituables :

- une invocation préliminaire avec la *uestisia*, où les mots *ocrider . fisiu* (VIb6) seraient à remplacer dans la *lustratio* par *popluper . totar . iiouinar* (VIIa38). Cette invocation comprendrait comme toujours la formule *fons . sir . pacer . sir* (VIb7) et la mention de la confiance dans le dieu (VIb8 : *fisoui . sansi . asier . frite*).
- une probable seconde invocation préliminaire avec la *poni*, identique à la précédente.
- l'énoncé d'une offrande de *mefa spefa* (probablement qualifiée de *fisouina*) où la désignation du bénéficiaire *ocriper fisiu* (VIb9) serait également à remplacer par *popluper totar iiouinar* (VIIa38).

115) Cf. §6.3.3.(c) pp. 276 *sqq.*

- une prière libre méta-rituelle, réclamant la validité des catégories religieuses (*fato . fito . perne . postne . sepse sarsite*, VIIa11)<sup>116</sup> ; la mention de l'*ocar* serait à remplacer par celle du *poplo*.
- une clause en *futu . fons . pacer . pase . tua* ; la mention de l'*ocar* serait à remplacer par celle du *poplo*.
- une prière fixe réclamant la préservation (*saluo seritu*) d'Iguvium ; la mention de l'*ocar* serait à remplacer par celle du *poplo*.
- une seconde clause en *futu . fons . pacer . pase . tua*, identique à la précédente.
- une invocation conclusive, qui comprendrait, comme tous les sacrifices où l'offrande n'est pas qualifiée de *pihaclu*, la mention de la confiance dans le dieu (VIb15 : *fisouie . frite . tiom . subocau*) ; la mention de l'*ocar* serait encore une fois à remplacer par celle du *poplo*.

Tout ce dispositif a de quoi étonner. Tout d'abord, il montre bien que le *piaculum* et la *lustratio* sont deux rituels distincts : la *lustratio* n'aurait aucune raison de renouveler l'offrande de la *mefa* à Fisius si elle avait déjà été faite le même jour<sup>117</sup>. Pour autant, réciproquement, le système de renvois textuels entre des rituels pourtant visiblement distincts montre bien l'unité rédactionnelle du *piaculum* et de la *lustratio*.

Ce retour de l'offrande à Fisius dans la *lustratio* nous apprend également que ce que nous avons pris l'habitude d'appeler des « opérations complémentaires » peut n'être complémentaire à rien du tout : contrairement au *piaculum*, la *lustratio* ne comprend pas de sacrifice sanglant à Fisius Sancius, et l'offrande de la *mefa* y est l'unique acte adressé à la divinité. La nature même de ce qui est sacrifié (un gâteau rituel) le permet d'ailleurs, là où les opérations complémentaires à Tefer, et probablement, celles à Prestota, font intervenir un sous-produit du sacrifice sanglant : respectivement le *persondro*

---

116) Sur ces trois paires de catégories religieuses et les rapports qu'elles entretiennent avec les substantifs *uouse*, *auie*, *esone*, cf. *supra* note 112.

117) Par ailleurs, de manière plus évidente encore, la distinction des deux rituels découle de la distinction des prises d'auspices qui les ouvrent. Pace PORZIO GERNIA 2007 (notamment pp.31-35 et 44-45) qui voit dans le *piaculum* et la *lustratio* un seul grand complexe rituel expiatoire, exécuté le même jour.

et un quelconque organe destiné à remplir les *uesclir* noirs ou blancs<sup>118</sup>. La singularité de l'offrande à Fisius, déconnectée du sacrifice animal, est redoublée par la singularité de la requête présentée : on lui demande toujours « la formulation et l'acquiescement, le devant et le derrière, le *sepse* et le *sarsite* » et non pas une faveur de nature expiatoire (*pihatu*) ou lustratoire (*tursitu tremitu, etc.* d'une part et *preuendu atero* ou *ahauendu atero* de l'autre)<sup>119</sup>. De ce point de vue, la prière à Fisius, aussi bien dans le *piaculum* que dans la *lustratio*, a un statut à part. Elle se place sur un plan que l'on pourrait qualifier de méta-rituel : elle ne vise pas directement la purification de la ville ou la protection de l'armée, mais à s'assurer de la valeur des catégories religieuses (*fato . fito . perne . postne . sepse sarsite*) qui elles-mêmes contribuent à l'efficacité du rituel, et par là à la purification de la ville ou à la protection de l'armée. On notera que le dieu qui semble garant de l'efficacité des rituels porte le nom de la *fides*, de la confiance qu'on peut avoir en eux. Tout cela constitue une sorte de « dispositif d'efficacité » du rituel, que nous commenterons plus loin<sup>120</sup>.

### **c/ La prière des opérations complémentaires à Tefer Jovius**

La prière des opérations complémentaires à Tefer Jovius (annexe 3,5 = *TI VIb25-36*) imite jusque dans ses moindres détails celle du sacrifice sanglant à Jupiter, à tel point qu'on peut se demander pourquoi elle a été consignée. Seuls diffèrent le nom de la divinité et la désignation de l'offrande (ici : un

118) Sur ces sacrifices et les prières les accompagnant, cf. §6.1.2.(c) pp.213 *sqq.* pour Tefer et §6.1.2.(e) pp.220 *sqq.* pour Prestota.

119) Pace PROSDOCIMI 1989 selon qui « la preghiera specifica a Fisù (...) non è piaculare ma esclusivamente lustrale » (p.492). Le contenu n'en est en réalité pas davantage lustral qu'expiatoire : il est distinct de toutes les autres prières attestées à Gubbio.

120) Cf. §6.3.2. pp.257 *sqq.*



*sorsu persuntru . tefrali*<sup>121</sup>). Celle-ci est en revanche bien qualifiée de *pihaclu* comme cela est attendu dans le rituel expiatoire ; son offrande est précédée (mais non suivie) de l'usage d'une *uestisia*. Les formules comprenant *pacer* et *pase* sont à la place attendue (dans l'invocation au subjonctif ; dans les clausules à l'impératif II).

Les instructions qui suivent la prière indiquent qu'elle est récitée une deuxième fois à l'identique<sup>122</sup>, avec une deuxième *uestisia* et un deuxième *pesondro* (celui qualifié de *staflare*). Le destinataire de cette deuxième série d'offrandes n'est pas explicité, mais nous savons par la version courte du *piaculum* qu'il s'agit d'un Jupiter **stafli**<sup>123</sup>. Cette seconde offrande est faite *netruco . persi* « au pied gauche » (VIb37) alors que le *sorsu persuntru* était offert *destruco . persi* « au pied droit » (VIb23) : cela introduit une opposition spatiale symbolique dont le sens théologique implicite nous échappe.

#### **d/ La prière pré-sacrificielle à la triade serfienne**

La première prière citée dans la version longue de la *lustratio* est singulière à bien des égards. C'est d'abord la seule à être adressée à plusieurs divinités à la fois. Par ailleurs, elle est très brève, et n'accompagne pas le déroulement d'un sacrifice (sanglant ou non) : elle annonce un sacrifice à venir. Ces deux dernières spécificités sont partagées avec la prière à Tursa Jovia (annexe 3,11).

---

121) Le lexème *persuntru* (*pesondro*, *persondru*, **persuntru**) semble désigner dans les Tables une préparation faite à base du sang de la victime du sacrifice principale, donc une sorte de « boudin ». Cf. WEISS 2010 : 384-397. Ici il est doublement qualifié de *sorsu* (c'est-à-dire « de porc ») et *tefrali* (car dédié à Tefer : sur ce point, voir note 111).

122) TI VIb36-37 : *suror . persnimu . puse . sorsu* . (« Qu'il prie de la même manière qu'avec [le *pesondro*] de porc »).

123) TI Ib30-31.

3,6 = *TI VIb57-62***prière**

*serfe . martie prestota . sérfia . sérfer* <sup>(58)</sup> *martier . tursa . sérfia . serfer . martier . totam . tarsinatem . trifo . tarsinatem . tuscom . naharcom . iabuscom . nome* <sup>(59)</sup> *totar . tarsinat . er . trifor . tarsinater . tuscer . naharcer . iabuscer . nomner . nerf . síhиту . an síhиту . iouie . hostatu* <sup>(60)</sup> *anhostatu . tursitu . tremitu hondu . holtu . ninctu . nepitu . sonitu . sauitu . preplotatu . preuilatu*

« Serfus Martius, Prestota Serfia de Serfus Martius, Tursa Serfia de Serfus Martius, la cité de Tadinum, la tribu de Tadinum, le nom des Tusci, des Naharci, des Iabusci, les soldats avec [ou] sans ceinturons [et] les jeunes avec [ou] sans lances de la cité de Tadinum, de la tribu de Tadinum, du nom des Tusci, des Naharci, des Iabusci, terrifie[-les], fais[-les] trembler, fais[-les] tomber, détruis[-les], enneige[-les], noie[-les], assourdis[-les], blesse[-les], écrase[-les], contrains[-les].<sup>124</sup>

**124) Notes de traduction :**

- *tarsinatem* : cet adjectif ethnique est dérivé du nom de la cité ombrienne de *Tadinum* (Gualdo Tadino). À noter : *tarsinat . er* est une interponction fautive.
- *trifo* : nous admettons avec WEISS 2010 (pp.189-200), que la « tribu » est ici coextensive à la **tuta** : il ne s'agit pas d'un « tiers » de la structure sociale, mais de la structure sociale toute-entière, en tant qu'elle est tripartie.
- *tuscom . naharcom . iabuscom* : trois ethnonymes de peuples ennemis d'Igouvium, le premier étant presque certainement identifiable aux Étrusques (L. *Tusci*).
- *nerf . síhиту . an síhиту . iouie . hostatu / anhostatu* : formule très élaborée servant à désigner la totalité du corps militaire d'Igouvium. Elle est composée de trois mérismes, désignant le tout par la somme des parties ou l'association des contraires : le premier associe les *nerf* et les *iouie*, une distinction d'âge qui évoque celle entre les centuries de *seniores* et de *iuuenes* à Rome ; le second associe, parmi les soldats adultes, ceux qui sont *síhиту* (L. *cinctos*) et ceux qui ne le sont pas ; le troisième, parmi les jeunes, ceux qui sont *hostatu* (« porteur de lance », cf L. *hasta*) et ceux qui ne le sont pas. Sur ce type de tournures et sa récurrence dans les traditions poétiques indo-européennes, cf. WATKINS 1995 : 43-46.
- *tursitu . tremitu hondu . holtu . ninctu . nepitu . sonitu . sauitu . preplotatu . preuilatu* : la séquence est guidée par un principe d'allitération ; plusieurs auteurs ont rapproché ces injonctions d'un rituel de *defixio* (cf. PROSDOCIMI 1978 : 683). Il est particulièrement étonnant que ces impératifs II soient au singulier alors que la prière est adressée à une triade. La traduction de pareille accumulation est en tout cas malaisée : WEISS 2010 (p.190) se contente de résumer la séquence par « destroy (in various fashions) ». Nous adaptions globalement ici la traduction de POULTNEY 1959 (pp.278-280). Nous nous en éloignons seulement pour *hondu* et *holtu* où nous ne voyons pas des références directes à des théonymes (« cast them down to Hondus, to Hola » écrit Poultney), même si les théonymes en question existent effectivement et sont étymologiquement liés aux verbes *hondu* et *holtu*, que nous comprenons respectivement « fais-les tomber au sol » (L. *humus*, U. **huntak**) et « détruis-les » (G. ὄλλυμι).

### clausule

<sup>(61)</sup> *serfe . martie prestota . serfia serfer . martier . tursa . serfia . serfer . martier . fututo . foner . pacrer . pase . uestra . pople . totar . iiouinar* <sup>(62)</sup> *tote . iiouine ero nerus . sihitir . ansihitir . iouies . hostatir . anhostatir . ero . nomne . erar . nomne .*

Serfus Martius, Prestota Serfia de Serfus Martius, Tursa Serfia de Serfus Martius, soyez bienveillants [et] propices par votre approbation, envers l'armée de la cité iguvine, envers la cité iguvine, envers ses soldats avec [ou] sans ceinturons [et] ses jeunes avec [ou] sans lances, envers le nom de ceux-ci [et] le nom de celle-là. »

Les instructions qui précèdent et suivent la prière indiquent qu'elle est répétée trois fois. Ce chiffre n'est pas à mettre en parallèle avec le nombre d'animaux sacrifiés (car la prière n'accompagne pas ici un sacrifice!) mais avec la triple circumambulation autour de l'armée rassemblée, qui constitue le cœur du rituel lustratoire, à Gubbio comme à Rome. Lors du premier parcours lustral, la prière est consignée intégralement ; mais pour les deux suivants on a seulement une instruction *sururont . pernimumo* (VIb64 & 65) « qu'ils prient de la même manière ». Chaque parcours se fait avec les animaux sacrificiels<sup>125</sup> qui seront ensuite offerts dans différents lieux (les trois porcs pour Serfus à Fontuli ; les trois truies pour Prestota Serfia à Rubinia ; les trois génisses pour Tursa Serfia à **tra : sate**). On peut donc qualifier cette prière de « pré-sacrificielle », tout comme celle à Tursa Jovia (3,11).

Pour autant, elle ne se borne pas à annoncer les requêtes qui viendront plus tard avec le sacrifice : elle les formule déjà à l'impératif II (*tursitu tremitu, etc.*), mode de la prière par excellence. La prière pré-sacrificielle demeure donc bel et bien, du point de vue pragmatique, une véritable prière, dotée d'un pouvoir performatif. L'acte rituel qu'elle accompagne (la circumambulation) est donc lui aussi conçu comme assurant une protection effective : le sacrifice,

---

125) Il en va de même à Rome pour la *lustratio agri* dont la prière est transmise par CAT. Agr. 141 (=annexe 5,28).

qui vient après, n'est ainsi pas le seul et unique acte permettant d'emporter la faveur divine.

La brièveté de la prière appelle quelques remarques. Si aucune *uestisia* n'est offerte à ce moment, l'absence d'invocation préliminaire est logique<sup>126</sup> ; et puisque aucun sacrifice n'est fait, l'absence d'énoncé des offrandes encadrant la prière va de soi. Il ne s'agit donc pas de raccourcis ou de sous-entendus du texte. L'absence d'une deuxième partie à la prière (partie fixe en *saluo seritu*, avec sa clause en *futu fons pacer*) est quant à elle plus déroutante. Il ne s'agit pas d'une particularité des prières de la *lustratio* : la prière des opérations complémentaires à Prestota Serfia (annexe 3,7-10) comprend bien la partie fixe en *saluo seritu*, identique (ou presque) à ce qu'on trouve dans le *piaculum*. C'est en revanche un point commun avec l'autre prière pré-sacrificielle (à Tursa Jovia, annexe 3,11). Dans aucune de ces deux prières brèves nous n'avons d'indice textuel d'une ellipse de la seconde partie : nous devons partir du principe qu'elle était réellement absente. Si le sacrifice n'est pas le seul acte à avoir un effet sur la divinité, il semble donc être le seul à pouvoir assurer une protection réelle et totale à l'ensemble de la cité (*saluo seritu*).

La prière est donc ici réduite à son contenu le plus élémentaire : la partie « variable », c'est-à-dire la demande particulière, celle qui est spécifique au rituel. Il est remarquable que la clause en *fons pacer* soit tout de même présente : tout se passe comme si une prière pouvait à la rigueur, dans certains cas, être complète sans invocation, sans offrandes, et même amputée de sa moitié fixe, mais pas sans appel à l'approbation divine (*pase*)<sup>127</sup>. Nous y voyons un nouvel argument pour la centralité du concept de « paix » (ou plutôt

126) On a souligné, à l'occasion du commentaire des OC à Fisius (§6.1.2.(c) pp.206 *sqq.*), combien l'usage de la *uestisia* était indissociable de l'invocation préliminaire et de la notion de confiance qu'elle renferme. Ce fait, et son interprétation théologique, seront développés plus longuement au §6.3.3. pp.271 *sqq.*

127) La seule exception concerne la prière pour Prestota avec les vases blancs vides (annexe 3,9) : la première des deux clauses en est absente pour une raison inconnue.

d'« approbation ») dans les prières ombriennes. C'est en même temps un élément de plus dans la redéfinition de la valeur de \**pāks* en contexte religieux dans l'Italie antique : c'est un terme inséparable du dispositif de la prière, et garant de son efficacité.

La clausule, toute présente qu'elle soit, présente quand même dans cette prière brève trois variations notables. Tout d'abord, elle s'ouvre sur les vocatifs des théonymes, une particularité partagée avec la première clausule de la prière à Prestota (annexe 3,7) et avec la prière pré-sacrificielle à Tursa Jovia (annexe 3,11), alors que les secondes clausules des prières à Prestota (annexe 3,7 et 3,9) commencent directement par *futu*, comme dans le *piaculum* : nous ne voyons aucune explication à cette variation de style.

En second lieu, la formule habituelle est adaptée au pluriel : *fututo foner pacer pase uestra* remplace le classique *futu fons pacer pase tua*. Visiblement, le modèle original est au singulier, et la tournure au pluriel est une innovation secondaire, opérée dans le cas de la clausule mais pas pour la séquence *tursitu tremitu*, etc qui demeure au singulier (comme dans la prière à Tursa Jovia), ce qui introduit ainsi une étrange discordance grammaticale. À quel moment cette innovation partielle a-t-elle été retenue ? Toutes les conjectures sont ici possibles et invérifiables : peut-être cette pluralisation partielle de la prière figurait-elle déjà dans l'archétype ; peut-être la rédaction finale du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère a-t-elle maladroitement fondue en une seule prière une série de trois prières adressées successivement aux trois divinités. L'adaptation au pluriel témoigne quoi qu'il en soit d'une remarquable plasticité des antiques formules religieuses<sup>128</sup>. La conservation des impératifs singuliers dans la

---

128) DUPRAZ 2020a : 66.

séquence *tursitu tremitu, etc.*, qui ne saurait être une simple erreur, doit quant à elle obéir à des critères stylistiques et rythmiques<sup>129</sup>.

Pour finir, la liste des bénéficiaires de la requête est modifiée. En lieu et place de *ocre fisi tote iiouine*, on lit *pople . totar . iiouinar / tote . iiouine eronerus . sihitir . ansihitir . iouies . hostatir . anhostatir*. Cette modification de la liste des entités bénéficiant rituel concerne également les prières à Prestota (3,7-10) et à Tursa Jovia (3,11), aussi bien dans les clausules que dans la partie fixe. On doit en conclure que, jusque dans les parties les plus figées de la structure, certains éléments sont plus inamovibles que d'autres : une partie des formules demeure adaptable aux enjeux du rituel. Ainsi, si les deux rituels sont accomplis pour la *tota/tuta*, en revanche le *piaculum* bénéficie plus spécifiquement à l'espace physique de la ville (*ocar/ukar*), qu'il purifie, tandis que la *lustratio* concerne l'armée (*poplo/puplu*) dans ses différentes déclinaisons, qu'elle vise à protéger. Cette différence d'enjeux se traduit par une différence de bénéficiaires qui introduit des variations jusque dans les parties fixes de la prière comme la clausule en *fons pacer*. Ce constat invite du même coup à nuancer la vision trop totalisante du concept de *pax* tel que généralement perçu à Rome : un accord du Panthéon dans son entier avec la cité dans son entier. Le témoignage des Tables laisse entrevoir une vision beaucoup plus relative, voire parcellaire, de l'« approbation » divine, donnée par une divinité particulière, et bénéficiant à une composante ou un aspect particulier du groupe civique (en tant par exemple qu'il s'incarne dans l'enceinte de son **ukar** ou dans les rangs de son **puplu**).

---

129) PROSODICIMI 1978 : 758. L'auteur avance néanmoins que ce choix stylistique devait être permis par la langue, et qu'il faut donc voir dans ces impératifs singuliers un accord de proximité avec la dernière des trois divinités. Ce dernier point est plus que douteux.

### e/ La prière des opérations complémentaires à Prestota Serfia

Comme celle à Fisius Sancius et celle à Tefer Jovius, la prière à Prestota Serfia n'accompagne pas le sacrifice sanglant (VIIa6 : *porca . trif . rofa . ote . peia* « trois truies rouges ou noires »), mais des opérations complémentaires accomplies à la toute fin du rituel, c'est-à-dire après les sacrifices à la triade serfienne et le sacrifice parallèle à Tursa Jovia<sup>130</sup>. Ces opérations sont divisées en quatre étapes : avec des vases noirs vides (*uesclir adrer*) , avec des vases noirs pleins (*uesclir adrer plener*), avec des vases blancs (*uesclir alfer*) et avec des vases blancs pleins (*uesclir alfer plener*). Cette structure rituelle peut sembler au premier abord anormalement compliquée. Elle n'est pourtant pas sans rappeler les offrandes de *persondro* au pied droit puis au pied gauche lors des opérations complémentaires à Tefer Jovius (*piaculum*), elles aussi structurées par des oppositions symboliques dont le sens théologique nous échappe en partie. La différence c'est que là où la prière avec le *persondro staflare* n'est pas consignée (car, probablement, identique à l'autre), en revanche les quatre prières à Prestota sont ici au moins partiellement retranscrites. Vient en premier lieu celle avec les vases noirs :

---

130) Le rituel de la *lustratio*, de manière plus flagrante encore que celui du *piaculum*, contient de grandes discordances entre l'ordre du texte et la succession réelle des opérations rituelles. Suite à la circumambulation (VIa56 – VIIa2), sont accomplis successivement les sacrifices sanglants à Fontuli (pour Serfus : VIIa3-5), à Rubinia (pour Prestota : VIIa6-8) et à **trahaf : sahate** (pour Tursa : VIIa41-42). Ensuite on appelle à la distribution de l'*erus* à Fontuli (VIIa43, anticipée en VIIa5), puis à Rubinia, où ont lieu des OC à Prestota et à Fisius ainsi que la distribution de l'*erus* (anticipées en VIIa8-38), puis finalement à **trahaf : sahate** (VIIa44). Parallèlement à tout cela a lieu le sacrifice à Tursa Jovia (instructions différées en VIIa46-54), qui suit lui aussi la circumambulation. Alors seulement le rituel peut être considéré comme accompli (fin anticipée en VIIa45 : *enom . purditom . fust*). Sur la chronologie réelle de la *lustratio* voir notamment PROSDOCIMI 1978 : 683-684.

**3,7 = TI VIIa9-20****introduction, annonce des offrandes :**

*prestota* <sup>(10)</sup> *serfia* . *serfer* . *martier* . *tiom* . *esir* . *uesclir* . *adrir* .  
*popluper* . *totar* . *iiouinar* . *totaper* . *iiouina* . *erer* . *nomneper*  
<sup>(11)</sup> *erar* . *nomneper* .

« Prestota Serfia de Serfus Martius, toi par ces vases noirs, pour l'armée de la cité iguvine [et] pour la cité iguvine, pour le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là.

**prière, partie 1 :**

*prestota* . *serfia* . *serfer* . *martier* . *preuendu* . *uia* . *ecla* . *atero* .  
*tote* . *tarsinate* . *trifo* . *tarsinate* <sup>(12)</sup> *tursce* . *naharce* . *iabusce* .  
*nomne* . *totar* . *tarsinater* . *trifor* . *tarsinater* . *tuscer* . *naharcer* .  
*iabuscer* . *nomner* <sup>(13)</sup> *nerus sitir* . *ansihitir* . *iouies* . *hostatir* .  
*anostatir* . *ero* . *nomne* .

Prestota Serfia de Serfus Martius, retourne par tout moyen le mal sur la cité de Tadinum, sur la tribu de Tadinum, sur le nom des Tusci, des Naharci, des Iabusci, sur les soldats avec [ou] sans ceinturons [et] les jeunes avec [ou] sans lances de la cité de Tadinum, de la tribu de Tadinum, du nom des Tusci, des Naharci, des Iabusci, [et] sur le nom de ceux-ci.<sup>131</sup>

**prière, clause :**

*prestota* . *serfia* . *serfer* . *martier* . *futu* . *fons* <sup>(14)</sup> *pacere* . *pase* .  
*tua* . *pople* . *totar* . *iiouinar* . *tote* . *iiouine* . *erom* . *nomne* . *erar* .  
*nomne* . *erar* . *nerus* . *sihitir* . *ansihitir* . *iouies* <sup>(15)</sup> *hostatir* .  
*anostatir* .

Prestota Serfia de Serfus Martius, sois bienveillante [et] propice par ton approbation envers l'armée de la cité iguvine [et] la cité iguvine, envers le nom de ceux-ci [et] le nom de celle-là, envers

**131) Notes de traduction :**

- *preuendu atero* : à cette formule répond dans la prière avec les vases blancs la formule inverse *ahauendu atero*. Des deux verbes, l'un signifie probablement « détourner de », l'autre « retourner sur » : tout dépend de la signification que l'on donne à *atero*. Si *atero* désigne quelque chose de négatif (peut-être à approcher de L. *ater* « noir »), alors la première prière signifie « retourne le mal sur les ennemis » et celle avec les vases blancs « détourne le mal d'Iguvium », cf. POULTNEY 1959 : 284-285. Si au contraire *atero* désigne quelque chose de positif (à rapprocher de Hitt. *hattul(a)*- « santé »), alors la première prière signifie « détourne le bien de nos ennemis », et celle avec les vases blancs « retourne le bien sur Iguvium », cf. WEISS 2010 : 332 (note 295) et WOU pp.132-133 & 835-836. Les deux options sont au demeurant, du point de vue du sens général de la séquence, indifférentes.



ses soldats avec [ou] sans ceinturons [et] ses jeunes avec [ou] sans lances.<sup>132</sup>

**prière, partie 2 :**

*prestota . sérfia . sérfer . martier . saluom . seritu . poplom .  
totar . iiouinar . salua . seritu .<sup>(16)</sup> totam . iiouinam . prestota .  
sérfia . sérfer . martier . saluo . seritu . popler . totar . iiouinar .  
totar . iiouinar<sup>(17)</sup> nomne . nerf . arsmo . uiro . pequo . castruo .  
frif . salua seritu .*

Prestota Serfia de Serfus Martius, préserve l'armée de la cité iguvine, préserve la cité iguvine. Prestota Serfia de Serfus Martius, préserve le nom de l'armée de la cité iguvine [et] de la cité iguvine. Les soldats [et] les institutions, les hommes [et] les bêtes, les champs [et] les fruits, préserve[-les].

**prière, clausule :**

*futu . fons . pacer . pase . tua . pople . totar . iiouinar<sup>(18)</sup> tote .  
iiouine . erer . nomne . erar . nomne .*

Sois bienveillante [et] propice par ton approbation envers l'armée de la cité iguvine [et] la cité iguvine, envers le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là.

**invocation conclusive :**

*prestota . sérfia . sérfer . martier . tiom . esir . uesclir . adrer .  
popluper<sup>(19)</sup> totar . iiouinar . totaper . iouina . erer . nomneper .  
erar . nomneper . prestota . sérfia . sérfer . martier . tiom<sup>(20)</sup>  
subocauu . prestotar . sérfiar . sérfer . martier . foner . frite .  
tiom . subocauu*

Prestota Serfia de Serfus Martius, toi par ces vases noirs, pour l'armée de la cité iguvine [et] pour la cité iguvine, pour le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là, Prestota Serfia de Serfus

---

**132) Notes de traduction :**

- *erom* : il y a une discordance grammaticale entre ce démonstratif anaphorique (gén. m. pl.) et son antécédent (*pople* : m. sg.). PROSDOCIMI 1978 (p.695) contourne le problème en estimant que l'anaphore renvoie, par un effet de syllepse, aux soldats composant le *poplo*. Le problème est que les passages parallèles dans cette prière ou d'autres (VIb61-62 ; VIIa16-17 ; VIIa17-18 ; VIIa30 ; VIIa30-31 ; VIIa50-51) ne confirment ni cette forme *ero* (au pluriel), ni la forme *erer* (au singulier) attendue : tous adoptent des modes de rédaction différente, tantôt avec une anaphore au singulier, tantôt au pluriel, et tantôt en explicitant l'anaphore. On échappe difficilement à l'impression que ce passage a fait l'objet, au cours de sa transmission, de différents remaniements, parfois maladroits (DUPRAZ 2020a : 64). C'est un des passages qui nous rappelle qu'on a affaire dans les Tables de Gubbio à une tradition religieuse vivante (quoique conservatrice) et non à des formules figées à l'identique depuis des siècles.

martius, je t'invoque, confiant dans la bienveillance de Prestota  
Serfia de Serfus de Martius, je t'invoque. »

Cette prière a la forme habituelle, à cela près qu'elle ne présente pas d'invocation préliminaire, et ne comprend donc pas *a fortiori* la séquence *fos sei pacer sei*. Cette absence n'est cependant qu'apparente : que l'invocation ne soit pas consignée ne signifie pas qu'elle n'était pas prononcée. Or nous avons un indice textuel clair de son élision dans les instructions qui précèdent immédiatement la prière :

**3,7 = TI VIIa8-9 :**

*ape . supo . postro . pepescus . enom . pesclu . ruseme . uesticatu . prestote . serfie <sup>(9)</sup> serfer . martier . enom . uesclir . adrir . ruseme . eso . persnihimu . popluper . totar . iiouinar . totaper . iouina .*

Quand il aura poussé vers l'arrière les *sopa*, ensuite, avec une prière, qu'il fasse usage d'une *uestisia* en direction de *rusem* pour Prestota Serfia de Serfus Martius. Ensuite, avec les vases noirs en direction de *rusem*, qu'il prie ceci pour l'armée de la cité iguvine [et] pour la cité iguvine.<sup>133</sup>

Quelle est donc la prière qui se fait avec une *uestisia* et qui intervient avant la prière sur l'offrande, sinon, précisément, l'invocation préliminaire ? Cela ressort on ne peut plus clairement de l'étude de la prière à Fisius Sancius, où l'invocation (avec la *uestisia*) et la prière principale (avec la *mefa*) sont séparées par des instructions<sup>134</sup>. La première prière à Prestota était donc complète, avec trois mentions de la paire *fons pacer*, dont deux (les clausules) avec le nom racine *pase*. Seul le mode de rédaction diffère, en résumant l'invocation préliminaire sous l'instruction *pesclu ruseme uesticatu* plutôt que de la reproduire *in extenso*.

---

**133) Notes de traduction :**

- *ruseme* : la forme se laisse clairement décomposer en un substantif à l'accusatif *rusem* et une postposition enclitique *e* (/ / L. *in*). Le sens du substantif demeure cependant obscur. Il s'agit vraisemblablement d'un endroit, qui pourrait être une « fosse » (*mundus* selon DEVOTO 1962 [1937] : 292) mais en l'absence d'argument décisif allant en ce sens, nous avons renoncé à traduire ce terme.

134) Cf. §6.1.2.(b) pp.206 sqq.

Vient alors une prière prononcée sur les mêmes vases noirs, mais remplis (avec les organes appelés *sopa* ?). Celle-ci se réduit à l'énoncé des offrandes et à une invocation :

**3,8 = TI VIIa20-23 :**

*ennom . persclu . eso . deitu<sup>(21)</sup> prestota . sérfia . sérfer . martier . tiom . isir . uesclir . adrir . tiom . plener . popluper . totar . iiouinar . totaper<sup>(22)</sup> iiouina . erer . nomneper . erar . nomneper . prestota . sérfia . sérfer . martier . tiom . subocauu . prestotar<sup>(23)</sup> sérfiar . sérfer . martier . foner . frite . tiom . subocauu . enom . uesticatu . ahatripursatu*

Ensuite, qu'il prononce cette prière : « Prestota Serfia de Serfus Martius, toi avec ces vases noirs, toi avec ces vases pleins, pour l'armée de la cité iguvine [et] pour la cité iguvine, pour le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là, Prestota Serfia de Serfus Martius, je t'invoque, confiant dans la bienveillance de Prestota Serfia de Serfus Martius, je t'invoque. » Qu'il fasse alors usage d'une *uestisia*, qu'il danse le *tripudium*.

La structure du texte est celle d'une invocation conclusive. Les instructions qui suivent (*uesticatu . ahatripursatu*) sont également celles d'une fin de prière. Comment comprendre ce dédoublement de la dernière partie? Plusieurs interprétations sont en réalité possibles : soit il s'agit d'une nouvelle prière, soit elle forme un tout avec ce qui précède (la prière sur les vases vides). À l'appui de la première option, cette invocation est bel et bien qualifiée de *persclu* en ombrien, et la différence dans l'énoncé des offrandes (vases vides ou vases pleins) plaide pour l'hétérogénéité des deux prières : on devrait dès lors se demander si la deuxième prière était effectivement réduite à une invocation, ou si elle a été abrégée par la rédaction. Mais à rebours, la présence des instructions finales (*uesticatu . ahatripursatu*) uniquement après la prière sur les vases pleins plaide pour une continuité de la séquence : il s'agirait alors d'une unique prière dont l'invocation finale serait dédoublée. Une prière sans aucune formulation de requêtes à l'impératif II est hautement improbable ; or

nous n'avons pas non plus d'indice textuel de l'éliision des requêtes formulées avec les vases pleins. Dès lors, la solution la moins coûteuse semble être de retenir toute la séquence des vases noirs (annexe 3,7-8) comme une unique prière, et de même pour la séquence des vases blancs (annexe 3,9-10). Cela signifie que les vases sont donc remplis au cours de la prière<sup>135</sup>, entre les deux invocations conclusives.

La prière sur les vases blancs, qui vient ensuite, suit la même structure : invocation préliminaire résumée par l'instruction *ruseme / persclu . uesticatu* (VIIa23-25), énoncé de l'offrande des vases (VIIa25-26), prière à Prestota avec partie libre (VIIa26-28) et partie fixe (VIIa28-31), première invocation conclusive avec les vases vides (VIIa31-34), remplissage des vases, seconde invocation conclusive avec les vases pleins (3,10 = VIIa34-36). Les différences sont seulement au nombre de trois. Premièrement, la mention des offrandes nomme le changement de couleur (*uesclir alfer* remplace *uesclir adrer*). Deuxièmement la première clause en *futu fons pacer* est manquante. Troisièmement le contenu de la partie libre, reproduite ci-dessous, diffère :

**3,9 = TI VIIa23-34**

*prestota* <sup>(27)</sup> *serfia . serfer . martier . ahauendu . uia . ecla .  
atero . pople . totar . iiouinar . tote . iiouine . popler . totar .  
iouinar* <sup>(28)</sup> *totar . iiouinar . nerus . síhitir . ansíhitir . iouies .  
hostatir . anhostatir . ero . nomne . erar . nomne .*

135) Cf. DUPRAZ 2020a : 58. Quant à savoir de quoi sont remplis les vases, nous en sommes réduit au stade des conjectures : il s'agit vraisemblablement d'un organe issu des truies précédemment sacrifiées à Prestota, peut-être les fameuses *sopa* évoquées au début des OC (TI VIIa8 : *ape . supo . postro . pepescus*). Ce qui semble clair, en tout cas, c'est que le geste de mettre quelque chose dans un vase (*uesclir*) est un geste de sacrifice par soustraction au monde, par disparition, comparable en cela à la mise à mort de l'animal (WEISS 2010 : 414) : de la même manière, la *uestisia* et la *mefa* sont offertes à Fisius « dans une coupe » (*scalsie*) et les **açlataf** du rituel de nouvel an sont « données » (**purtuvitu**) dans ou avec des **vasus** (TI IV,22). On notera donc la subtilité du statut rituel de la vaisselle sacrificielle à Gubbio, à la fois support de l'offrande et offrande elle-même (puisque nommée comme telle dans la prière à Prestota). Elle est en tout cas plus qu'un simple médiateur dont la « concrète pesanteur » offrirait « aux mots impalpables le secours de sa matérialité » (LACAM 2012 : 177).

« Prestota Serfia de Serfus Martius, détourne par tout moyen le mal de l'armée de la cité iguvine, des hommes avec [ou] sans ceinturons [et] des jeunes avec [ou] sans lances de l'armée de la cité iguvine, du nom de ceux-ci [et] du nom de celle-là. »<sup>136</sup>

Cette inversion des termes de la partie libre entre les deux prières (*ahauendu atero* vs. *preuendu atero*), réclamant une différence de traitement entre l'armée d'Iguvium et celle des ennemis, épouse et imite l'inversion symbolique des couleurs des vases, selon un principe dit *similia similibus*. De ce point de vue, le discours implicite contenu dans la structuration formelle du rituel est ici plus limpide que dans la prière à Tefer sur les *persondro*, où l'opposition entre pied gauche et pied droit demeure opaque, quoiqu'elle ressortisse probablement au même mode de pensée.

En revanche, rien dans tout cela ne peut expliquer pourquoi la première des deux clauses en *fos pacer* est manquante. Ce fait est sans parallèle dans les prières des Tables de Gubbio, et aucun élément rituel ni textuel ne vient l'expliquer. Selon James W. Poultney, la clause viserait dans la prière sur les vases noirs à empêcher les malédictions de la partie 1 de s'abattre sur Iguvium ; elle serait donc inutile dans la prière sur les vases blancs, au contenu déjà positif<sup>137</sup>. Cette hypothèse *ad hoc* est à rejeter absolument : la clause intervient d'habitude systématiquement dans les prières indépendamment du caractère positif ou négatif de la demande formulée dans la partie libre. La piste de l'erreur de gravure reste en réalité la seule probable. Elle demande cependant *a minima* des hypothèses explicatives : comment une partie si importante a-t-elle pu être omise par mégarde ? Cela tient peut-être à une particularité stylistique des prières de la *lustratio*, déjà évoquée, qui consiste

---

136) **Notes de traduction :**

- *ahauendu atero* : cette formule est une inversion de celle de la prière sur les vases noirs (*preuendu atero*). On peut comprendre ou bien « détourne le mal de » ou bien « retourne le bien sur », selon le sens (positif ou négatif) que l'on donne à *atero*. Cf. *supra* note 131.

137) POULTNEY 1949 : 284.

en la répétition du théonyme au vocatif à l'initiale de la clause (contrairement aux prières du *piaculum* où les clauses commencent toutes directement par l'impératif *futu*). Puisque la clause 1 et la partie 2 commençaient vraisemblablement toutes deux par les mots *prestota sérfia sérfer martier*, il était aisé pour le graveur, en suivant son modèle, de « sauter une ligne » et de passer directement au vocatif suivant celui de la clause, omettant ainsi de recopier celle-ci.

Immédiatement après cette complexe prière à Prestota Serfia intervient une nouvelle offrande de *mefa* à Fisius Sancius, comme au cours du *piaculum* (3,10 = TI VIIa37 : *mefa . spefa . scalsie . conegos . fetu . fisoui . sansii* « qu'il sacrifie à genoux une *mefa spefa* dans une coupe à Fisius Sancius »). Cette réitération et sa signification ont déjà été commentées dans les paragraphes consacrés aux opérations complémentaires à Fisius (annexe 3,4)<sup>138</sup>, et seront de nouveau abordées de manière synthétique au cours de notre réflexion sur ce que nous appelons les « dispositifs d'efficacité » au sein du rituel ombrien<sup>139</sup>.

### **f/ La prière pré-sacrificielle à Tursa Jovia**

La dernière prière consignée dans les Tables de Gubbio est, comme celle aux trois divinités, une prière qu'on peut qualifier de pré-sacrificielle : elle n'accompagne pas un sacrifice sanglant mais précède le simulacre de chasse donnée aux génisses, dont les trois premières prises « sous le forum de Semenìa » (TI VIa52 : *hondra . furo . sehemieniar*) seront ensuite sacrifiées à Tursa Jovia, dans un lieu appelé Acedonia (*acersoniem*, VIIa52). Le texte de cette brève prière sacrificielle est presque en tout point semblable à celui de la prière pré-sacrificielle à la triade serfienne, à cela près qu'il est au singulier :

138) Cf. §6.1.2.(b) pp.206 sqq.

139) Cf. §6.3.2. pp.257 sqq.

**3,11 = TI VIIa47-53**

**prière :**

*tursa . iouia . totam . tarsinatem . trifo . tarsinatem . tuscom . naharcom . iabusco . nomne . totar <sup>(48)</sup> tarsinater . tuscer . naharcer . iapuscer . nomner . nerf . sihitu . ansihtu . iouie . hostatu . anostatu <sup>(49)</sup> tursitu . tremitu . hondu . holtu . ninctu . nepitu . sunitu . sauitu . preplohotatu . preuíslatu .*

« Tursa Jovia, la cité de Tadinum, la tribu de Tadinum, le nom des Tusci, des Naharci, des Iabusci, les soldats avec [ou] sans ceinturons [et] les jeunes avec [ou] sans lances de la cité de Tadinum, du nom des Tusci, des Naharci, des Iabusci, terrifie[-les], fais[-les] trembler, fais[-les] tomber, détruis[-les], enneige[-les], noie[-les], assourdis[-les], blesse[-les], écrase[-les], contrains[-les].<sup>140</sup>

**clausule :**

*tursa . iouia . futu . fons <sup>(50)</sup> pacer . pase . tua . pople . totar . iouinar . tote . iouine . erar . nerus . síhitir . ansíhitir . iouies . hostatir . anhostatir . erom <sup>(51)</sup> nomne . erar . nomne .*

Tursa Jovia, sois bienveillante [et] propice par ton approbation, envers l'armée de la cité iguvine, envers la cité iguvine, envers ses soldats avec [ou] sans ceinturons [et] ses jeunes avec [ou] sans lances, envers le nom de ceux-ci [et] le nom de celle-là. »

Trois remarques sont d'emblée à faire sur ce moment rituel. Premièrement, même si les instructions sont consignées à la toute fin du texte, la séquence rituelle à Tursa Jovia s'ouvre « quand il aura accompli la circumambulation pour la troisième fois » (VIIa46 : *postertio . pane . poplo . andirsafust*), c'est-à-dire parallèlement aux sacrifices accomplis à Fontuli, Rubinia et **trahaf : sahate**, voire avant eux<sup>141</sup>.

Deuxièmement, comme nous l'avons fait remarquer dans le cas de la prière pré-sacrificielle à la triade serfienne, nous avons ici affaire à une véritable prière (à l'impératif II) qui accompagne un acte qui doit donc avoir

---

140) Sur la traduction de ce passage, cf. note 124.

141) PROSDOCIMI 1978 : 684. La chronologie exacte des opérations est difficile à restituer, et dépend en partie des distances entre les différents lieux concernés. Il est en tout cas certain qu'à l'issue de la triple-circumambulation, une disjonction a lieu : certains des officiants vont sacrifier à la triade serfienne, d'autres vont à Acedonia sacrifier à Tursa Jovia.

une efficacité rituelle, quand bien même il n'est pas l'acte religieux par excellence, c'est-à-dire le sacrifice. La prière à Serfus Martius et ses deux parèdres accompagnait chacune des trois étapes de la circumambulation : c'était dans cet acte de protection religieuse dressée autour de l'armée que résidait sa puissance. Ici, dans le cas de la prière à Tursa Jovia, la circumambulation est déjà terminée. C'est donc un autre acte religieux qui fonde l'efficacité de la prière : le fait de chasser les génisses que « quiconque voudra parmi les citoyens » (VIIa52 : *totar . pisi . heriest*) pourra rattraper pour qu'elles soient sacrifiées. On doit ici absolument noter que le verbe utilisé pour dénoter l'acte de « chasser (en les effrayant) » les animaux est *tursituto* (VIIa51), le même verbe qui ouvre la séquence de malédiction *tursitu termitu* dans le texte de la prière. Il s'agit donc là encore d'un acte religieux répondant au principe *similia similibus*<sup>142</sup> où l'on effraie les bêtes sacrificielles de la même manière que l'on demande à Tursa d'effrayer les ennemis. Ce principe rappelle celui de « persuasive Analogie » à l'œuvre dans les *defixiones*<sup>143</sup>.

Troisièmement, il est important de se questionner sur le rapport que la divinité ici honorée entretient avec celle de la triade serfienne : Tursa Serfia de Serfus Martius. Elle est à la fois la même et une autre. Il s'agit visiblement d'une importante divinité ombrienne (également honorée dans le rituel de nouvel an<sup>144</sup>). Le fait qu'elle puisse être qualifiée tantôt de Serfia et tantôt de Jovia interdit de penser que ces épiclèses traduisent une quelconque généalogie mythologique : elles indiquent la province divine dans laquelle la divinité opère. Ainsi, Tursa Serfia de Serfus Martius agit, comme sa parèdre Prestota Serfia de Serfus Martius, dans le domaine de Serfus (*\*ker-es-o-*,

---

142) Le même principe homothétique guide les OC à Prestota : l'inversion des couleurs des vases reproduit à l'échelle du rituel ce qui est demandé à la divinité. Cf. §6.1.2.(e) pp.220 *sqq.*

143) KROPP 2008 : 175-176.

144) *TI* IV,20.



pendant masculin de Cérès) autant que dans celui de Mars : son rôle rappelle ainsi les ambiguïtés de celui du Mars faussement dit « agraire » à qui l'on demande, chez Caton, de protéger les champs<sup>145</sup>. En revanche, Tursa Jovia agit dans le domaine de Jupiter : elle a également pour mission d'« épouvanter » (*U. tremitu, L. terreo*) les ennemis, mais par des moyens qui sont ceux du dieu souverain. Cela peut vouloir dire qu'elle fait appel aux forces météorologiques jupitériennes (*ninctu, nepitu, sonitu*)<sup>146</sup>, ou bien à l'accroissement quasi-miraculeux du moral des troupes, comme le Jupiter Stator de la légende romuléenne<sup>147</sup>. Quoi qu'il en soit, les deux Tursa sont honorées des mêmes animaux sacrificiels (trois génisses), signe de leur identité dans la différence. Il est d'ailleurs à noter que cette offrande bovine est de rang supérieur à celles faites à Serfus (trois porcs) et Prestota (trois truies) : quoique hiérarchiquement inférieure à Serfus, Tursa est la divinité centrale de la *lustratio* – celle qui, en définitive, est en mesure de mettre l'armée ennemie en déroute.

### 6.1.3. Dix points de synthèse sur les prières ombriennes

Au terme de ce parcours, on peut résumer en dix points les données dont nous disposons sur la structure et le contenu des prières rapportées par les Tables Eugubines VI et VII.

---

145) Cf. annexe 5,28 = CAT. Agr. 141. DUMEZIL 1974 [1966] (pp.223-251) a bien montré les impasses de l'idée d'un « Mars agraire » à Rome : sa seule attribution est guerrière. Mais dans le contexte des brèves guerres de prédation sur les récoltes des peuples voisins, qui sont la forme normale de la guerre dans les sociétés antiques, il est tout naturel qu'un dieu authentiquement guerrier soit invoqué pour protéger les moissons de la principale menace qui pèse sur elle. De même, à Gubbio, ce sont à des divinités qui sont à la fois dans la sphère « de Serfus » (*serfier*) et « de Mars » (*martier*) que l'on demande de protéger la cité, son armée et, par là, sa sécurité alimentaire !

146) Interprétation du théonyme Tursa Jovia par POULTNEY 1979 : 291.

147) Interprétation du théonyme Tursa Jovia par DUMEZIL 1974 [1966] : 255-256.

1. U. *pacere* et *pase* n'apparaissent en ombrien que dans les prières. Ce sont des termes de la langue sacrée. Leur usage n'est pas libre, mais toujours figé dans des formules. *Pase* est toujours au voisinage de son dérivé *pacere*, et *pacere* forme systématiquement une paire avec *fons*<sup>148</sup>.

2. On connaît deux types de prières à Gubbio : les prières sacrificielles (longues, accompagnant sacrifices sanglants ou des opérations dites « complémentaires » à ces sacrifices) et les prières pré-sacrificielles (brèves, accompagnant la circumambulation lustrale, et chasse des génisses).

3. La prière sacrificielle s'ouvre sur une invocation préliminaire prononcée avec une *uestisia* et, dans un cas au moins, avec la *poni*. Cette invocation préliminaire comprend toujours la formule *fons sei pacere sei* ainsi que la mention de la « confiance » dans la dénomination du dieu invoqué.

4. Le cœur de la prière sacrificielle (ou de la séquence de trois prières sacrificielles) est rédigé au subjonctif II. Il comprend une partie libre et une partie fixe, chacune terminée par une clausule en *futu fons pacere*.

5. La prière sacrificielle se termine car une invocation conclusive qui, dans certains cas, refait mention de la « confiance » dans la divinité ou dans sa bonté.

6. La prière pré-sacrificielle se réduit quant à elle à la partie libre accompagnée de sa clausule en *futu fons pacere*. Elle n'a ni invocation préliminaire ni invocation finale ni partie fixe. Elle a bien une efficacité religieuse (que traduit le subjonctif II), mais peut-être incomplète.

7. La clausule en *futu fons pacere* est ainsi, avec la mention de la *tuta*, le seul invariant dans la totalité des prières, indépendamment de leur visée, de leur longueur, ou des opérations qu'elles accompagnent.

---

148) La fin de la prière à Prestota (TI VIIa19 ; 23 ; 33-34 ; 36) constitue le seul contexte où *fons* apparaît (au gén. *foner*) sans être accompagné de *pacere*.

8. Le contenu de la partie libre est spécifique à chaque prière davantage qu'à la visée générale du complexe rituel. Les différentes étapes du *piaculum* et la *lustratio* n'ont pas toutes la même signification. Par exemple, dans le *piaculum*, les deux sacrifices finaux ne semblent pas être donnés pour la purification de l'*ocar*, contrairement aux 6 principaux ; dans la *lustratio*, il y a à la fois des prières de protection et des prières de malédiction. Les différentes composantes d'un complexe rituel sont hétérogènes les unes aux autres.

9. Plus particulièrement, la prière à Fisius Sancius (détaillée dans le *piaculum* mais seulement allusive dans la *lustratio*) présente dans sa partie libre une demande tout à fait spécifique, relative à la valeur des catégories religieuses en jeu dans le rituel.

10. L'ensemble de ces données donne l'impression d'une structuration très figée. Pour autant, on peut y lire la trace d'adaptations : c'est le cas avec la mise au pluriel des formules dans la prière pré-sacrificielle à la triade serfienne. Les Tables de Gubbio consignent une tradition religieuse vivante et ne sont donc pas un simple répertoire d'archaïsmes.

## **6.2. U. *pacer* et *pase* : étude stylistique, sémantique et pragmatique des formules**

Les développements qui précèdent ont permis de dresser un tableau général de ce qu'est une prière à Gubbio, des gestes qu'elle accompagne, de sa structure et de ses variations possibles. C'est dans ce cadre seulement que se laissent aborder le substantif U. *pase* et son dérivé adjectival *pacer*. Il convient maintenant de détailler le rôle que joue cette notion de « paix » dans la théologie implicite des Tables de Gubbio, et de le confronter aux conclusions que nous avons tirées des données latines.

Une remarque préalable s'impose. Notre connaissance de la langue ombrienne est bien trop orientée par l'apport massif des Tables de Gubbio pour qu'il soit possible d'avancer que *pase* et *pacer* y sont des termes exclusivement (ou originairement) religieux<sup>149</sup>. Les deux lexèmes pourraient très bien avoir eu une multitude d'usages profanes (comme c'est le cas de *L. pax*) sans que ceux-ci soient conservés par les rares sources épigraphiques qui nous sont parvenues. Dès lors, l'apport des données ombriennes ne saurait servir d'argument à l'idée que le nom racine *PIt. \*pāk-s* est un terme primitivement religieux, ou que Rome l'a emprunté à l'Ombrie<sup>150</sup> : tout ce que nous savons c'est qu'il a effectivement eu précocement des usages spécifiquement religieux à Rome aussi bien qu'à Gubbio. Rien ne permet pour autant de conclure à leur statut « premier ». Plus généralement, il faut renoncer ici à la séduction des commencements, comme à une supposée authenticité des langues italiques autres que le latin. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, les langues sabelliques, à l'époque où elles sont attestées, n'ont ni plus ni moins d'histoire que le latin. Ainsi nous n'attendons pas de cette étude d'*U. pase* qu'elle nous livre la vérité première de la signification de *L. pax*. Il s'agit plus modestement, et plus justement, de comparer la manière dont des peuples voisins, à date historique, ont répondu à un problème commun (l'expression et l'obtention de la bienveillance divine) à partir d'un matériel linguistique partagé dont *PIt. \*pāk-s* fait partie.

---

149) *Pace* PORZIO GERNIA 2007 (p.173-174) pour qui *U. pase* « appartiene alla lingua religiosa ». Les Tables de Gubbio constituant presque notre unique aperçu de la langue ombrienne, cette affirmation est une pétition de principe.

150) *Pace* PORZIO GERNIA 2004 (p.225) qui estime d'une part que le latin « *ha assorbito il termine \*pāk-s dalla tradizione umbra* », et d'autre part que « *il latino conserva la parola \*pāk-s nella lingua religiosa e nel corso della sua storia la estende alla lingua del diritto, della politica e della filosofia.* » Ces deux affirmations sont aussi invérifiables l'une que l'autre. La grande proximité (voire l'identité) des langues juridique et religieuse à Rome nous invite à penser que l'usage de *pax* s'y déploie conjointement, davantage qu'il ne passe de l'une à l'autre.

Les occurrences de *U. pacer* et *pase* seront dans les paragraphes qui suivent étudiées dans leur dimension formulaire (6.2.1.) puis sous l'angle sémantique (6.2.2.) et pragmatique (6.2.3.).

### 6.2.1. Des formules figées, stylistiquement marquées

Le travail de Calvert Watkins sur les traditions poétiques formulaireire de l'indo-européen a bien montré combien les prières des Tables de Gubbio répondaient à ce type d'agencement de la parole<sup>151</sup>. L'usage de *U. pacer* et *pase* en particulier n'y est pas libre : toutes les occurrences figurent dans des passages de nature formulaireire, où elles sont associées à un troisième terme *fos* (parfois avec la graphie *fons*). Que doit-on entendre exactement par « formule » ? Calvert Watkins lui-même dit en avoir donné dans un colloque de 1976 la définition suivante : « the verbal and grammatical device for encoding and transmitting a given theme or interaction of themes »<sup>152</sup> ; dans le même colloque, Paul Kiparsky emprunte les termes de la grammaire générative et parle quant à lui de « ready-made surface structure »<sup>153</sup>. Ce faisant, tous deux élargissent la notion de « formules » en la déconnectant de l'aspect métrique qui prédominait jusqu'alors<sup>154</sup>. Au contraire ils mettent l'accent sur la dimension d'automatisme : alors qu'un thème (ou une « structure profonde ») peut virtuellement être réalisé par une infinité de combinaisons linguistiques, la « formule » opère par une sorte de raccourci, trace un chemin unique entre ce qui est à exprimer et la manière de le faire.

---

151) WATKINS 1995, notamment pp.214-225.

152) WATKINS 1995 : 17.

153) WATKINS 1995 : 17.

154) L'étude de la poésie formulaireire naît en effet dans les années 20 et 30 au sein des études homériques : la « formule » était alors conçue comme une sorte de brique métrique servant à la composition et à la mnémotechnie de l'hexamètre dactylique.

C'est donc une forme de « ready-made » poétique, mais pas n'importe laquelle : c'est une forme adaptée, la bonne forme, la vraie manière de dire. Elle passe, dans certaines traditions poétiques indo-européennes, notamment védique et avestique, pour détentrice d'une vérité et d'un pouvoir que toute déformation lui ferait perdre<sup>155</sup>. Il est vain de chercher à savoir si la poésie formulaire répond, en dernière analyse, à une visée stylistique, mnémotechnique ou magique. La réponse à cette question dépend de la manière dont on la pose, et de ce qu'on cherche à éclairer à travers elle. Il est clair en tout cas que nos occurrences de *pase* et *pacer* obéissent à cette manière bien particulière de sculpter les *uerba*. La clause qui termine systématiquement les parties libre et fixe des prières eugubines est ainsi basée sur un jeu d'allitération et d'assonance soigneusement calculé<sup>156</sup> :

*futu fos pacer pase tua*

Suivant un jeu de symétrie et de déséquilibre cher aux Tables de Gubbio, la stylistique place ici une nette frontière sonore [f]/[p] là où au contraire la syntaxe comme la sémantique unissent étroitement *fos* et *pacer* dans une paire asyndétique et parasynonymique<sup>157</sup>. Au jeu sur les sonorités, l'élaboration stylistique de la formule ajoute un principe rythmique d'amplification. Le nombre de syllabes des éléments composant la formule va ainsi croissant : *fons* (1) | *pacer* (2) | *pase tua* (4).

On notera enfin le recours à la *figura etymologica*, autre trope récurrent de la poésie indo-européenne et notamment ombrienne<sup>158</sup>. Certes, la parenté des thèmes *\*pak-* et *\*pākri-* a été partiellement brouillée par les phénomènes phonétiques qui les ont touchés : le premier a subi la palatalisation de *\*-k->-s-*

---

155) WATKINS 1995 : 85-93.

156) PROSDOCIMI 1978 : 631.

157) Sur la complémentarité sémantique des deux termes, cf. §6.2.2. pp.237 sqq.

158) On peut en donner pour exemple, dans les Tables de Gubbio, les formules *subocau suboco* ou *pihaclu pihafei*. Cf. WATKINS 1995 : 217.

devant [e] à l'ablatif ; le second une syncope de la voyelle finale provoquant un changement de point d'appui vocalique (\**pākris* > \**pākrs* > *pacēr*<sup>159</sup>). Cependant, on ne peut douter qu'au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère encore, les locuteurs de l'ombrien ont clairement conçu *pase* et *pacēr* comme étroitement apparentés : leur enchaînement devait faire à leurs oreilles l'effet de « paisible par ta paix » aux nôtres.

La formule des invocations préliminaires, *fos sei pacēr sei*, semble moins élaborée : la substitution du subjonctif à l'impératif et l'absence de l'ablatif *pase* font disparaître à la fois les allitérations et la *figura etymologica*. On peut se demander laquelle des deux formules est une adaptation de l'autre. D'un point de vue méthodologique, il importe de se méfier de l'idée naïve selon laquelle le plus ancien serait aussi plus simple, les effets stylistiques étant le fruit de développements postérieurs. Le travail de Calvert Watkins montre justement à quel point la stylistique formulaire a de lointaines racines indo-européennes. En réalité, la répétition du subjonctif *sei*, brisant l'unité d'une paire asyndétique, fait penser à une tentative de réintroduire après-coup de l'unité sonore dans une formule démembrée. S'il en est ainsi, on peut se demander pourquoi l'ablatif *pase* a été évincé des invocations préliminaires. On aurait très bien pu avoir des formules du type \*\**fos sei pacēr pase sei* ou encore \*\**fos pacēr pase sei*. Cela est d'autant plus étonnant que l'on a défini la formule comme un automatisme, un raccourci invariable entre ce qui est à exprimer et la manière de le faire. La réponse à cette question ne saurait être que d'ordre pragmatique : nous verrons que l'invocation et la clause n'ont pas les mêmes fonctions illocutoires<sup>160</sup>.

---

159) Cette évolution est comparable à celle de L. \**ākris* > *ācer*.

160) Cf. §6.2.3. pp.245 *sqq.*

### 6.2.2. Sémantique : que demandent les formules ?

Pour rouvrir la question du sens de *pase* et *pacere* dans les formules de prière, il nous faut d'abord discuter l'analyse qu'en fait Maria Luisa Porzio Gernia, à qui revient l'immense mérite d'avoir mis ces termes au cœur de son interprétation des Tables de Gubbio. En s'appuyant sur une proposition d'étymologie, elle comprend PIt. *pāk-s* au sens d'« union » ; de là, elle estime que la clausule demande la « réunion » de la cité et de ses dieux, le rétablissement d'un lien brisé par les souillures et les fautes humaines. Mais l'étymologie est mauvaise conseillère en matière de sémantique : on attend trop souvent d'une reconstruction qu'elle nous livre la vérité d'un mot, alors qu'elle ne peut nous renseigner que sur son histoire. C'est l'erreur que commet Maria Luisa Porzio Gernia en surévaluant les conséquences de son hypothèse étymologique sur l'interprétation des formules en *pacere* et *pase*. Selon elle, la racine sourde (celle de *paciscor* et *pax*) signifierait « unir, lier », tandis que la racine sonore (celle de *pango*) signifierait « enfoncer, fixer »<sup>161</sup>. Le but affiché des rituels ombriens, tel qu'il transparaît dans les clausules, serait ainsi le retour « all'unità del tutto, che è la pace realizzata, l'armonia tra mondo divino e mondo umano »<sup>162</sup>. Nous avons déjà montré, au cours du chapitre 2, comment certaines formes latines et grecques résistaient à pareille bipartition du dossier étymologique<sup>163</sup>. Mais le fait est que, même en acceptant une racine signifiant « réunir » à l'origine de L. *pax* et U. *pase*, il n'y a pas lieu de supposer que ce sens soit encore celui de notre lexème à époque historique. La signification synchronique n'est accessible que par l'étude des contextes et la méthode combinatoire, c'est-à-dire l'analyse des passages parallèles (dans le même texte, ou des textes de la même langue, ou des textes de langues voisines appartenant

---

161) PORZIO GERNIA 2004 : 6-7.

162) PORZIO GERNIA 2007 : 95.

163) Cf. §2.4.4.



à la même *koinè* culturelle)<sup>164</sup>. Or c'est sur ces aspects, au-delà de toute controverse étymologique, que l'hypothèse de Maria Luisa Porzio Gernia doit être revue.

Son analyse du contexte est doublement contestable. À l'échelle du rite dans son ensemble, d'abord, elle conçoit le *piaculum* et la *lustratio* comme deux étapes d'un même complexe rituel. Cela signifierait qu'il se déroule, sur le plan chronologique, en une seule journée, ce qui est démenti par l'existence d'une prise d'auspices au début de chaque phase<sup>165</sup> : si les mêmes règles s'appliquent à Rome qu'à Gubbio, les auspices sont valables une journée<sup>166</sup>, et leur répétition implique que les deux rituels ont lieu deux jours différents. Sur le plan géographique, elle articule les deux rituels autour d'une procession menée d'abord sur un demi-cercle est – nord – ouest (avec le soleil, *via* les trois portes de la cité) puis ouest – sud – est (contre le soleil, *via* Fontuli, Rubinia et **trahaf : sahate**)<sup>167</sup> : or les indications spatiales des Tables ne sont absolument pas assez précises pour conclure à quoi que ce soit de ce genre<sup>168</sup>. Sur le plan de la finalité enfin, dans la mesure où la *lustratio* est entièrement assimilée au

---

164) Sur les différentes méthodes de déchiffrement du texte ombrien, par approche étymologique, structurale ou combinatoire, ainsi que leurs bénéfices et leurs limites, cf. DUPRAZ 2015 : 75-78.

165) *TI* Ia1-2 et *VI*a1-18 pour le *piaculum* ; *Ib*10-14 et *VI*b48-52 pour la *lustratio*.

166) CATALANO 1960 : 42 *sq.* Une assemblée ajournée pour cause de mauvais auspices est ainsi reportée *alio die* « à un autre jour » (cf. SCHEID 2019 : 47).

167) PORZIO GERNIA 2007 : 74-75.

168) Une disposition plus ou moins circulaire (ou semi-circulaire) des trois portes nommées dans le *piaculum* est probable – étant entendu que ces portes ont une valeur rituelle particulière mais ne sont pas nécessairement les seules entrées de la ville (Cf. SISANI 2001 : 124). En revanche, on voit mal comment les lieux nommés dans la *lustratio* pourraient se situer dans une quelconque continuité des portes. Le lieu **akeřunia**, interprétable peut-être comme un toponyme générique et fonctionnel équivalent au latin *campus* (SISANI 2001 : 185-192), est rejoint par la **vea : aviekla** (la « Voie Augurale ») : c'est donc *a priori* un site militaire extérieur à Iguvium (comme le *Campus Martius* est extérieur à Rome). Les lieux Fontuli, Rubinia et **trahaf : sahate** ne sauraient également en être trop éloignés : SISANI 2001 propose de les situer linéairement le long de la « Voie augurale », en direction du sud de la cité (pp.192-200). Il est clair en tout cas que les quatre lieux mentionnés dans la *lustratio* ne sauraient compléter le demi-cercle hypothétiquement formé par les portes de l'**ukar** sans hypothèses arbitraires.

*piaculum*, ce prétendu cercle est dans son entier qualifié de « *cerchio espiatorio* »<sup>169</sup>. Ce troisième gauchissement dans l'interprétation se répercute à l'échelle des prières où, comme on l'a déjà observé<sup>170</sup>, l'énoncé des souillures dans la prière à Jupiter est surinvesti dans l'analyse de la structure : Maria Luisa Porzio Gernia y voit une partie à part, préalable à toute requête, au lieu d'y reconnaître un morceau de la partie libre (requête en *pihatu*) spécifique à cette prière en particulier<sup>171</sup>. Dès lors, tout est lu au travers de l'idée de rémission des souillures et des fautes, alors même que les prières de la *lustratio* affichent clairement d'autres buts<sup>172</sup> et que, même au sein du *piaculum*, certaines offrandes ne sont pas qualifiées de *pihaclu*<sup>173</sup>. La généralisation abusive du contexte expiatoire non seulement à toutes les étapes du *piaculum*, mais également à la *lustratio*, fausse ainsi complètement la lecture de *pase* par Maria Luisa Porzio Gernia. Elle interprète ainsi ce lexème « *come azione, come movimento in atto del dio che dà, si unisce alla comunità, si riconcilia con essa e ricostituisce l'armonia dopo l'espiazione delle colpe* »<sup>174</sup>.

Quant à l'analyse des parallèles latins, elle est absente chez elle : l'autrice s'en tient en effet sur ce point à quelques allusions à la *communis opinio* en la matière. Sans que cela soit jamais véritablement explicité, l'idée que L. *pax* est un terme à visée essentiellement expiatoire et procuratoire guide sa lecture d'U. *pase*. De la même manière, la réduction du sens religieux de *pax* au rare syntagme *pax deorum* donne l'illusion d'un pacte incluant par définition la

---

169) PORZIO GERNIA 2007 : 44. L'autrice conçoit en fait la totalité des rituels ombriens comme expiatoires, y compris le rituel des tables III et IV (p.117) clairement identifié comme rituel de nouvel an depuis lors (WEISS 2010 : 217-244).

170) Cf. §6.1.1.(b). pp.198 *sqq.*

171) PORZIO GERNIA 2007 : 49-58.

172) Cf. sur la prière à la triade serfienne §6.1.2.(d) pp.214 *sqq.* ; sur les deux prières à Prestota Serfia §6.1.2.(e) pp.220 *sqq.* et sur la prière Tursa Jovia §6.1.2.(f) pp.227 *sqq.*

173) Cf. sur la prière à Fisius Sancius §6.1.2.(b) pp.206 *sqq.* Les deux sacrifices finaux du *piaculum*, accomplis pour le *poplo* et non pour l'*ocar* (TI VIb43-47) n'étaient probablement pas non plus des *pihaclu*.

174) PORZIO GERNIA 2007 : 146.

totalité du Panthéon, et cela influence en retour, contre l'évidence du texte des prières (*pax tua*), la lecture de l'autrice : « non per nulla la supplica per la *pax* viene rivolta ad ogni divinità, quindi a tutto il mondo divino. Per quanto concerne la formula latina *pax deorum*, bene esprime il rapporto tra *pax* e la totalità del divino. »<sup>175</sup> Au contraire, l'idée d'une relation avec la « totalité du divin » semble particulièrement étrangère à la mentalité religieuse de l'Italie antique, hantée par le choix de la divinité (ou du groupe de divinité) auquel s'adresser. L'acte religieux met en contact les hommes avec un nombre limité de divinités (en général une seule) et c'est bien cette relation singulière qu'exprime le possessif *tua*.

La première partie de ce travail nous a conduit à voir dans L. *pax* l'expression d'une faveur ponctuelle accordée par une divinité singulière à l'orant qui en fait la demande, bien plus qu'un état d'entente mystique entre la cité vierge de toute souillure et l'ensemble de son Panthéon. Aussi l'avons-nous, chaque fois que cela était possible, traduit par « approbation » : un sens qui coïncide avec ce qui semble être le sens premier de la racine dans l'ensemble du domaine italique, soit l'« accord » (ou bien réciproque entre deux entités, ou d'une entité à l'autre)<sup>176</sup>. C'est donc le choix de traduction qui nous semble également en ombrien le plus prudent : nous rendons *pax tua* avec « par ton approbation ». C'est une traduction qui convient pour toutes les prières ombriennes, et ce indépendamment de leur caractère expiatoire ou non, comme nous tentons de le montrer dans les paragraphes qui suivent.

Nous n'avons jusqu'ici que peu commenté le troisième terme de la clause, *fos* : n'étant pas apparenté à L. *pax*, il peut sembler périphérique à notre étude. Pour autant, c'est de fait un terme indissociable, dans la pensée religieuse ombrienne, de *pacer* et de *pase*. En effet, *pacer* n'intervient jamais

---

175) PORZIO GERNIA 2007 : 183

176) Cf. §2.3. (sémantique) et §2.4. (étymologie).

sans être associé à *fos*; réciproquement, *fos* n'intervient en l'absence de *pacere* que dans un seul contexte<sup>177</sup>. Sur le plan étymologique, *fos* est généralement reconstitué comme un thème en *-i- \*fau-ni-*, à rapprocher de L. *fauēre* « favoriser »<sup>178</sup>. Une fois encore, cette étymologie ne peut informer directement le sens synchronique. En revanche, la mise en parallèle de termes latins et ombriens permet de décrire l'évolution des spécialisations religieuses en Italie. En effet, le dictionnaire d'Alfred Ernout et Antoine Meillet souligne avec justesse qu'en latin, « *fauere* a d'abord appartenu à la langue religieuse ; il désigne souvent la bienveillance des dieux », et ajoute : « *fauere* est un de ces nombreux termes passés de la langue religieuse dans la langue laïque. Il a pu se dépouiller à ce point de son sens primitif qu'Ennius l'emploie comme synonyme de *uere* »<sup>179</sup>. Ainsi lit-on par exemple chez Festus :

**FEST. p.78 L. :**

*Faustia bonam ominationem significat. Nam praecones clamantes populum sacrificiis fauere iubebant. Fauere enim est bona fari, at ueteres poetae pro silere usi sunt fauere.*

*Faustia* désigne un bon présage. En effet, au cours des sacrifices, des hérauts ordonnaient par une annonce au peuple d'« être favorable » (*fauere*), car « être favorable » signifie « dire des choses bonnes » ; par ailleurs les anciens poètes ont utilisé « être favorable » (*fauere*) au sens de « se taire ».

Horace, Virgile et son commentateur Servius<sup>180</sup> font par ailleurs référence à une même expression *fauere ore* ou *fauere linguis* signifiant « ne prononcer que des choses de bonne augure », formule euphémistique pour « faire silence » (de peur de nuire aux opérations religieuses)<sup>181</sup>. Cette locution est révélatrice des

---

177) L'invocation finale des prières à Prestota Serfia constitue le seul contexte d'apparition de *fos* en l'absence de *pacere*. Ce fait sera commenté au §6.3.3.(d) pp.279 sqq.

178) *WOU* p.302.

179) *DELL* pp.220-221.

180) HOR. *O.* III,12 ; VIRG. *Én.* V,71 ; SERV. *Én.* V,71.

181) Du même ordre est, en védique, l'injonction faite à l'officiant de « contrôler sa parole » (*vācam yam*) ou de « ne dire que la vérité » (*Śatapatha brāhmaṇa* I,1,1,4 : *sá vai satyám evá vadet*) : il s'agit en fait de taire toute parole étrangère à la stricte récitation des

précautions méticuleuses entourant les actes rituels, mais assez éloignée de l'usage de *fons* à Gubbio : à Rome, c'est à la foule des assistants et non à la divinité que l'on demande d'être « favorable ». En revanche, l'ablatif absolu *Marte fauente* « avec l'aide de Mars », que l'on rencontre chez Tibulle et Ovide<sup>182</sup>, témoigne bien d'un sens religieux de *fauéo* coïncidant avec celui de *fons* en ombrien.

Un même radical *PIt. \*fau-* a donc servi en latin et en ombrien à exprimer le caractère « favorable » du dieu, prêt à venir en aide. En latin, ce sens de *fauéo* semble ou bien être demeuré minoritaire, ou bien être déjà tombé en désuétude à l'époque de nos textes : seul le dérivé *faustus* demeure réellement en usage en contexte rituel, dans la langue sacrée<sup>183</sup>. À Gubbio, *fos* est avec *pacor* l'expression incontournable de la bienveillance divine dans les prières. Si *L. fauens* a bien un lien étymologique et, dans certains de ses usages, sémantique avec *U. fons*, c'est en revanche un autre lexème qui est son correspondant structurel dans les formules de prière latines. Depuis longtemps en effet, des chercheurs ont constaté le parallélisme entre *U. fos pacor* et *L. uolens propitius*<sup>184</sup>, sans l'étudier de manière systématique. Dans la formule latine, *uolens* occupe en quelque sorte la place laissée vide par la désuétude de cet emploi religieux de *fauens* (correspondant de *U. fons*) ; *L. propitius* semble donc quant à lui traduire *U. pacor*. C'est pour cette raison que nombre d'auteurs

---

formules. Cf. MALAMOUD 2005 : 15 (et n. 7).

182) TIB. I,10,30 ; OV. *Ép.* II,11.

183) Cf. la formule *bonum faustum felixque sit* qu'on lit dans des vœux pour la santé de l'empereur en *CIL* XI,4333 (sur la face principale d'un autel à Narbonne, 11 ap. J.-C.) ou encore encore dans le procès-verbal épigraphique de 87 ap. J.-C. des *fratres Arvales* (annexe 6,6 = *CIL* VI,2065 = *CFA* 55).

184) Voir notamment annexe 5,28 = *CAT. Agr.* 141 : *Mars pater, te precor quaesoque uti sies uolens propitius mihi domo familiaeque nostrae* ; et 6,9 = *CIL* VI,32323,1.923-97 : *uos quaeso precorque (...)* <sup>(96)</sup>[*uti sitis*] *uolentes pr[opitiae p(opulo) R(omano)]* / <sup>(97)</sup>*Quiritibus XVuir(or)um collegi[o mihi domo familiae]*. La formule *uolens propitius* sera commentée au §9.1.2.

traduisent à raison ce dernier terme par « propitious »<sup>185</sup> ou « propizio »<sup>186</sup>. Une traduction par « bienveillant » ou « favorable » serait acceptable, mais « propice » a le mérite de signaler indirectement le parallèle latin au lecteur informé. « Favorable » et « bienveillant » sont donc en quelque sorte disponibles pour rendre *U. fos* : le premier a le mérite de la proximité étymologique<sup>187</sup> ; le second, que nous retenons, fait davantage signe en direction du parallèle latin (*bene*)*uolens*.

L'association de ces deux termes, *fos* et *pacer*, que nous traduisons donc par « bienveillant et propice », doit également être comprise de manière différentielle, oppositive : la redondance stricte serait en effet suspecte. On a souligné au chapitre 3 le type de complémentarité formulaire existant en latin entre *pax* et *uenia*<sup>188</sup> : le premier terme serait l'action divine d'« approbation » réclamée par les hommes ; le second désignerait la faveur divine qui en découle effectivement. *Venia* serait ainsi le résultat de *pax* : l'association des deux parcourt en parole le chemin de la propitiation réussie. On peut, à titre d'hypothèse au moins, appliquer le même type de raisonnement à la paire ombrienne *fos pacer*. Les deux lexèmes désignent une qualité divine recherchée, que l'on pourrait traduire par le fait d'être « favorable », mais le premier la présente comme qualité statique (une attitude), l'autre comme qualité dynamique (orientée vers une action) : *fos* renvoie pour la divinité au fait d'être bien disposée, et *pacer* à celui d'exercer cette bonne disposition par un acte d'approbation. La différence entre les deux est celle de l'être et de l'agir.

---

185) POULTNEY 1959 ; WATKINS 1995 : 215 ; WEISS 2010 : 281.

186) PROSDOCIMI 1978.

187) POULTNEY 1959 traduit ainsi *fos* par « favorable ». PROSDOCIMI 1978 profite de l'existence en italien d'un terme encore plus proche étymologiquement et traduit « fausto ».

188) Cf. §3.3.4.(c).

On peut penser ainsi que dans la formule des Tables, *pacere* réalise *fos* de même qu'en latin *uenia* réalise *pax*<sup>189</sup>.

Correctement nommer la bienveillance des dieux (c'est-à-dire leur propension à « accorder » ce qu'on leur demande) est une nécessité pour la langue sacrée, autant à Rome qu'à Gubbio : cela conditionne la possibilité de la demander et de l'obtenir de manière efficace. Pour ce faire, les deux cultures voisines ont eu recours à des formules parallèles dans leur structure<sup>190</sup> (reposant sur la complémentarité formulaire de deux synonymes) mais différentes dans leurs éléments. Cela plaide pour un phénomène d'élaboration aréale à partir d'un matériel commun, mais pas à l'identique, plutôt que pour une transmission *via* emprunt ou *via* héritage<sup>191</sup>. Des phénomènes d'érosion et de renouvellement lexical ont également dû intervenir, impliquant jusqu'à quatre groupes lexicaux différents : PIt. \**pak-* (L. *pāx*, U. *pase*, U. *pācer*); PIt. *fau-* (L. *fauens*, L. *faustus*, U. *fons*) ; L. *uolens* ; L. *propitius*. Ce dernier lexème et la place qu'il a pris dans le vocabulaire religieux latin au détriment de tous les autres feront l'objet de la troisième partie de ce travail.

---

189) COLACLIDÈS 1956 propose à raison la même complémentarité pour L. *uolens propitius*. Cf. §9.1.2.

190) Cette proximité est bien résumée par PORZIO GERNIA 2007 (p.20) : « Un'affinità sostanziale esiste quindi tra la cultura umbra e quella romana : alla base stanno un coerente sistema ideologico, un'identica struttura della produzione testuale e il ricorso agli stessi mezzi retorici. »

191) Les formules et les motifs littéraires ou religieux qu'elles traduisent, à l'image des phénomènes linguistiques, sont en effet susceptibles de se diffuser par ces trois voies : l'héritage génétique (indo-européen, *via* le proto-italique), la diffusion aréale et l'élaboration parallèle (au sein de la *koinè* italienne), ou l'emprunt pur un simple à un centre. Cf. WATKINS 1995 : 218-219.

### 6.2.3. Pragmatique : le pouvoir des formules

Si nous nous sommes jusqu'ici borné à chercher ce que disent les formules en *pacere*, il convient désormais de questionner ce qu'elles font : ce qu'elles permettent concrètement d'accomplir, de réaliser, au cours du rituel. Nous entrons ainsi pleinement dans ce qu'il est convenu d'appeler la « pragmatique linguistique », c'est-à-dire l'étude des énoncés dans leur réalité concrète, en lien avec leur contexte et leur visée communicative. On peut diviser cette approche en deux volets complémentaires : d'une part l'influence du contexte sur la compréhension de l'énoncé (indexicalité, inférences, *etc.*), d'autre part l'influence de l'énoncé sur ce contexte. C'est à ce deuxième axe, théorisé au milieu du XX<sup>e</sup> siècle par John L. Austin sous le nom de « performativité »<sup>192</sup>, que nous nous intéressons ici. Les visées d'un énoncé peuvent, selon cette grille d'analyse, être décrites en tant que :

- visée locutoire (ce que l'énoncé dit) ;
- visée illocutoire (ce que l'énoncé fait comprendre sans le dire) ;
- visée perlocutoire (ce que l'énoncé accomplit sur son destinataire).<sup>193</sup>

Des exemples triviaux peuvent illustrer ces trois catégories. Si je dis « peux-tu acheter de l'huile ? », je ne me contente pas de demander si mon interlocuteur est ou non en capacité d'acheter de l'huile (visée locutoire, découlant du strict décodage sémantique des lexèmes) : je lui fais également comprendre qu'il en manque ou va en manquer (visée illocutoire, reposant sur la pertinence contextuelle de mon acte d'énonciation) ; et je m'attends à provoquer chez lui

---

192) AUSTIN 1962. Cet ouvrage canonique de la pragmatique linguistique est le fruit d'une publication posthume à partir de notes de cours de 1955, mais synthétise des idées que John Austin développait déjà depuis une quinzaine d'années. *How to do things with words* a eu en France une grande postérité sous le titre *Quand dire c'est faire*, auquel SCHEID 2005 fait allusion sous le titre *Quand faire c'est croire*, soulignant par là, non seulement que la religiosité romaine repose sur la correcte exécution rituelle, mais aussi que le rite romain est une forme de langage, et que ce langage a une valeur performative.

193) Sur ces trois espèces d'acte de langage (locutoire, illocutoire, perlocutoire), voir aussi CERVONI 1992 [1987] : 108-110.



un comportement en réaction (visée perlocutoire, si mon interlocuteur est de bonne volonté). De ces trois catégories canoniques, encore largement utilisées plus d'un demi-siècle après les travaux de John Austin, les deux dernières sont pleinement du ressort de la pragmatique<sup>194</sup>. Elles peuvent être plus difficiles à distinguer l'une de l'autre qu'il n'y paraît au premier abord. La dimension illocutoire de l'acte repose au fond sur son caractère conventionnel. En disant « je te prie de... » on fait effectivement l'action de prier : c'est un acte illocutoire. En revanche, aucune convention ne permet d'espérer qu'en disant « je te convaincs de... », on fasse effectivement l'acte de convaincre : la conviction est de l'ordre de l'effet perlocutoire<sup>195</sup>.

Dans quelle mesure peut-on les appliquer aux prières ombriennes ?<sup>196</sup> L'effet psychologique du rituel sur les hommes, le « vecteur affectif » dont parle Cornelius Castoriadis, est déjà de l'ordre de l'inconnaissable<sup>197</sup> : *a fortiori*, nous ne nous risquerons à aucune spéculation sur l'effet perlocutoire de la prière sur les dieux. Notre analyse portera donc sur le plan illocutoire. En demandant à plusieurs reprises aux dieux d'être « bienveillants et propices par leur approbation », les formules que nous étudions disent indirectement quelque chose de la conception ombrienne de la divinité. D'abord, si l'on demande à la divinité d'être propice, c'est qu'elle ne l'est pas. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit perçue comme malveillante ou essentiellement dangereuse : seulement, elle n'est propice qu'en tant que le rite la rend telle. Elle est, avant tout, *propitiabilis*. Cela peut sembler être une évidence, mais nous place en

---

194) Sur la présentation de ces deux notions, cf. AUSTIN 1962 : 99-131.

195) Sur le rôle de la convention dans la définition des actes illocutoire et perlocutoire, cf. CERVONI 1992 [1987] : 109.

196) Une très importante étude pragmatique des Tables de Gubbio a été menée par ROTH 2021. Nous avons eu accès à cet ouvrage trop tardivement pour en tirer profit, mais nous pensons qu'il sera à l'avenir incontournable pour ce type d'analyse. Le relevé par l'autrice des « Kontrollstrategien » dans les prières (pp.315-377) rejoint en partie notre analyse des « dispositifs d'efficacité rituelle » menée aux §6.3.2 et 6.3.3. pp.257 *sqq.*

197) CASTORIADIS 1999 [1994] : 332.

réalité au cœur d'une tension interne à la religiosité de l'Italie antique, objet de bien des malentendus : l'épineux problème du degré de confiance que les peuples de l'Italie ancienne manifestaient dans la bonté de leurs divinités.<sup>198</sup>

Il faut rappeler en outre que nous étudions non pas une mais deux formules : la première, au subjonctif, ne se rencontre que dans les invocations préliminaires, prononcées avec la *uestisia* (et au moins une fois avec la *poni*)<sup>199</sup> ; la seconde, à l'impératif II, constitue une clause à la fin de chaque requête (partie libre ou partie fixe). De nombreux commentateurs des Tables les traduisent de manière identique ou très proche<sup>200</sup> : cela contribue à masquer la grande différence de fonction entre ces deux formules. Le changement de mode traduit en effet, de manière tout à fait consciente de la part des rédacteurs, une différence de nature pragmatique entre les deux passages. Les invocations préliminaires ne font pas partie de la prière proprement dite. D'abord, sur le plan structurel, elles sont distinctes de la prière sacrificielle à proprement parler ; dans les triples sacrifices, elles introduisent tout le cycle de prières et non une prière singulière<sup>201</sup> ; elles

---

198) Cette question du rapport entre bienveillance (*U. fos*) et confiance (*U. frite*) dans les Tables de Gubbio sera repris de manière plus large au §6.3. pp.251 *sqq.*

199) Cela est explicite dans la prière à Fisius Sancius (*cf.* §6.1.2.(c) pp.206 *sqq.*), et implicite ailleurs. Sur l'usage de la *uestisia* dans les invocations préliminaires et, pour les sacrifices non-expiatoires, après les invocations conclusives, *cf.* DUPRAZ 2020a : 61-69. Nous reprendrons au §6.3.3. pp.271 *sqq.*, de manière plus exhaustive, la question des gestes rituels associés à la *uestisia* et de leur signification.

200) PROSDOCIMI 1978 traduit ainsi de manière rigoureusement identique « *sii fausto propizio con la tua pace* » aussi bien dans l'invocation (p.649) que dans le cœur de la prière (p.653), évacuant ainsi à la fois le changement de mode, et l'absence de *pase tua* dans l'invocation. WATKINS 1995 traduit également à l'impératif dans les deux cas (p.215). POULTNEY 1959 introduit une légère variation entre « *be thou favorable, be thou propitious* » dans l'invocation (p.242) et « *be favorable and propitious* » (p.244) : cette traduction épouse le texte ombrien, mais ne prend pas partie sur la différence de mode ni de visée communicative entre les deux formules ; le commentaire signale la variation mais ne l'explique pas.

201) Sur la structure du cycle de prières sacrificielles et le caractère superordonné de l'invocation, *cf.* §6.1.2.(a) pp.200 *sqq.*

accompagnent d'ailleurs leur propre offrande (la *uestisia*)<sup>202</sup>. Ensuite, sur le plan linguistique, seul l'impératif II est en ombrien le mode de la prière, comme il est en latin celui de la *lex*<sup>203</sup>. L'invocation préliminaire n'a donc pas pour fonction de présenter des requêtes<sup>204</sup> : elle se borne à établir la communication avec le dieu, à le désigner, et à marquer la confiance dans cette désignation, afin de rendre possible les requêtes futures. Le subjonctif *sei* y a une valeur prospective<sup>205</sup>, et c'est pourquoi nous traduisons « afin que tu sois bienveillant et que tu sois propice » (c'est-à-dire : par la suite, par l'effet de la prière qui va suivre). Traduire « sois » ou « puisses-tu être » (plus proche du texte d'origine) présenterait comme une requête ce qui n'est que l'annonce, l'anticipation d'une requête. Ce passage doit être compris comme une prolepse en direction de la prière et l'offrande à venir. On peut faire l'hypothèse que c'est à ce statut particulier que renvoie l'absence du nom racine *pase* dans les invocations. Il est trop tôt pour que l'« approbation » divine y soit réellement demandée ou obtenue : elle serait donc humblement et prudemment passée sous silence à ce stade du rituel. Autrement dit : il semble que *fos sei pacer sei* soit une version sciemment tronquée de la formule initiale, qu'elle annonce. La répétition de *sei* serait donc venue secondairement, dans le processus historique d'élaboration des prières, réinjecter l'harmonie rythmique et sonore ainsi perdue par l'évitement de *pase tua*.

Dans la clause en revanche, l'impératif II traduit un basculement de l'intentionnalité vers l'effectivité. Ce mode bien particulier, doté en quelque sorte d'un véritable pouvoir de contrainte sur la divinité, traduit pleinement le

---

202) Sur la singularité de cette offrande de la *uestisia*, en lien avec l'invocation, et sur sa signification, cf. §6.3.3. pp.271 *sqq.*

203) MAGDELAIN 1978 : 23-54.

204) Pace PORZIO GERNIA 2007 (p.53) pour qui la formule *fos sei pacer sei* « esorta il dio ad essere propizio ». Le mode d'une véritable exhortation serait le subjonctif II, comme dans la clause.

205) DUPRAZ 2020a (p.42) parle d'une « Antizipation des Imperativsatzes ».

pouvoir performatif attribué à la prière : le dieu est cette fois réellement rendu bienveillant par les mots *futu fons pacet*. La parole seule n'y suffit pas, bien sûr. Le pivot de ce basculement, ce qui le rend possible, c'est l'offrande (sanglante ou non) que l'on sépare du monde humain (*immolatio*) et que l'on offre au dieu (*porrectio*) parallèlement à la prière. Or l'offrande était encore absente de l'invocation, et cette absence coïncide avec celle de l'impératif II. Outre le changement de mode, la clausule fait aussi intervenir la *figura etymologica* (*pacet pase*) qui vient appuyer la réalité du changement : le dieu est désormais bienveillant par cela même qu'il fait acte de bienveillance ; il approuve en faisant acte d'approbation. La redondance est à comprendre sur le mode du « pour de bon » : elle accomplit ce que la formule de l'invocation ne faisait que désigner par un effet de prolepse.

Il est significatif que, de tous les éléments constitutifs de la prière proprement dite, ce soit la paire *fons pacet* et la mention des bénéficiaires (*ocrefisei tote iiouine erer nomne erar nomne*<sup>206</sup>) qui servent cette prolepse : ce sont les seuls éléments capables de désigner, par un effet qu'on pourrait qualifier de synecdoque textuelle, toute la prière à venir. On aurait très bien pu imaginer que l'invocation reprenne, transposé au subjonctif, un autre verbe : celui exprimant la requête spécifique de la prière à venir (*pihatu, preuendu...*) ou celui de la partie fixe (*seritu*). Or il n'en est rien : la seule formule qui semble être à même de résumer, désigner et annoncer la prière à venir est la formule en *fons pacet*. Cette observation confirme encore une fois sa centralité dans la théologie ombrienne<sup>207</sup> : faire une prière c'est en somme adresser, à propos d'en enjeu quelconque, les mots *futu fons pacet pase tua* à une divinité.

---

206) L'invocation initiale des prières de la *lustratio* mentionnait certainement le *poplo* au lieu de l'*ocar*. Elle n'est cependant jamais consignée, et se voit remplacée dans la double prière à Prestota Serfia par l'instruction abrégée *pesclu ruseme uesticatu* (cf. §6.1.2.(e) pp.220 sqq.).

207) Nous verrons au §10.1.2. que L. *propitius* est aussi à même de résumer à lui seul tout un texte de prière.

Mais à quoi tient cette importance ? Le passage de l'intention à la réalisation permet certes d'expliquer la valeur propre de la clause en *futu fos pacer* par rapport à *fos sei pacer sei* ; en revanche elle ne dit rien de sa valeur par rapport aux autres requêtes qui la précèdent toujours. Que réalise donc cette formule, que ne réalisent pas les autres requêtes à l'impératif ? Calvert Watkins parle d'une *captatio benevolentiae*<sup>208</sup>. Au sens littéral, cela est sans doute vrai : U. *fos* correspondant structurellement à L. *uolens*, c'est bien de *benevolentia* qu'il est ici question. Pour autant, l'usage de cette expression nous renvoie à un univers conceptuel qui est à mille lieux de celui des Tables de Gubbio. Dans le domaine de la rhétorique grecque et romaine, la *captatio benevolentiae* est en effet un trope largement codifié de l'*exordium* (G. προοίμιον), qui consiste à se concilier l'auditoire par un trait d'humour ou un lieu commun rassembleur, ou par une certaine manière de se présenter (ἰῆθος), par exemple en faisant valoir ses qualités ou, au contraire, en se défendant modestement d'être habile à parler. La clause ombrienne ne correspond évidemment à rien de tout cela, et il ne faut guère voir dans la formulation de Calvert Watkins autre chose qu'une analogie : de même que la *captatio benevolentiae* engage l'auditoire à écouter le discours, de même la requête de « bienveillance » engagerait le dieu à réaliser les autres demandes qui viennent d'être formulées. Maria Luisa Porzio Gernia exprime de manière différente une idée semblable : « la *pax*, l'unione che il dio dona all'uomo, è la condizione necessaria affinché si realizzino le due richieste, la purificazione dalle colpe e la salvezza »<sup>209</sup>. Si son interprétation de *pax* comme « unione » est largement contestable<sup>210</sup>, et que l'importance de la « purificazione » doit être revue à la baisse (elle est spécifique à un type de prière seulement), en

---

208) WATKINS 1995 : 217. Même expression chez KIRCHER 1988 : 35.

209) PORZIO GERNIA 2007 : 61.

210) Cf. §6.2.2. pp.237 sqq.

revanche nous souscrivons dans les grandes lignes à cette interprétation de la clause comme « condizione » permettant l'accomplissement des requêtes de la partie libre et de la partie fixe. La requête en *futu fons pacer pase tua* n'a effectivement pas de contenu propre. Elle ne vise ni la purification de la ville, ni la préservation de la communauté, ni la déroute des ennemis, ni la protection de l'armée<sup>211</sup>. Elle est une sorte de méta-requête qui médiatise les autres demandes. Si l'idée de « condition » peut être à préciser, c'est parce qu'elle introduit une impression d'antériorité, alors que, dans l'économie textuelle de la prière, la clause vient en couronnement des requêtes particulières (variable ou fixe). En substance, elle dit au dieu : « et maintenant, accepte et accomplis ». Nous verrons que la formule *uolens propitius* joue un rôle proche dans certaines prières latines<sup>212</sup>.

### **6.3. Bienveillance divine et confiance humaine dans les Tables de Gubbio**

Le correspondant de *L. pax* dans les Tables de Gubbio, son dérivé adjectival, et les formules dans lesquels ils apparaissent sont donc avant tout des termes propitiatoires. Ils doivent être compris comme des pièces d'un dispositif à la fois théologique et textuel, par lequel l'orant s'assure qu'il peut avoir confiance dans la bienveillance de la divinité. Cette dialectique de la confiance des hommes et de la bienveillance des dieux est au fond le soubassement anthropologique de l'étude que nous menons : c'est à elle que répond le concept de « paix » dans les religions de l'Italie antique. C'est pourquoi nous proposons, dans les paragraphes qui suivent, de prendre un

---

211) Cette singularité de la requête *futu fons pacer*, sans contenu propre, est bien notée par PORZIO GERNIA 2007 (p.183) qui souligne que la *pax* « non è un dono (come la purificazione e la salvezza) ».

212) Cf. §10.2.4.

certain recul par rapport à la question de *pax deorum*, et de considérer plus largement la question de la confiance dans l'efficacité du rituel et dans la bonté des dieux (6.3.1.). Au sein du corpus eugubin, l'enjeu de la confiance se manifeste par l'existence de ce que nous proposons d'appeler des « dispositifs d'efficacité rituelle », c'est-à-dire des éléments gestuels ou oraux qui ont pour but de médiatiser la réussite de l'ensemble. La requête sans contenu propre exprimée par *futu fons pacer pase tua* en est un. Mais d'autres de ces dispositifs se déploient à l'échelle de tout le complexe rituel (6.3.2.) ou à l'échelle du sacrifice sanglant (6.3.3.).

### 6.3.1. Les dieux antiques étaient-ils bons ?

Comme remarqué plus haut, le fait que d'une part la bienveillance (*U. fos, pacer, L. fauens, uolens, propitius*) soit qualité divine par excellence, et que d'autre part elle ne soit jamais acquise, toujours à demander, nous place au cœur d'une tension interne aux religions antiques de l'Italie. Les dieux des anciens Italiens étaient-ils bons ? *Si sunt dei sunt boni*, nous disent nos manuels de lettres latines pour illustrer l'emploi des subordonnées hypothétiques à l'indicatif, celles dont la condition est supposée remplie. C'est donc à peine une supposition, et l'on serait tenter de traduire : « puisque les dieux existent, ils sont forcément bons ». Tient-on là, auréolé de l'éclat d'évidence de nos grammaires scolaires, le fin mot de l'anthropologie religieuse romaine, et peut-être italique ? C'est oublier que cette assertion, version simplifiée d'une autre de Cicéron, n'est mise par l'orateur dans la bouche des Stoïciens que pour être aussitôt confrontée à des vues contraires :

**Cic. *Diu.* II,104 :**

*Primum enim hoc sumitis : « Si sunt di, benefici in homines sunt ». Quis hoc uobis dabit ? Epicurusne ? qui negat quicquam deos nec alieni curare nec sui ; an noster Ennius ? qui magno plausu loquitur adsentiente populo : « Ego deum genus esse semper dixi et dicam caelitem, sed eos non curare opinor quid agat humanum genus ». Et quidem, cur sic opinetur, rationem subicit ; sed nihil est necesse dicere quae sequuntur ; tantum sat est intellegi, id sumere istos pro certo, quod dubium controuersumque sit.*

Vous posez comme prémisse : « s'il est vrai que les dieux existent, ils sont bienfaisants envers les hommes ». Mais qui vous accordera cela ? Épicure, qui nie que les dieux aient souci de rien, ni pour autrui ni pour eux-mêmes ? Ou notre poète Ennius, qui dit sous les applaudissements, avec l'assentiment du peuple : « Pour ma part, j'ai toujours dit et je dirai toujours qu'il existe des dieux célestes, mais je pense qu'ils ne se soucient pas de ce que fait le genre humain » ? Et il donne certes la raison d'une telle opinion, mais il ne sert à rien que j'expose ce qui suit : il suffit de comprendre que ceux-là [=les Stoïciens] posent comme indubitable ce qui est douteux et controversé.

La question de la bonté des dieux n'était pas, du temps de Cicéron, de celles qui font l'unanimité. Mais l'univers culturel de telles controverses est avant tout celui de la philosophie hellénistique, jetant inlassablement académiciens, stoïciens et épicuriens les uns contre les autres dans l'arène du bien-penser et du bien-vivre. Au final, tout cela nous dit bien peu du regard que les mondes latin et sabellique portaient sur leurs divinités et leur supposée bonté.

Le même Cicéron nous met sur une autre piste en développant la distinction, canonique, entre deux rapports humains à la divinité : la religion d'une part, et la superstition de l'autre.



**Cic. Nat. II,71-72 :**

*Non enim philosophi solum uerum etiam maiores nostri superstitionem a religione separauerunt. (72) Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius ; qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, <hi> sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, ex diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes ; his enim in uerbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso. Ita factum est in superstitioso et religioso alterum uitii nomen alterum laudis.*

Ce ne sont pas seulement les philosophes mais aussi nos ancêtres qui ont séparé la superstition de la religion. En effet, ceux qui des jours entiers faisaient des prières et des sacrifices pour que leurs enfants leur survivent (*ut superstites essent*), on les a appelés superstitieux (*superstitiosi*), et le sens de ce mot s'est ensuite élargi. Ceux qui contrairement observaient soigneusement (*diligenter*) toutes les prescriptions qui ont trait au culte des dieux, et pour ainsi dire les passaient en revue (*relegerent*), on les a appelés religieux (*religiosi*), [un mot] qui vient de *religere* comme élégant vient de *eligere*, diligent de *diligere* et intelligent de *intelligere*. Dans tous ces mots, en effet, il y a la même idée de choix (*legendi*) que dans religion. Ainsi en vint-on à ce que de ces deux mots, superstition et religion, l'un désigne un vice et l'autre une vertu.

La confiance dans l'effectivité du rite serait donc la norme religieuse ; la crainte envers les dieux une anomalie blâmable. La critique des manifestations excessives de la crainte religieuse abonde également quelques décennies plus tard sous la plume de Tite-Live<sup>213</sup>. Bien sûr, pareille distinction entre religion et superstition, canonique, porte elle aussi le sceau de son temps : un certain scepticisme de bon aloi, soucieux d'éviter la démesure dans l'expression religieuse, et qui se trouve à la fois revendiqué comme position philosophique individuelle et critiqué s'il conduit à un abandon massif des institutions religieuses ancestrales. Mais elle a l'immense mérite de nous faire sortir de la

---

213) Liv. III,5,14 ; IV,30,9-10 ; VII,2,1.

pure joute philosophique sur la bienveillance divine, pour nous présenter plutôt la question sous un jour empirique et dynamique : quel est au fond le degré de confiance et le degré de crainte que le rituel public (romain en particulier) accepte et manifeste ? À travers les actes religieux, quel rapport à la divinité se trouve exprimé ? Doit-on agir comme si elle était bienveillante, ou comme si elle était capricieuse et dangereuse ?

Poser la question en ces termes, c'est d'une part reconnaître la dimension théâtrale du rituel<sup>214</sup>, et d'autre part renouer avec la perspective d'une histoire psychologique de la religion romaine<sup>215</sup>, qui fut un temps à l'honneur avant de laisser place à la prudente analyse des formes rituelles. Les deux approches n'ont, du reste, nulle raison d'être opposées l'une à l'autre, dans la mesure où c'est précisément l'étude du ritualisme et de sa théologie sous-jacente (car faire, c'est en effet croire<sup>216</sup>) qui peut et doit fonder l'anthropologie religieuse.

La plupart des manuels de religion romaines actuels considèrent à bon droit qu'hors épisode cataclysmique, les dieux étaient considérés comme agissant « en concitoyens, en patrons bienveillants »<sup>217</sup>. Et de fait la relation nouée par le rituel est de nature contractuelle, et engageante pour les deux parties. Pourtant, dans le même temps, nous nous les représentons souvent comme capricieux et irascibles, traquant et sanctionnant la moindre faute

---

214) À propos de l'Inde védique, MALAMOUD 2005 affirme qu'« entre le fictif du théâtre et le performatif du rituel, il y a des analogies, des zones de recoupements » (p.8), et que « la mise en scène de l'acte fait partie de l'acte même » (p.41). Cela pourrait, selon nous, se dire également du rituel italique. La différence tient dans l'extrême prolixité des textes védiques qui ne cessent de discourir, jusqu'à l'excès voire à la confusion, sur les motivations et les effets du dispositif rituel ; à Gubbio, au contraire, le dispositif nous est donné dans toute sa nudité sous forme d'injonctions à appliquer.

215) Nous faisons allusion au titre de BAYET 1973 [1957] : *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*.

216) Nous empruntons ici le titre bien connu de SCHEID 2005 : *Quand faire c'est croire*.

217) SCHEID 1998b : 124.

rituelle<sup>218</sup>, usant à tout va de prodiges menaçants, et refusant parfois l'agrément du sacrifice (*litatio*) sans raison apparente, et ce même dans les pratiques les plus quotidiennes<sup>219</sup>. Une redoutable bienveillance en vérité, venue d'étranges patrons ! Selon la manière dont on regarde les données, en effet, on verra les peuples de l'Italie ancienne ou bien terrifiés par leurs dieux et tenus par une angoisse permanente du faux-pas, ou bien au contraire libérés de telles craintes par une religion largement contractuelle où l'offrande contraint mécaniquement la divinité ; dans cette seconde interprétation, le contractualisme antique semble nettement plus rassurant que, par exemple, le dogme calviniste de la prédestination.

Le ritualisme est justement la forme théologique qui réunit dialectiquement ces deux impressions contraires. En prenant la mesure du paradoxe qui anime cette conception de la « double vie des dieux »<sup>220</sup>, tantôt calmes concitoyens et tantôt maîtres sévères, il n'est pas question pour nous de contester l'un des deux aspects ; nous n'entendons pas, par exemple, nier l'obsession de la faute qui semble animer Romains et Ombriens pour mieux sauver la figure bienveillante de la divinité. Il s'agit de mettre en balance la confiance et la crainte pour tenter de les embrasser ensemble tel que le rite les manifeste effectivement. Car le rite n'est pas, chez les peuples de l'antiquité italienne, un simple moment de l'expérience religieuse, comme peut l'être la messe chez les chrétiens. Il est peut-être l'expérience religieuse tout entière. Maria Luisa Porzio Gernia a raison de dire que le rite « tende a realizzare nell'individuo o nella comunità un rapporto con il mondo divino »<sup>221</sup> ; mais il importe surtout de préciser que, réciproquement, ce rapport au monde divin est largement médiatisé par le rite. La bienveillance divine n'est ainsi pas un

---

218) Le texte le plus fréquemment invoqué sur ce point étant PLIN. XXVIII,11.

219) Voir annexe 5,21 = PL. *Poen.* 449-465, où Lycus immole en vain six agneaux à Vénus.

220) Un des titres de chapitre du manuel de SCHEID 1998b.

221) PORZIO GERNIA 2007 : 23-24.

concept opérant dans l'absolu : les dieux antiques ne sont ni bons ni mauvais, ils sont rendus bons par le rite<sup>222</sup>. En tant que la propitiation est sans cesse recommencée, elle se présente comme à la fois assurée et précaire. Nous faisons donc l'hypothèse que la confiance dans la bonté divine est absolue, mais que ce que nous appelons confiance ici n'est pas un acte de foi abstrait et permanent : c'est un dispositif rituel soigneusement construit et répété, dont la *pax* (l'« approbation » des requêtes) est la sanction. La structure des rituels ombriens de *piaculum* et de *lustratio* l'illustre.

### 6.3.2. Un dispositif d'efficacité à l'échelle du rituel : l'offrande de la *mefa*

Comme l'a montré l'étude des différentes prières consignées dans les Tables (accompagnant chacune un acte religieux, souvent sacrificiel), le rituel ombrien n'est pas un tout homogène. Il est au contraire constitué de sous-ensembles hétérogènes assurant des fonctions différentes au sein de la totalité. Commentant la structure du sacrifice dans l'Inde védique, Charles Malamoud parle, par analogie grammaticale, d'une « morphologie et syntaxe (ou, du moins, combinatoire) des actes rituels »<sup>223</sup> : son expression nous semble décrire adéquatement la complexe construction des rituels ombriens. Si le but du *piaculum* est bien de purifier l'*ocar*, et celui de la *lustratio* de protéger le *poplo*, chacun comprend des étapes intermédiaires qui, à leurs manières, contribuent à rendre efficace le dispositif d'ensemble. La circumambulation, la chasse aux génisses et les sacrifices ne jouent ainsi pas le même rôle. Parmi les sacrifices,

---

222) Cette théologie peut être qualifiée d'« objective » : c'est elle que le rite manifeste en acte. Nous verrons au §9.3 que la littérature latine témoigne d'autres conceptions plus subjectives de la bienveillance divine. Elles sont simplement invisibles à Gubbio où la seule source qui nous donne à apercevoir la mentalité religieuse est un texte rituel prescriptif.

223) MALAMOUD 2005 : 11-12.

ceux qui sont accomplis parallèlement<sup>224</sup> (à Mars Hodus et Hondus Serfius au cours du *piaculum*, et à Tursa Jovia au cours de la *lustratio*) manifestent également une certaine hétérogénéité par rapport à ce qui les précède dans le texte. Enfin, le sacrifice complémentaire à Fisius, caractérisé par son offrande et sa prière singulières, ainsi que par sa double apparition à la fois dans le *piaculum* et la *lustratio* (sous une forme beaucoup plus allusive<sup>225</sup>), a également une valeur qui lui est propre. Il constitue, selon nous, un dispositif d'efficacité à l'échelle du complexe rituel tout entier. La demande que formule la prière porte, comme nous l'avons déjà souligné, non pas sur l'objectif final du rituel, mais sur la validité des catégories religieuses que celui-ci mobilise, à savoir *fato . fito . perne . postne . sepse sarsite . uou.se . auie . esone* . (« la formulation et l'acquiescement, le devant et derrière, le *sepse* et le *sarsite*, dans le vœu, dans la prise d'auspice, dans le rituel »)<sup>226</sup>.

### a/ La *mefa* : nature et signification de l'offrande

Pour comprendre la valeur particulière de ce sacrifice à Fisius, il nous faut nous pencher sur son offrande : le gâteau *mefa* ou *mefa spefa*<sup>227</sup>, ici exceptionnellement qualifié de *fisouina* en référence au nom de son

---

224) Ces sacrifices, quoique mentionnés à la fin des instructions, ne concluent pas chronologiquement les rituels de *piaculum* et de *lustratio*.

225) *TI VIIa37-38* : *uestiśa . et . mefa . spefa . scalsie . conegos . fetu . fisoui . sansii . popluper . totar . iiouinar . totaper . iiouina . suront / naratu . puse . post . uerir . tesenocir* : « Qu'il sacrifie à genoux une *uestisia* et une *mefa spefa* dans une coupe à Fisius Sancius pour l'armée de la cité iguvine et pour la cité iguvine. Qu'il prie comme derrière la porte Tesenaca. » Dans la *lustratio*, Fisius reçoit ce sacrifice complémentaire, mais pas de sacrifice sanflant.

226) Annexe 3,4 = *TI VIb11*. Sur ce passage, cf. §6.1.2.(b) pp.206 sqq.

227) Le sens et l'étymologie de l'adjectif *spefa* sont débattus (cf. *WOU* pp.690-691). LACAM 2012 (p.556) accepte le rapprochement de ce mot avec L. *spondeo* et G. σπένδω, et en fait un gâteau « imbibé », « mouillé », comme le sont de miel, à Rome, les gâteaux offerts à Liber (*Ov. F. II,761*). Nous renonçons pour notre part à traduire U. *spefa*, dont le sens n'est pas déterminant pour l'étude des usages du gâteau.

destinataire divin. U. *mefa* est généralement rapproché de L. *mensa* (« table »)<sup>228</sup>, dont, selon Ernout-Meillet, « le sens premier semble être celui de ‘gâteau’ sacré (...) sur lequel on disposait à l’origine les offrandes et les victuailles offertes aux dieux. »<sup>229</sup> Il s’agissait donc d’une « galette » servant de support aux offrandes, puis, par extension de sens, de n’importe quel « support », d’où le sens de « table ». Le souvenir du sens originel ne s’est d’ailleurs pas totalement perdu en latin : l’expression *mensa frugibusque iurato* citée par Festus<sup>230</sup> y fait allusion, et la célèbre prophétie de Céléno, dans l’*Énéide*, rejoue en sens inverse l’évolution sémantique menant de l’un à l’autre<sup>231</sup>.

Les rituels de *piaculum* et de *lustratio* font intervenir ce gâteau *mefa spefa* de deux manières tout à fait différentes. La première série d’occurrences intervient dans une séquence [GÂTEAU<sup>-acc.</sup> *ficla prosesetir arsueitu*] (« qu’il ajoute un GÂTEAU et une *ficla* aux parties coupées ») avec un gâteau différent selon les contextes. Cette séquence intervient dans une série d’instructions qui sont tout entières résumées, dans les versions brèves, par la formule **pesnimu ařepes arves** (« prie avec les **ařepes** et avec les **arves** ») . Cette distribution a été bien mise en valeur par Michael Weiss, qui en conclut que **arves** (au nom. **arvia**) ne désigne pas « les grains » comme offrande végétale brute mais fait

228) L’évolution \*-ns- > -f/-f- est parfaitement régulière en ombrien, et particulièrement visible en finale dans les accusatifs pluriels en -uf ou -af. Cf. MEISER 1986 : 98-100.

229) DELL p.397.

230) FEST. p.112 L.

231) VERG. *Én.* III,255-257 ; VII,107-117. La Harpie annonce que les Troyens n’atteindront le terme de leur périple que lorsqu’ils en viendront à manger leurs tables. Débarqués en Italie, les compagnons d’Énée prennent un fruste repas en posant leurs aliments directement sur des galettes puis, poussés par la faim, mangent ensuite ces galettes elles-mêmes, réalisant alors qu’il s’agit là des « tables » de la prophétie.

office d'hyperonyme pour la catégorie des gâteaux rituels<sup>232</sup>, lesquels sont détaillés plus précisément dans les versions longues, sacrifice par sacrifice :

- Sacrifice à Jupiter Grabovien → une *ficla* et une *mefa*
- Sacrifice à Mars Grabovien → une *ficla* et un *farsio*
- Sacrifice à Vofionus Grabovien → une *ficla* et une *mefa*
- Sacrifice à Trebus Jovius → une *ficla* et une *struśla*
- Sacrifice à Fisius Sancius → une *ficla* et une *struśla*
- Sacrifice à Tefer Jovius → une *ficla* et une *struśla*
- Sacrifice à Mars Hodius → une *ficla* et un *farsio*
- Sacrifice à Hondus Serfius → une *ficla* et un *tesedi*
- Sacrifice à Serfus Martius → une *ficla* et une *mefa*
- Sacrifice à Prestota Serfia → une *ficla* et une *struśla*
- Sacrifice à Tursa Serfia → une *ficla* et une *struśla*
- Sacrifice à Tursa Jovia → une *ficla* et une *struśla*<sup>233</sup>

Plusieurs principes de répartition commandent cette distribution. Les divinités superordonnées (triade grabovienne dans le *piaculum* et Serfus Martius dans la *lustratio*) voient leurs sacrifices animaux agrémentés d'une *mefa* tandis que celles subordonnées ont une *struśla*<sup>234</sup> ; mais cette règle est déséquilibrée par l'association systématique du *farsio* à Mars (qu'il soit dit Grabovien ou Hodius) et celle, particulièrement obscure, d'un *tesedi* à Hondus.

On a parfois pensé à tort que *mefa* pouvait désigner autre chose qu'un gâteau dans le rituel des **seme : nies : tekuries**, où nous lisons les instructions suivantes, à propos du sacrifice d'un veau à Jupiter :

---

232) WEISS 2010 : 278-280, *pace* LACAM 2012 : 562. À plus forte raison, l'argumentation de Michael Weiss démontre que U. **arvia** ne saurait être une dénomination des *exta* (*pace* PROSDOCIMI 1978 entre autres).

233) L'inventaire de ces pâtisseries chez WEISS 2010 (p.278) est incomplet et omet la mention des *struśla* lors des sacrifices à Tursa Serfia et Tursa Jovia, que nous rétablissons dans notre liste.

234) Si la *mefa* est comme nous le pensons de rang supérieur à la *struśla*, il peut sembler étonnant que Tursa Jovia, divinité centrale de la *lustratio* n'ait droit qu'à la seconde (alors même qu'elle a droit à des offrandes sanglantes de rang supérieur : des bovins). Il est cependant envisageable que le rituel ombrien la marque simultanément comme supérieure du point de vue de l'enjeu du rituel et comme subordonnée du point de vue de la hiérarchie rituelle (car elle est « jovienne »).

**TI Iib26-29 :**

**feiu : iuvepatre : vuçiaper natine : fratru : atieřu : / pune :  
anpenes : krikatru : testre : e uze : habetu : ape apel/us :  
mefe : atentu : ape purtuvies : testre : e uze habetu /  
krikatru :**

Sacrifie[-le] à Jupiter pour la *Gens Lucia* des *Fratres Atiedii*.  
Quand tu [l']immoleras, porte un *cringatro* sur l'épaule droite.  
Quant tu l'auras immolé, place[-le(s)] sur la *mefa*. Quand tu  
[l']offriras, porte le *cringatro* sur l'épaule droite.

Le *cringatro* (**krikatru** ou **krenkatrum**) est un objet dont le texte de la prise d'auspice de la *lustratio* (TI VIb49-51) nous apprend qu'il se revêt (**anouihimu**) et que, probablement, comme le feu (*pir*) il a une valeur rituelle par opposition à la *perca* et l'*aso* qui symbolisent l'autorité politique<sup>235</sup>. Il s'agit donc d'un vêtement, probablement une sorte d'écharpe<sup>236</sup>, revêtu par l'officiant dans un moment solennel. On a parfois pensé que ce *cringatro* était ici l'objet de **atentu**, c'est-à-dire ce que l'on doit « placer » sur la *mefa*, qui ne saurait dès lors être un « gâteau », mais plutôt, selon Jürgen Untermann, « ein fester Gegenstand (Altar, Tisch o.dgl.) »<sup>237</sup>. En réalité, il n'y a pas lieu de supposer que *mefa* ait ici un sens différent de celui qu'il a dans le *piaculum* et la *lustratio*. Reste à savoir ce qui est ici placé sur la *mefa* entre l'*immolatio* (**pune : ampenes**) et la *porrectio* (**ape purtuvies**) : quel est est l'objet d'**atentu** ? Il pourrait s'agir soit du **krinkatru** soit de la viande du veau abattu et découpé entre temps<sup>238</sup>. Dans le premier cas, cela signifierait que durant cette phase intermédiaire (*inter caesa et porrecta*), la *mefa* est pour ainsi dire mise en attente, et surtout que l'officiant se débarrasse temporairement de son habit d'autorité rituelle : l'étape est moins solennelle et peut-être moins riche de prohibitions pour l'assistance. Dans le second cas, si la viande est placée sur le gâteau, nous retrouverions là le sens

235) DUPRAZ 2018b : 29-31.

236) L'identification du vêtement **krinkatru** comme « écharpe » découle à la fois de son étymologie probable (// V.h.all. hring, All. Ring) et du fait qu'il se porte sur l'épaule.

237) WOU pp.463-464.

238) Sur cette deuxième hypothèse, cf. LACAM 2012 : 555.



précis de U. *mefa*/L. *mensa* comme « gâteau servant de support aux offrandes ». Ce passage des **seme : nies : tekuries** expliciterait alors la formule *mefa spefa ficla prosetir arsueitu* des autres rituels. « Ajouter un gâteau aux parties coupées » serait, dans le cas de la *mefa* au moins, les poser sur une pâtisserie servant de support. Pour d'autres gâteaux (*struśla*, *farsio*, *tesedi*), il est possible que le mode d'association des offrandes végétales et animales soit autre (fourrer, hacher ensemble... ?)<sup>239</sup>. Les paragraphes qui suivent explorent les conséquences symboliques de cette hypothèse (que nous ne tenons pas pour certaine), relativement à l'offrande de la *mefa* dans les opérations complémentaires à Fisius.

#### **b/ « Sacrifice support » eugubin et *praefatio* latine.**

L'usage de la *mefa spefa* offerte à Fisius en accompagnement de la prière pour « la formulation et l'acquiescement » (*fato fito*) est d'un tout autre ordre. Durant le *piaculum*, en accompagnement de son offrande sanglante, le dieu a déjà eu une *struśla*, comme son rang l'exigeait (TI VIb4-5 : *prosetir . ficla / struśla . arsueitu*). La *mefa spefa* qu'il reçoit dans les OC, celle qui lui revient en propre et se voit qualifier de *fisouina*, est une offrande à part entière, non accompagnée de viande. Peut-être cette substitution de l'offrande végétale au sacrifice sanglant est-elle non signifiante, « comme si dans une séquence de plusieurs sacrifices, on pouvait simplifier les offrandes »<sup>240</sup> : cela semble être parfois le cas à Rome. Mais peut-être a-t-elle une signification implicite, à déchiffrer dans le silence des actes. Selon l'hypothèse faite *supra*, la *mefa* est

---

239) Le sacrifice ombrien illustre bien la complémentarité des offrandes sanglantes et non sanglantes, qui n'ont pas lieu d'être opposées. Cf. SCHEID 2011 : « Des sacrifices végétaux accompagnent et scandent tous les sacrifices sanglants, soit par le rite de la *praefatio* soit par l'intercalation éventuelle d'un sacrifice de végétaux dans une série de sacrifices sanglants. Le sacrifice de Dea Dia et ceux des Jeux Séculaires le démontrent. » (pp.112-113).

240) SCHEID 2019 : 161. Cette hypothèse s'appuie sur le déroulé des Jeux Séculaires d'Auguste.

par excellence le gâteau qui permet le sacrifice : il est le « support » de l'offrande sanglante, celui sur lequel on la pose. Or c'est très précisément ce que l'on demande à Fisius en lui réclamant la pleine validité des catégories religieuses mobilisées par le rituel, « dans le vœu, dans les auspices, dans le sacrifice » (*uouse auie esone*). On lui demande de rendre le rituel valable, opérant : d'en être le support lui aussi. Se dessine ainsi un raisonnement *similia similibus*, reposant sur des analogies d'échelle entre le complexe rituel et les sacrifices qui le composent : de même que l'on demande à Fisius de rendre possible le *piaculum*, on lui offre le gâteau qui rend possible le sacrifice sanglant<sup>241</sup>. Nous proposons d'appeler cette étape un « sacrifice-support », et c'est à ce titre que nous le qualifions de dispositif d'efficacité à l'échelle du rituel tout entier. Ce sacrifice-support vaut pour lui-même, il n'est pas seulement la suite logique du sacrifice des porcelets derrière la porte Tesenaca. La preuve en est qu'il intervient de même (quoique la rédaction en soit abrégée) dans la *lustratio*, juste après les opérations complémentaires à Prestota Serfia<sup>242</sup>, alors même que, cette fois, Fisius n'est pas honoré par un sacrifice sanglant ! Ce que l'on baptise communément les « opérations complémentaires à Fisius Sancius » a une valeur rituelle bien à part.

Jean-Claude Lacam n'a pas tort de comparer cette offrande de la *mefa* à ce que nous connaissons de la *praefatio* latine<sup>243</sup>, laquelle constitue en quelque sorte le « premier contact entre les hommes et les dieux pendant le rite »<sup>244</sup>.

241) Cf. la notion de « persuasive Analogie » dans les définitions (KROPP 2008 : 175-176).

242) TI VIIa37-38 : *uestiśa . et . mefa . spefa . scalsie . conegos . fetu . fisoui . sansii . popluper . totar . iiouinar . totaper . iiouina . suront / naratu . puse . post . uerir . tesenocir* : « Qu'il sacrifie à genoux une *uestisia* et une *mefa spefa* dans une coupe à Fisius Sancius pour l'armée de la cité iguvine et pour la cité iguvine. Qu'il prie comme derrière la porte Tesenaca. »

243) LACAM 2012 : 563-564.

244) PRESCENDI 2007 : 81. L'autrice parle aussi de « *captatio benevolentiae* ». Dans le même ordre d'idée, d'après SCHEID 2005, la *praefatio* revient à « se présenter devant les dieux en définissant leur rang par rapport aux mortels, et à les inviter à un banquet » (p.50).

D'après le précieux témoignage de Caton, le sacrifice d'une truie à Cérès avant les moissons est accompli d'après la succession d'étapes suivante<sup>245</sup> :

- présentation d'un gâteau à Janus et prière ;
- présentation d'un gâteau à Jupiter et prière ;
- présentation de vin à Janus et prière ;
- présentation de vin à Jupiter et prière ;
- *immolatio* de la truie pour Cérès, mise à mort et découpe ;
- présentation d'un gâteau à Janus et prière ;
- présentation d'un gâteau à Jupiter et prière ;
- présentation de vin à Janus et prière ;
- présentation de vin à Jupiter et prière ;
- *porrectio* des entrailles de la truie à Cérès.

La *praefatio* consiste donc en une offrande (de gâteaux et de vin) accompagnée de prières précédant l'*immolatio* puis la *porrectio*. Les modalités de la comparaison entre cette séquence et l'offrande de la *mefa* sont très floues chez Jean-Claude Lacam. Premièrement, il avance un parallèle de structure : la *mefa* serait offerte après le sacrifice principal à Fisius, de même que la *praefatio* aurait lieu après le sacrifice de la truie. Cet argument est critiquable de plusieurs points de vue : d'abord il méconnaît l'indépendance de l'offrande de la *mefa* par rapport au sacrifice des porcelets à Fisius (pour preuve : elle est renouvelée dans la *lustratio* qui ne comprend pas de sacrifice à Fisius) ; ensuite il ignore tout bonnement la *praefatio* précédant l'*immolatio* ; enfin il fait mine de ne pas considérer la *porrectio* comme partie intégrante du sacrifice. Deuxièmement, Jean-Claude Lacam avance un parallèle de contenu : « de même que le sacrifiant chez Caton sollicite la protection de Janus et de Jupiter pour lui et ses proches, l'officiant de Gubbio réclame celle de Fisiouie Sansie pour la cité et tous ceux, hommes ou bêtes, qui la peuplent »<sup>246</sup>. Mais cette comparaison est bien trop vague, puisque c'est là en dernière analyse le contenu de n'importe quelle prière publique.

---

245) Annexe 5,25-26 = CAT. Agr. 134.

246) LACAM 2012 : 563-564.

Il nous semble que Jean-Claude Lacam a pourtant en quelque sorte raison malgré lui. Si l'offrande de la *mefa* à Fisius peut être comparée à la *praefatio* latine, c'est parce qu'elle est une sorte d'excroissance rituelle, consistant en l'irruption d'une divinité tierce à qui le rituel n'est pas adressé (ou pas exclusivement), mais qui est en quelque sorte chargée d'en médiatiser la réussite. À Gubbio, cela se joue à l'échelle de tout un complexe rituel ; à Rome à l'échelle du sacrifice. Les deux n'occupent donc pas du tout la même place structurelle, mais répondent à la même préoccupation (à savoir : s'assurer de l'efficacité du rituel) *via* des conceptualisations différentes. À Rome, la *praefatio* sous la forme où elle est décrite par Caton repose sur la théologie des *prima* et des *summa* : un sacrifice ne saurait être complet et efficace s'il n'intègre pas ce qui est premier (incarné par Janus, dieu des commencements) et ce qui est supérieur (incarné par Jupiter, dieu souverain). Ces deux divinités sont donc chargées d'accompagner, chacune à leur manière, le bon déroulement d'un rituel adressé à une autre divinité (ici : Cérès). À Gubbio, c'est une autre théologie, basée sur l'expression de la confiance dans la pleine validité des catégories religieuses mobilisées par le rite (*fato fito perne postne sepse sarsite uouse auie esone* – « la formulation et l'acquittement, le devant et derrière, le *sepse* et le *sarsite*, dans le vœu, dans la prise d'auspice, dans le rituel »). Cette théologie de la confiance, proprement ombrienne, répond cependant à la même nécessité de médiatisation et d'efficacité que la *praefatio* latine.

### c/ Le dieu Fisius : son nom et ses fonctions

Le nom et les fonctions de Fisius Sancius, destinataire de ce sacrifice-support, méritent dès lors quelques remarques. Alternant entre un thème en *-o-* (dat. **fise**) et un thème en *-u-* (dat. *fiso*)<sup>247</sup>, la première partie du théonyme reflète PIE. *\*b<sup>h</sup>id<sup>h</sup>-to-/\*b<sup>h</sup>id<sup>h</sup>-tu-*, suffixés sur la racine *\*b<sup>h</sup>eid<sup>h</sup>-* « faire confiance » (G. πείθομαι, πίστις L. *fido*, *fides*). Le thème en *-u-* existe également sous une forme suffixée en *-io-*, PIt. *\*fisow-yo-* > U. *fisoui/fiuvi* (dat.), plus fréquente que la forme brève dans les Tables, mais désignant visiblement le même dieu<sup>248</sup>. Le théonyme possède en outre des dérivés adjectivaux : **fisiu** (abl.) « de Fisius », épithète quasi systématique du nom de la « ville » (*ocar/ukar*) ; et *fisouina* (abl.), épithète de la *mefa* offerte spécifiquement à Fisius<sup>249</sup>. En latin, un adjectif suffixé en *-io-* directement sur *\*b<sup>h</sup>id<sup>h</sup>-* a également fourni un théonyme (*Dius*) *Fidius*, dieu des serments, étroitement associé à Jupiter<sup>250</sup>. Quant à l'épithète **saçi/sansie** (dat.), également attribuée à Jupiter<sup>251</sup>, il s'agit un adjectif suffixé en *-io-* sur un thème PIt. *\*sa(n)k-* (L. *sacer* et *sanctus*). Le *-n-*, régulier dans le thème de présent à infixé nasal (L. *sancio*) est étonnant dans l'adjectif ombrien *sansie* : peut-être a-t-il été étendu par analogie à partir d'un thème de présent non attesté (comme dans L. *sanctus*) ? Il n'est en tout cas pas sans parallèle, puisque le latin possède également un théonyme (*Sēmo*) *Sancus* dont Varron fait justement un équivalent sabin (donc peut-être ombrien) de *Dius Fidius*<sup>252</sup>.

---

247) Sur ces alternances de thèmes en *-u-* et *-o-* dans la théonymie italique, cf. DUPRAZ 2013b.

248) Les deux formes sont en effet utilisées dans le même sacrifice accompli derrière la porte Tesenaca.

249) L'adjectif **fisiu** (<*\*b<sup>h</sup>id<sup>h</sup>-t-yo-*) est dérivé en *-yo-* de la forme en *-o-* du théonyme PIt. *Fiso-*. En revanche, *fisouina* semble dérivé du doublet long *\*Fisowiyo-* mais son histoire dérivationnelle est moins limpide. Cf. WOU p.288.

250) DUMÉZIL 1974 : 190-191.

251) Par exemple en *TI* IIb17.

252) VARR. *L.* V,66 : *Aelius Dium Fidium dicebat Diouis filium, ut Graeci Dioskoron Castorem, et putabat hunc esse Sancum ab sabina lingua, et Herculem a graeca* – « Aelius disait que Dium Fidius était le fils de Diouis, de même que les Grecs appellent Castor le 'Dioscore', et il l'assimilait à Sancus en langue sabin, et à Hercule en langue grec. »

Ainsi, les deux parties de son nom rattachent le dieu Fisius Sancius, destinataire de la *mefa* à des notions religieuses élémentaires (*fides* et *sacer* : la confiance et l'appartenance à la divinité), en même temps qu'elles l'inscrivent dans une *koinè* italique où des divinités voisines veillent sur la province jupitérienne des serments et des contrats, dans leur double dimension juridique et magique<sup>253</sup>. L'étymologie et les *comparanda* latins portent donc à faire de Fidius un dieu de la « confiance religieuse » tandis que l'évidence interne des Tables de Gubbio semble en faire le dieu protecteur de la ville au sens matériel, laquelle porte son nom : **ukri fisiu**. La triade dans laquelle Fisius s'inscrit aux côtés de Trebus et Tefer peut d'ailleurs tout entière être comprise comme tutélaire de la ville matérielle (respectivement : l'*ocar* comme un tout pour Fisius, ses habitations pour Trebus et ses espaces sacrés pour Tefer) ; par opposition à la triade grabovienne en charge de la *tota* (la « cité » dans son acception immatérielle, communautaire)<sup>254</sup>.

Fisius intervient en réalité dans le *piaculum* de deux manières différentes. Dans un premier temps, il reçoit l'offrande des porcelets accompagnés d'une *struśla*, et se voit prié *pusi . pre . uerir . treblanir* (VIb4) c'est-à-dire très probablement avec une requête pour la purification (*pihatu*) identique à celle adressée à Jupiter : il apparaît alors comme dieu protecteur de l'*ocar* qui porte son nom. Puis dans un second temps, on lui offre une *mefa* seule, avec une prière tout à fait singulière pour « la formulation et l'acquiescement » (*fato fito*), etc. : il agit alors comme dieu de la confiance. Dans la *lustratio*, qui n'est pas un rituel pour l'*ocar* mais pour le *poplo*, Fisius n'intervient que dans son second rôle.. Mais de quelle « confiance » s'agit-il ? Celle dans les serments, comme son homologue *Dius Fidius* à Rome ? Le

253) Sur les liens entre Fisius et Jupiter, voir aussi PROSDOCIMI 1989 : 492.

254) Cette interprétation des deux triades relativement aux deux dimensions – sociale et matérielle – d'*Iguvium* est celle proposée par BLANCHET (à paraître) dans sa thèse de doctorat (communication personnelle de l'auteur).

contenu de la prière qui lui est adressée laisse entendre qu'il est plutôt l'incarnation de la confiance dans l'effectivité du rituel, et dans la validité de ses catégories : c'est à lui que l'on demande que les vœux, les auspices et les sacrifices fonctionnent normalement.

Notre interprétation de la *mefa* comme support physique des offrandes demeure hypothétique ; a *fortiori*, son sens symbolique comme sacrifice-support à Fisius l'est aussi. Néanmoins, même en renonçant à cette partie de l'analyse, il est certain que Fisius a cette fonction de dieu de la confiance et que la prière spécifique qui lui est adressée a une portée méta-rituelle. Les opérations menées derrière la porte Tesenaca médiatisent le succès du rituel et conditionnent l'obtention de la bienveillance divine.

#### d/ Relecture d'un passage parallèle dans la table IV

Forts de cette interprétation de l'offrande de la *mefa* à Fisius lors du *piaculum* et de la *lustratio*, expression de la confiance dans le rituel, nous pouvons poser un regard nouveau sur la mention du même gâteau lors du rituel de nouvel an :

**TI IV,14-16 :**

**inuk : vestiçia : mefa : purtupite / skalçeta : kunikaz :  
apehtrre : esuf : testru · sese / asa : asama : purtuvitu ·  
sevakne : sukatu**

Ensuite, la *uestisia* et la *mefa*, **purtupite**, à partir d'un vase, à genoux à distance du côté droit de l'autel, offre[-les] en direction de l'autel, déclare[-les] solennelles.<sup>255</sup>

---

#### 255) Notes de traduction :

- **apehtrre testru sese asa** : ces indications spatiales ambiguës n'étant pas essentielles à notre raisonnement, nous nous en remettons pour la traduction à l'analyse de WEISS 2010 : 175-177.
- **purtupite** : WEISS 2010 (p.204) accepte la double correction **purtu<v>it<u>** et s'en remet à RIX 2002 (p.52) qui l'adopte, de même que MEISER 1986 (p.186), tous deux sans développement. PROSDOCIMI 1978 (pp.728-729) maintient **purtupite**, compris comme un théonyme au datif, mais dont la *Wortbildung* est obscure. Enfin, à la suite de

La formulation ici employée rappelle largement celle du rituel complémentaire pour Fisius (TI VIb5 : *u.estisia . et . mefa spefa . scalsie . confgos . fetu . fisoui . sansi*) : la position (*conegos*), les offrandes (*uestisia et mefa spefa*) et la modalité (*scalsie*<sup>256</sup>) sont les mêmes. Il s'agit donc d'un usage plein de la *mefa* plutôt que d'un simple ajout aux parties coupées précédant la *porrectio*. L'ajout d'**arvia** aux parties coupées a en fait déjà eu lieu à ce stade (TI III,34 : **struċla : aŗveitu** ; IV,4-5 : **struhċla : petenata : isek / aŗveitu**), de même que l'offrande principale à Pomonus et Vesuna. Nous sommes donc, en IV,14-16, dans une phase complémentaire qui pourrait avoir ce rôle de rendre efficace le sacrifice. Mais qui est donc le destinataire de cette offrande de *mefa*, située entre celle du porc et du mouton (à Pomonus et Vesuna) et celle des **persuntru** (à Hula et Tursa, en IV,17-20) ? La réponse dépend en partie de la lecture que l'on fait de **purtupite**. S'il s'agit d'un théonyme au datif, c'est donc à cette divinité tierce, Purdovif<sup>257</sup>, que l'on offre la *mefa* : son identité de « dieu offrant » ou « dieu de l'offrande » le rendrait particulièrement propre à recevoir le sacrifice-support médiatisant le sacrifice principal. Si l'on accepte la correction **purtu<v>it<u>**, alors l'acte d'offrande n'a pas de destinataire exprimé, et nous devons le rétablir : il s'agit soit de Pomonus et Vesuna (comme dans ce qui précède), soit de Hula (comme dans ce qui suit), soit de Fisius, destinataire préférentiel de cette offrande de *uestisia* et *mefa* pratiquée « à genoux dans une coupe », si l'on en croit le *piaculum* et la *lustratio*. Cette dernière possibilité, quoique

---

VON PLANTA 1973 [1897] (II,75), POULTNEY 1959 (p.213) adopte une correction plus légère **purtu<v>ite**, et y voit également un théonyme au datif, qui n'est autre, cette fois, que le participe présent du verbe **purtuvitu**. Nous laissons provisoirement le terme non-traduit, pour débattre la question plus loin.

256) Il n'y a pas lieu de s'étonner que, dans un cas, le geste sacrificiel soit accompli « dans une coupe » (loc. *scalsie*), et dans l'autre « à partir d'une coupe » (**skalċe-ta**, avec postposition) : il s'agit de deux étapes du même geste, consistant à faire disparaître l'offrande dans une coupe (comme une mise à mort symbolique) puis à la ressortir pour la distribuer entre les hommes et les dieux. Cf. WEISS 2010 : 413-414.

257) Nous adoptons ici, pour des raisons de commodité, la transcription du théonyme proposée par POULTNEY 1959 : 212.



séduisante en un sens, serait beaucoup trop arbitraire et coûteuse : rien n'indique que Fisius intervienne dans les Tables III et IV.

En réalité, si l'on regarde de plus près la structure du passage, on peut voir qu'il intervient dans une série de séquences ternaires, où les divinités bénéficiaires ne sont nommées que pour les temps 2 et 3<sup>258</sup> :

- **TI III,32 – IV,5 : offrande de la viande et des gâteaux :**
  - temps 1 : deux **tefra** et une *struśla* ; destinataire non nommé (=Pomonus?).
  - temps 2 : deux **tefra** et une *struśla* pour Pomonus.
  - temps 3 : trois **tefra** et une *struśla* pour Vesuna.
- **TI IV,6-13 : prières (à trois endroits différents par rapport à l'autel) :**
  - temps 1 : prière avec (peut-être) les portions non coupées, la viande coupée, le sang qui n'a pas coagulé et les intestins entiers<sup>259</sup> ; destinataires non nommés (= Pomonus puis Vesuna?).
  - temps 2 : prière avec (peut-être) la vaisselle lavée et non lavée<sup>260</sup> pour Pomonus et Vesuna.
  - temps 3 : prière avec les **klavles** pour Pomonus puis Vesuna.
- **TI IV,14-20 : offrandes complémentaires :**
  - temps 1 : une *uestisia* et une *mefa* ; destinataire inconnu.
  - temps 2 : un **persuntru** pour **hule**<sup>261</sup>.
  - temps 3 : un **persuntru** pour Tursa.

Dans la deuxième séquence ternaire, il est évident que les destinataires de la première prière sont Pomonus et Vesuna : les datifs des temps 2 et 3 valent pour le temps 1. Dans la première séquence, la situation est plus ambiguë, mais il doit s'agir de l'une des deux divinités. Le choix de Pomonus est alors le plus crédible linguistiquement (le datif du temps 2 valant pour le verbe du temps 1). Cela crée au passage un riche jeu de dissymétrie, dont les prêtres ombriens étaient coutumiers : Vesuna reçoit ainsi plus de **tefra** d'un coup mais moins au total (3 d'un coup, contre 2+2 pour son parèdre masculin). Si le même principe

---

258) Ce découpage rythmique et stylistique de la séquence est celui proposé par DUPRAZ 2018c.

259) Cette interprétation des différentes parties sanglantes (dont certaines ont des dénominations obscures) est tirée de WEISS 2010 : nous ne la discutons pas ici.

260) De même, l'interprétation est celle de WEISS 2010 : nous ne la discutons pas ici.

261) Nous évitons de transcrire Hula car le genre de cette divinité est en fait débattu.

vaut pour la dernière séquence, alors c'est à **hule** que revient la *mefa*, créant ainsi le même type de dissymétrie vis à vis de Tursa. Le prix à payer pour cette lecture demeure la lourde correction **purtu<v>it<u>** (et donc le dédoublement du verbe, à expliquer par une différence de visée communicative entre ses deux occurrences, la deuxième présentant les modalités d'application de la première).

Ce passage demeure à nos yeux un *locus uexatissimus* des tables. L'absence de prières consignées dans le rituel de nouvel an nous empêche de savoir ce que l'on attendait précisément de Hula et de Tursa, ou d'un hypothétique Purdovif. Le seul éclairage nouveau que nous proposons d'amener à ce passage concerne le sens de l'offrande : la *mefa*, lorsqu'elle est donnée seule avec une *uestisia* à une divinité tierce, et pas en accompagnement des parties coupées du sacrifice principal, pourrait être un symbole de confiance dans le rituel, permettant de médiatiser l'approbation (*pax*) divine donnée aux requêtes principales.

### **6.3.3. Un dispositif d'efficacité à l'échelle du sacrifice : l'offrande de la *uestisia***

#### **a/ Hétérogénéité du sacrifice ombrien**

Ce que nous avons décrit à l'échelle du *piaculum* et de la *lustratio* dans leur ensemble vaut également pour chacun des actes sacrificiels qui les composent. Pas plus que le complexe rituel, le sacrifice sanglant n'est fait tout d'un bloc : il comprend lui-même différentes étapes hétérogènes qui concourent à l'efficacité de l'ensemble, à différents titres. Notons qu'il en va de même dans l'Inde védique où un sacrifice sanglant, quel que soit son destinataire, ne saurait être complet sans le *pravargya* : l'offrande aux Asvin

d'un peu de lait dans un pot en terre porté à incandescence<sup>262</sup>. Mais comme toujours, les *veda* et leurs commentaires (les *brāhmaṇa*) développent et explicitent, par des récits mythiques, de riches systèmes d'analogie et de correspondances éclairant le rituel : le pot de terre brûlant est ainsi le soleil, qui lui-même est la tête du dieu Sacrifice, décapité pour avoir voulu priver les autres dieux de ses bienfaits<sup>263</sup>. En rendant sa tête au Sacrifice, les Asvin ont de même rendu le rituel sacrificiel complet par l'ajout du *pravargya*, qui en est lui aussi la « tête » métaphorique. Rien de tel à Gubbio où le mythe, autant que le commentaire, font défaut. La pensée religieuse qui sous-tend la complexité de l'acte doit être entièrement restaurée. Qu'est-ce qui fait qu'un sacrifice ombrien est complet ? Quelles sont les étapes hétérogènes qui le constituent et concourent à engager la divinité sur la voie de son approbation (*pax*) ?

À Rome, pour autant que nous puissions le comprendre, le sacrifice se laisse décrire en une série d'étapes (*probatio*, *pompa*, *praefatio*, *immolatio*, *porrectio*, *litatio*), qui ne sont jamais décrites par la même source : la séquence entière est donc le fruit d'une opération de synthèse moderne à partir de documents épars. À Gubbio, ces étapes peuvent globalement être retrouvées : le premier règlement de la table V<sup>264</sup> aborde la *probatio* (U. **upetu** « choisis ! ») ; le rituel de nouvel an détaille une *pompa* menée par la « Voie Coutumière » (**via mersuva**)<sup>265</sup> et la *lustratio* en évoque une autre par la « Voie Augurale » (**vea aviekla**)<sup>266</sup> ; des usages de liquides sacrés (**puni** et **vinu**) évoquent les libations de la *praefatio*, et nous avons que vu que l'offrande de la *mefa* semble guidée par des intentions similaires, quoique à une échelle différente<sup>267</sup> ; les instructions **d'ampentu** et **purtuvitu** correspondent quant à elles

---

262) MALAMOUD 2005 : 36-38.

263) *Taittirīya-Āraṇyaka* V,2, cité par MALAMOUD 2005 : 36-37.

264) *TI* Va1-13.

265) *TI* III,11-13.

266) *TI* Ib14.

267) *Cf.* §6.3.2. pp.257 *sqq.*

respectivement à l'*immolatio* et à la *porrectio*<sup>268</sup>. Pour autant, trouver des points de comparaison structurelle n'indique pas obligatoirement une équivalence absolue. Le schéma général d'organisation du sacrifice est largement partagé entre Rome et Gubbio, mais cela ne nous dit rien des limites exactes entre les différentes étapes, de leur contenu gestuel (et textuel) précis, et des significations théologiques dont elles sont revêtues. Le sacrifice ombrien obéit également à ses propres logiques, qui mobilisent certes les mêmes éléments qu'à Rome, mais ne sont pas strictement superposables. Ainsi, l'offrande de la *uestisia*, qui accompagne l'invocation préliminaire du début de la prière, est un moment rituel bien à part qui n'a pas de strict équivalent dans le rituel romain. Nous l'analysons pour notre part comme un second dispositif d'efficacité rituelle, mais cette fois à l'échelle de chaque sacrifice, et non pas de tout le complexe rituel.

### **b/ La *uestisia* et son usage au début des prières sacrificielles**

Pour le montrer, il convient de rappeler d'abord les données dont nous disposons sur la *uestisia/vestiçia*. Ce lexème est un substantif f. en *-a-* assez fréquent dans les Tables de Gubbio, et sans parallèle latin évident. On connaît également un verbe *uesticatu/vestikatu* qui lui est apparenté, sans en être immédiatement dérivé : il s'agit d'un thème d'*inflectum* *\*westik-ā-* formé sur le même radical *\*westik-* que le substantif *\*westik-ya-* > *uestisia*, même sans le suffixe en yod. Le rapport dérivationnel entre les deux formes n'est ainsi qu'au second degré : leur lien sémantique n'est donc pas évident et devra être reconstitué d'après l'étude combinatoire des contextes. Concernant le sens du

---

268) Sur les rapports entre U. *ampentu* et L. *immolatio*, cf. DUPRAZ 2015.

substantif *uestisia*, le fait que ce lexème soit l'objet du verbe **fiktu**<sup>269</sup> (« façonner », // L. *finco*) interdit d'y voir un nom de la « libation »<sup>270</sup>. Aussi est-il largement admis aujourd'hui qu'il s'agit d'un gâteau rituel. Mais contrairement à la *mefa spefa*, dont nous avons longuement parlé, la *uestisia* ne fait pas partie des **arvia** que l'on peut « ajouter » (**aŕveitu**) aux « parties coupées » (*prosesetir*) de la viande sacrificielle. Elle n'est jamais non plus une offrande à elle seule (comme l'est la *mefa* dans le cas particulier du sacrifice-support) : aucune prière ne la nomme dans la phrase nominale d'énoncé des offrandes. Elle fait pourtant l'objet d'un partage entre les hommes et les dieux<sup>271</sup>. Ses usages (et la signification théologique qu'ils revêtent) sont donc différents de ceux des autres gâteaux rituels que nous connaissons. Nous devons les restituer.

Il semble d'abord que la *uestisia* soit systématiquement utilisée au début de la prière sacrificielle, en accompagnement de l'invocation préliminaire, mais les modalités de mise en texte diffèrent d'un sacrifice à l'autre, si bien que le rapport entre les gestes rituels et les parties de la prière doit être restauré par la synthèse :

- **Sacrifice-support à Fisius (annexe 3,4)** : l'invocation préliminaire est explicitement prononcée avec une *uestisia*, puis semble-t-il répétée avec le liquide *poni*. Le reste de la prière est dit avec la *mefa* (qui constitue l'offrande principale)
- **Opérations complémentaires à Prestota Serfia (annexe 3,7-10)** : la prière (sur les vases noirs et blancs) ne comprend pas d'invocation préliminaire. En revanche, elle est précédée de l'instruction *uesticatu* (absente ailleurs).

---

269) TI Ia27-28 : **suŕum** : **persuntru** / **fetu** : **esmik** : **vestiçam** : **preve** : **fiktu** – « Sacrifice un **persuntru** de porc, façonne-lui une *uestisia* à part ». La version longue de ce passage (VIb24-25) précise davantage l'usage qui est fait de cette *uestisia*, mais pas sa préparation.

270) SANDOZ 1979 et LACAM 2010 : 251-256, *pace* POULTNEY 1959 : 254 et PROSDOCIMI 1978.

271) TI VIb16-17 : *eno . scalseto . uetislar . erus . conegos / dirstu* – « Ensuite à genoux qu'il distribue depuis une coupe l'*erus* de la *uestisia* ».

- **Opérations complémentaires à Tefer (annexe 3,5)** : l'invocation préliminaire et la prière à proprement parler sont consignées dans un seul bloc textuel. Il est dit que l'officiant doit tenir un vase dans sa main gauche « jusqu'à ce qu'il ait fait usage de la *uestisia* »<sup>272</sup>
- **Autres prières sacrificielles (annexes 3,1-3)** : l'invocation préliminaire et la prière à proprement parler sont consignées en un seul bloc textuel. Il n'y a aucune mention préalable de *uestisia* ou *uesticatu*.
- **Prières pré-sacrificielles (annexes 3,6 et 3,11)** : pas d'invocation préliminaire, et pas de mention de *uestisia* ou *uesticatu*.

La prière à Fisius est la seule à séparer explicitement le texte prononcé avec la *uestisia* du texte prononcé avec la *mefa*, mais cette division vaut visiblement pour les autres prières. Ainsi, quand les rédacteurs des complexes prières à Prestota Serfia omettent l'invocation préliminaire, ils compensent ce manque en ajoutant l'instruction *uesticatu* (fait courant après une prière, mais pas avant !). Il semble donc que le verbe *uesticatu* résume en 3,7 et 3,9 toute la séquence [*eso . persnimu . uestisia* + texte de l'invocation préliminaire] de 3,4. On pourrait probablement traduire *uesticatu* par « fais l'invocation avec la *uestisia* »<sup>273</sup>. Mais de quel geste impliquant la *uestisia* s'accompagne exactement cette invocation préliminaire ? C'est cette fois la prière à Tefer qui nous apporte quelques éléments manquants : l'officiant tient d'abord un vase dans sa main gauche pendant un temps donné qui correspond vraisemblablement à l'invocation préliminaire ; tout du long de celle-ci, ou

---

272) TI VIb24-25 : *capirse . perso . osatu . eam . mani / nertru . tenu . arnipo . uestisia . uesticos . capirso . subotu* – « qu'il fasse un *perso* pour le vase ; qu'il le tienne dans sa main gauche jusqu'à avoir fait usage de la *uestisia*, puis qu'il le laisse »

273) Pace LACAM 2010 (pp.257-263) qui tient à distinguer sémantiquement l'acte *uesticatu* mentionné après la prière (et qu'il comprend comme « faire une libation ») de l'usage de la *uestisia* avant la prière (qu'il identifie bien, à la suite de SANDOZ 1979, comme un gâteau rituel). De là des contorsions pour expliquer le nom du gâteau par celui de la libation et/ou par celui de la déesse Vesta (suivant une intuition de POULTNEY 1959 : 254). Pourtant, les instructions des OC à Prestota Serfia révèlent que l'instruction *uesticatu* peut également être donnée avant la prière (TI VIIa8 & 24) là où l'on a habituellement (pour les OC à Fisius et Tefer) le substantif *uestisia*. Si les deux termes peuvent être employés dans le même contexte, il est probable que *uesticatu* veuille tout simplement dire « qu'il fasse usage d'une *uestisia* », conformément aux conclusions de SANDOZ 1979.

bien à la fin seulement, il a donc la *uestisia* dans sa main droite. Peut-être alors la plonge-t-il dans le vase, d'où elle sera ressortie plus tard pour être offerte<sup>274</sup> ; peut-être est-elle simplement solennellement exhibée, sans que le vase n'intervienne<sup>275</sup>. Cela n'est pas clair. Avant les prières à Jupiter, l'usage de la *uestisia* n'est mentionné ni sous forme substantivale ni sous forme verbale, mais le texte de l'invocation est bien présent : l'exemple des prières à Fisius, Tefer et Prestota suggère qu'elle se faisait donc bien avec une *uestisia*. En revanche, les prières pré-sacrificielles sont par nature incomplètes<sup>276</sup> : elles ne comportent ni invocation préliminaire, ni référence à la *uestisia*, nouvelle preuve, par la négative cette fois, que les deux sont étroitement liées sur le plan théologique.

### **c/ L'usage de la *uestisia* à la fin des prières sacrificielles non-piaculaires**

À la fin du sacrifice, l'opération *uesticatu* n'est en revanche pas systématique : elle n'intervient que lorsque l'offrande n'est pas qualifiée de *pihaclu* et que, du même coup, la prière ne comprend pas de requête en *pihatu*. Cette distribution coïncide toujours avec la présence d'un troisième trait saillant : le dédoublement de l'invocation finale de la prière avec mention de la confiance dans le dieu ([DIEU<sup>gén.</sup> *frite*]) ou dans sa bonté ([DIEU<sup>gén.</sup> *foner frite*]). Ces données peuvent être ainsi résumées<sup>277</sup> :

---

274) Des passages parallèles indiquent en effet que la *uestisia* et la *mefa* sont sacrifiées *scalsie* « dans une coupe » (VIb5 ; VIIa37) et distribuées aux hommes et aux dieux *scalseto* « à partir d'une coupe » (IV,15;18;20 et VIb16). Sur ce geste et sa portée symbolique, équivalent symbolique de la mise à mort, cf. WEISS 2010 : 414. Cependant, il est difficile d'admettre que *scalsie* et *capirse* aient le même résultat.

275) Les instructions de la *praefatio* latine (5,25-26 = CAT. Agr. 134) usent du verbe *obmouere* pour les gâteaux rituels. Quel que soit exactement le geste ainsi dénoté, peut-être est-il le même que celui accompli à Gubbio avec la *uestisia* ?

276) Cf. §6.1.2.(d) pp.214 sqq.

	<b>Prières expiatoires</b> - sacrifice à Jupiter (3,1-3) - OC à Tefer Jovius (3,5)	<b>Prières non expiatoires</b> - OC à Fisius Sancius (3,4) - OC à Prestota Serfia (3,7-10) <sup>278</sup>
L'invocation préliminaire se fait avec usage d'une <i>uestisia</i>	OUI	OUI
L'invocation préliminaire mentionne la confiance ( <i>arsier frite</i> )	OUI	oui ? (invocation préliminaire non-consignée)
L'offrande est qualifiée de <i>pihaclu</i>	OUI	NON
L'invocation conclusive mentionne la confiance (DIEU <sup>gén.</sup> + <i>frite</i> )	NON	OUI
La prière est suivie de l'instruction <i>uesticatu</i>	NON	OUI

On refait donc parfois usage d'une *uestisia* à la fin de la prière. Ce second usage du gâteau est, contrairement au premier, toujours résumé dans le verbe *uesticatu*. Le texte, linéaire par nature, place cette instruction après la citation de l'invocation finale, mais il est fort probable en réalité que les deux choses aient été simultanées : on fait (parfois) usage de la *uestisia* au cours de l'invocation finale de même qu'on le fait au cours de l'invocation préliminaire. Il est malaisé de savoir en quoi consiste ce second usage du gâteau : s'agit-il du même gâteau que celui employé lors de l'invocation préliminaire ? Le seul

277) Nous devons la mise en lumière et l'analyse de cette distribution à DUPRAZ 2020a : 61-69. Plus globalement, notre interprétation de la *uestisia* découle de cette monographie et du séminaire donné par l'auteur à l'EPHE en 2017-2018.

278) Seules les prières longues figurent dans ce tableau. Les deux prières pré-sacrificielles (annexe 3,6 et 3,11), qui ne comportent ni énoncé d'offrandes ni invocation, ne sont pas concernées par les critères de répartition évoqués ici.



passage à partir duquel nous puissions faire des déductions se situe à la fin du sacrifice pour Fisius :

**TI VIb16-17 :**

*eno . scalseto . uestislar . erus . conegos / dirstu*

Qu'il distribue à genoux l'*erus* de la *uestisia* depuis la coupe.

Visiblement, alors même qu'il vient d'y avoir un deuxième usage du gâteau, *uestisia* est ici au génitif singulier. Il est donc probable qu'un seul exemplaire de la pâtisserie entre en jeu dans le sacrifice, et que l'instruction *uesticatu* accompagnant l'invocation finale renvoie à une opération menée sur la même *uestisia* qu'au début, sortie du vase pour l'occasion. Elle doit cependant y être aussitôt replacée, puisque la distribution se fait ensuite *scalseto* « à partir de la coupe ».

La distribution que nous avons relevée interdit cependant – et c'est là le point nodal de notre raisonnement – de poser une équivalence stricte entre la *uestisia* et l'invocation (*subocau*). En effet, la *uestisia* n'est mobilisée que pour certaines invocations finales, quand le sacrifice n'est pas expiatoire. Une *uestisia* ne sert donc pas à invoquer. Elle sert à quelque chose de plus spécifique qui a lieu au moment de la plupart des invocations, mais à quoi ? La réponse tient en un mot : *frite*. À chaque fois que la « confiance » est évoquée (c'est-à-dire dans toutes les invocations préliminaires et dans certaines invocations finales), il y a usage d'une *uestisia*, suivie de sa disparition dans une coupe (si notre interprétation gestuelle est la bonne). Il s'agirait là, encore une fois, d'une offrande annexe qui vise à s'assurer que l'on peut avoir confiance dans le rituel, et rend ainsi possible les requêtes contenues dans la prière.

#### **d/ Une expression de la confiance dans le choix du dieu et dans l'obtention de sa faveur ?**

De quelle « confiance » est-il exactement question ? Il nous faut pour mieux le cerner revenir aux formules exactes utilisées par les invocations :

- **invocations préliminaires** : [*tiom subocau suboco* DIEU<sup>-acc.</sup>] puis [*arsie tiom subocau suboco* DIEU<sup>-acc.</sup>] puis [*arsier . frite . tiom . subocau suboco* DIEU<sup>-acc.</sup>]
- **invocations finales des prières non expiatoires** :
  - soit [DIEU<sup>-voc.</sup> *tiom subocau*] puis [DIEU<sup>-gén.</sup> *frite tiom subocau*]
  - soit [DIEU<sup>-voc.</sup> *tiom subocau*] puis [DIEU<sup>-gén.</sup> *foner frite tiom subocau*]

Ces invocations, si notre hypothèse est juste, sont l'une et l'autre prononcées avec une *uestisia* à la main. Pour autant elles ne sont pas strictement parallèles, et leurs rédacteurs ont tout fait pour nous le signaler : le nombre d'itérations du verbe *subocau* n'est pas le même (3 puis 2), l'ordre théonyme/verbe est inversé, et le cas du théonyme n'est pas le même. Pareille variation stylistique sur un même motif formulaire n'est jamais anodine dans les Tables et traduit généralement un changement pragmatique<sup>279</sup>.

L'interprétation faite par Michael Weiss de ces séquences rend justice au statut des invocations préliminaires : « they are not exactly simple invocations but naming events »<sup>280</sup>. Le fait que les théonymes y figurent à l'accusatif en fait presque à coup sûr des prédicats de l'action *subocau*, ce qui donne du poids à l'idée que *suboco* est un accusatif de sens passif ; d'où la traduction « je t'invoque, invoqué en tant que X ». L'enjeu de cette première invocation, prononcé avec le premier usage de la *uestisia*, est de manifester la confiance dans le choix du dieu auquel on s'adresse et dans la correction des formes de cette adresse<sup>281</sup>. Cette précaution, qui conditionne l'efficacité du rituel, est tout

---

279) Il en va ainsi pour le jeu entre *fos sei pacer sei* et *futu fons pacer*, cf. §6.2.3. pp.245 sqq.

280) WEISS 2010 : 291.

281) Il s'agit là du choix du dieu et de la dénomination mise en œuvre, et non pas du choix de son « avatar », notion védique difficilement adaptable dans le monde italique, *pace* WEISS 2010 (p.291). Cf. DUPRAZ 2020a : 25.

sauf une précaution rhétorique : la question du bon choix de la divinité hante littéralement la religiosité antique, qui se réserve à ce titre la possibilité de s'adresser à des dieux inconnus. Il a par ailleurs été remarqué que la question « à quel dieu dois-je sacrifier ? » (τίνι θεῶν θύειν) est l'une de celles les plus fréquemment posée à l'oracle de Delphes<sup>282</sup>. Aussi comprenons-nous [*arsier . frite . tiom . subocau suboco* DIEU<sup>-acc.</sup>] comme « confiant dans le fait que tu es rituellement correct, je t'invoque, invoqué en tant que X ».

L'invocation finale des prières non-expiatoires a une visée pragmatique différente, que ne semble pas relever Michael Weiss. À la fin de la prière en effet, le dieu a déjà été choisi, nommé, prié et gratifié d'une offrande, c'est pourquoi son identité, acquise, est cette fois exprimée au vocatif : elle n'est pas un prédicat de l'action *subocau*, qui fait du même coup l'économie de son accusatif *suboco* « invoqué en tant que », lequel n'a plus sa place. Il nous semble donc que cette différence de visée entre les deux invocations interdit de comprendre *frite* comme « sous la forme de »<sup>283</sup> : le choix de la divinité n'est plus l'enjeu de l'invocation. Nous faisons donc le choix de conserver l'interprétation classique de *frite* comme « en confiance dans ». À nouveau, l'invocation est le lieu où s'exprime une certaine « confiance » accompagnant le rituel. Seulement, il ne s'agit plus de la confiance dans le juste choix du destinataire de l'offrande, mais de la confiance dans sa « bienveillance », comme le dit explicitement l'invocation finale des prières à Prestota Serfia : *prestotar . serfiar . serfer . martier . foner . frite . tiom . subocauu*<sup>284</sup> – « confiant dans Prestota Serfia de Serfus Martius [étant] bienveillante ». Ce n'est pas par hasard que l'adjectif ici employé fait un écho direct à la formule prospective

---

282) VERSNEL 1981 : 5.

283) WEISS 2010 : 292. L'auteur accepte ainsi la correspondance étymologique de U. *frite* avec L. *frētus*, (*d<sup>h</sup>r-eh<sub>1</sub>-to-*, participe passif d'un dérivé statif de PIE. \**d<sup>h</sup>er-* « tenir bon, soutenir »), mais réfute leur proximité sémantique : il refuse ainsi le sens « en confiance » au profit de « sous la forme de ».

284) TI VIIa19 ; 23 ; 33-34 ; 36.

*fons sei pacer sei* des invocations préliminaires, et à la clause performative *futu fons pacer* des prières à proprement parler. Les invocations finales où figure la formule en *frite* manifestent la confiance dans la réussite de la propitiation. Il est à peu près certain que l'invocation finale à Fisius exprime la même idée sous une forme plus allusive : *fisouie . frite . tiom . subocau*<sup>285</sup> dénote la confiance non plus dans le choix du dieu mais dans son action, dans sa réponse effective à la prière, même si la qualité de *foner* n'est pas ici exprimée (peut-être par erreur). On voit donc se dessiner, dans la structure même de la prière (du moins de la prière non-expiatoire), une évolution ternaire mettant en jeu la bienveillance divine et la confiance humaine :

- **invocation préliminaire (prospective)** : expression de la confiance humaine dans le choix et la dénomination du dieu (*arsier frite*) ; annonce de la bienveillance divine à venir (*fons sei pacer sei*).
- **clause (centrale)** : obtention effective de la bienveillance divine (*futu fons pacer pase tua*).
- **invocation finale (rétrospective)** : expression de la confiance humaine dans la bienveillance divine ainsi obtenue (*foner frite*).

Une question demeure : pourquoi ce schéma ternaire est-il brisé dans les prières expiatoires (celles à Jupiter et celle à Tefer), qui se gardent de mentionner la confiance dans l'obtention de l'approbation divine ? On peut hasarder une interprétation : ces prières – c'est-à-dire toutes celles du *piaculum* à l'exception de celle à Fisius et probablement de celles (non-consignées) à Mars Hodus et Hondus Serfius<sup>286</sup> – sont les seules à mentionner des torts faits à la divinité et à placer l'orant dans une attitude de coupable prudence. Gageons que, du point de vue de la psychologie religieuse à l'œuvre dans l'opération sacrificielle, le *piaculum* portait une charge d'inquiétude plus prononcée que la *lustratio* ou les autres rituels ombriens. Il importe en tout cas de relever une

---

285) *TI VIb15*.

286) Comme on l'a déjà mentionné, les deux sacrifices finaux du *piaculum* sont accomplis pour le *poplo* et non pour l'*ocar*, ce qui suggère une certaine hétérogénéité fonctionnelle par rapport aux sacrifices expiatoires accomplis devant et derrière les portes de la cité.

fois encore que la *pax*, que nous comprenons comme « approbation » des requêtes formulées, et expression de la nature « bienveillante » (*fos*) de la divinité, n'est pas en soi un terme signifiant la rémission des fautes humaines. C'est seulement dans un contexte particulier, celui du *piaculum*, que l'orant est en position de coupable, et qu'à ce titre, l'approbation lui paraît alors plus difficilement accessible.

De même que l'offrande de la *mefa* lors du sacrifice complémentaire à Fisius, mais à une autre échelle, l'usage de la *uestisia*, mentionné avant et (parfois) après les opérations sacrificielles, offre des parallèles fonctionnels avec la *praefatio* latine. Comme elle, elle est une sorte de dispositif rituel hétérogène au sacrifice animal à proprement parler, mais garant de son efficacité. Comme elle également, elle peut être répétée avant et après l'*immolatio*, qu'elle encadre<sup>287</sup> – et même avant et après la *porrectio*. Contrairement à elle en revanche, elle n'est pas adressée à une divinité tierce, cet aspect de la *praefatio* latine étant plutôt à chercher du côté de l'offrande de la *mefa* à Fisius. Enfin, la réitération de l'invocation préliminaire avec de la *poni*, au début de la prière à Fisius, plaide pour une symétrie entre cette séquence d'offrande solide/liquide ombrienne (*uestisia* puis *poni*) et celle de la *praefatio* chez Caton (*fertum* et *uinum*). Cet usage de la *poni* est cependant isolé, et rien ne prouve que la totalité des invocations préliminaires soient en réalité répétées une seconde fois avec un liquide sacré. Sur ce point donc, nous suspendons notre jugement. Quoiqu'il en soit, force est de constater que les sacrifices ombriens et latins ne sont pas strictement superposables : ils opèrent à partir des mêmes concepts, répondent aux mêmes préoccupations, mais redistribuent leurs éléments constitutifs selon des théologies implicitement différentes.

---

287) Cf. annexe 5,25-26 = CAT. Agr. 134 : l'offrande de *uinum* et de *fertum* à Jupiter et Janus y est répétée avant et après l'*immolatio* de la truie.

## 6.4. Appendice : ocrer pehaner paca (TI VIa19-20)

Des trois lexèmes ombriens apparentés à L. *pax*, *paca* est le seul à ne pas avoir de portée religieuse. Il s'agit visiblement d'une simple postposition (+ gén.) exprimant le but, qui se prête difficilement à l'étude que nous menons sur l'expression de la bienveillance divine. C'est en outre un hapax, qui intervient uniquement après la prise d'auspice du *piaculum*, avant les sacrifices devant et derrière les portes.

**3,12 = TI VIa19-21 :**

*uasor . uerisco . treblanir . porsī . ocrer<sup>(20)</sup> pehaner . paca . ostensendi . eo . iso . ostendu . pusi . pir . pureto . cehefi . dia . surur . uerisco . tesenocir . surur<sup>(21)</sup> uerisco . uehieir*

Les vases qui seront présentés à la Porte Trebulana *ocrer pihaner paca*, qu'il les présente de sorte que le feu *dia* [puisse?] être *cehefi* [allumé?] à partir du feu ; de même à la Porte Tesenaca, de même à la Porte Veia.<sup>288</sup>

Dans la séquence *ocrer pehaner paca*, le verbe *pihaner* est un gérondif au génitif (// L. *piandi*)<sup>289</sup> : *ocrer pehaner* est donc à comprendre « de la purification de la ville » (// L. *urbis piandae*), et désigne le rituel de *piaculum*. La postposition *paca* ne peut donc pas indiquer autre chose que le but, à savoir « en vue de la purification de la ville » (L. *urbis piandae causa, urbis piandae gratia*)<sup>290</sup>.

### 288) Notes de traduction :

- *porsī* <\**k<sup>w</sup>od-ī* ou \**k<sup>w</sup>os-dī* : pronom relatif indéclinable . Cf. *WOU* p.592.

- *ostensendi* < \**ostendesenter* : indicatif futur passif de *ostendu* / *ustentu* « présente ». Cf. BUCK 1928 [1904] : 169.

- *cehefi dia* : le premier mot est l'infinitif passif d'un verbe d'étymologie et de sens obscurs (cf. *WOU* pp.380-381). Le second est le subjonctif d'un verbe modal de sens inconnu (*WOU* pp.173-174 propose « man kann »). L'ensemble de la séquence se traduirait donc approximativement : « qu'il les présente [=les vases] de sorte qu'il soit possible que le feu *cehefi* [soit allumé?] à partir du feu »

289) Cf. BUCK 1928 [1904] : 181.

290) Il importe en outre de remarquer que *paca* est facultatif dans la syntaxe. Dans d'autres contextes tout à fait similaires, la postposition est absente, le gérondif au génitif suffisant visiblement à exprimer la valeur finale du complément circonstanciel. Ainsi en TI VIa8 : *uerfale . pufe . arsfertur . trebeit . ocrer . peihaner . erse stahmito eso tuderato est* (« Le *templum* où l'*adfertor* se tient en vue de la purification de la ville, une fois établi, est ainsi délimité : (...) ») ; et TI VIb48 : *sururo . stiplatu . pusi . ocrer . pihaner* (« Qu'il stipule de la

Cette analyse synchronique fait consensus<sup>291</sup>. Elle n'a en soit pas grand intérêt pour notre étude : U. *paca* n'appartient pas au lexique de la bienveillance divine. On peut en revanche réfléchir en terme de diachronie : comment un lexème \**pāk-ā-* relié étymologiquement à la notion d'« accord » (en particulier divin) a-t-il pu se fossiliser en une postposition (abl. \**pākād*) à valeur finale ? Robert Von Planta proposait une évolution sémantique à partir de l'idée de « contrat » (« Vertrag ») : \**pākād* aurait signifié « mit dem Pakte, mit der (Vertrags-)Bestimmung dass... »<sup>292</sup>, d'où « dans le but de ». Cependant, il peut sembler arbitraire de partir d'un sens qui est certes celui de L. *pactum* (« le contrat ») mais n'est pas attesté avec certitude en sabellique pour \**pāk-* et ses dérivés<sup>293</sup>. Et même en admettant ce sens de « contrat » pour \**pākā-*, les ressorts de l'évolution sémantique avancée sont tout sauf évidents. La proposition de Jürgen Untermann part quant à elle du sens d'« accord » (« aufgrund der Abmachung »), ce qui semble moins coûteux ; mais l'évolution qu'il propose n'est guère plus claire, et mène à l'expression la cause (« wegen »)<sup>294</sup>, ce qui nous semble être impropre à décrire le sens synchronique de *paca* : le complément circonstanciel *ocrer pihaner paca* ne peut avoir de valeur que finale, en tout cas pas causale.

---

même manière qu'en vue de la purification de la ville »). Notons que cette valeur circonstancielle du génitif seul se retrouve en osque dans la formule *brateis datas* «[en raison] d'une faveur accordée » : selon RIX 2000, il pourrait s'agir d'une ellipse de \**bratom brateis datas* (p.222).

291) BUCK 1928 [1904] : 211 ; VON PLANTA 1973 [1897] : II,457 ; POULTNEY 1959 :148-149, 236, etc. Pace DEVOTO 1962 qui traduisait *paca* par L. *rite* (p.174) c'est à dire « conformément au rite ».

292) VON PLANTA 1973 [1897] : II,457.

293) D'après VIANO 1953 (p.173), O. *prupukid* sur le cippe d'Abella (CRAWFORD ABELLA 1), communément reconstruit \**prō-pak-yom* (cf. WOU p.587), prouverait que \**pak-* en osque a connu le même développement sémantique qu'en latin vers le sens de « traité » entre deux parties (L. *pactum*). Mais rien n'est moins sûr. Le sens de *prupukid* est obscur et CRAWFORD 2011 (p.890) renonce à traduire ce mot.

294) WOU p.508.

Trois points cruciaux n'ont pas été, selon nous, suffisamment pris en compte dans la mise en parallèle de U. *paca* avec L. *grātiā* et *causā*. Premièrement, les deux tournures ne se valent pas en latin. Le tour Gén. +*grātiā* a une valeur presque exclusivement finale, et très rarement (et secondairement) causale. Inversement, le tour [Gén.+*causā*] est largement causal, et ponctuellement final<sup>295</sup>. Il existe donc des zones de recoupement, mais c'est *a priori*, du point de vue de synchronique, davantage de *grātiā* que de *causā* que l'on doit rapprocher U. *paca*. Deuxièmement, ce n'est pas seulement dans leurs usages prépositionnels que L. *grātiā* et U. *paca* peuvent être rapprochés : les familles lexicales dans lesquelles ils s'inscrivent (d'une part L. *grātia*, *grātēs*, *grātulāri*, O. *brateis*<sup>296</sup> ; d'autre part U. *pase*, Mrr. *pacris*, L. *pāx*, etc.) renvoient toutes deux à l'idée de « faveur », et présentent toutes deux des spécialisations religieuses. Autrement dit : ce n'est pas seulement par le terme de leur évolution sémantique (un postposition à valeur finale) que les deux lexèmes doivent être rapprochés, mais également par son point de départ. Troisièmement, même lorsque leurs usages se recoupent, la postposition *grātiā* reflète en latin un plus haut niveau de langue que *causā*<sup>297</sup> : cette dignité particulière du lexème rappelle également celle de termes religieux comme les dérivés de \**pāk-*. Il découle de tout cela que notre meilleure chance de comprendre l'évolution sémantique ayant conduit au tour U. [gén.+*paca*] est de comprendre celle ayant conduit au tour L. [gén.+*grātiā*].

295) MOUSSY 1966 : 309-310.

296) O. *brateis* (gén.) < PIt. \**g<sup>w</sup>rā-t-* (RIX 2000 : 208-210) < PIE \**g<sup>w</sup>ṛh<sub>2</sub>-t-* Le formulaire votif O. *brateis datas* peut être traduit « wegen einer gewährten Gunst » (RIX 2000 : 220), c'est-à-dire « en raison d'une faveur accordée ». Il occupe structurellement la place de L(*ibens*) M(*ereto*) dans l'épigraphie votive latine, indiquant que le don est fait de bon gré en paiement des faveurs divines. Par son sens et par sa construction (objet du verbe « donner »), *brateis* traduit L. *uenia* davantage que son correspondant étymologique L. *grātēs*. Selon nous, O. *brateis* et L. *uenia* désignent les bienfaits concrets qui résultent de l'approbation (PIt. \**pāk-*) des dieux.

297) COLLART 1967.



En latin, le substantif *grātia* présente très anciennement le sens de « faveur » ou de « bienveillance » (parfois venant des dieux) à côté de celui de « reconnaissance » (notamment en direction des dieux)<sup>298</sup>. Certains de ses emplois sont ainsi proches de ceux de *uenia*<sup>299</sup> (terme lui-même étroitement associé à *pāx* comme nous avons eu l'occasion de le remarquer). Or c'est probablement de là que vient le tour postpositionnel : gén.+*grātiā* signifie originellement « en faveur de » ou « par bienveillance pour »<sup>300</sup>, avant de se fossiliser avec le sens de « en vue de ». Le glissement de l'un à l'autre est un élargissement ou affaiblissement sémantique assez aisé à imaginer : « en vue de » conserve la dimension prospective contenue dans « en faveur de », mais sans le sème de bienveillance. Pour ce qui est de la chronologie, notons que dans une inscription prénestine du III<sup>e</sup> av. J.-C., on peut trouver un génitif suivi de l'ablatif-instrumental *grātiā* mais avec son sens de « reconnaissance »<sup>301</sup> : le tour postpositionnel n'est donc pas encore totalement figé. C'est probablement dans les décennies qui suivent que *grātiā* devient une véritable postposition mais uniquement avec le sens « en vue de » : elle est largement utilisée par Plaute<sup>302</sup>.

Il est tout à fait probable que U. *paca* ait suivi un chemin similaire. Un substantif PIt. *\*pāk-ā* signifiant la « faveur » (en particulier divine), quasi-synonyme de PIt. *\*g<sup>w</sup>rā-t-* (> O. *brateis*) et de L. *uenia*, aurait pu être dérivé du nom racine *\*pāk-* signifiant « approbation ». Le lien entre les deux, tant sur le plan morphologique que sur le plan sémantique, ne pose aucun problème. De

---

298) MOUSSY 1966 : 293 *sqq.* Cette dualité de sens est déjà un trait de PIt. *\*g<sup>w</sup>rā-t-* d'après RIX 2000 : 218-220.

299) MOUSSY 1966 : 299-300.

300) MOUSSY 1966 : 308-309.

301) *CIL* I<sup>2</sup>,60 : *Orceuia. Numeri / nationu . cratia / Fortuna . Diouo . fileia / primogenia / donom . dedi.* – « Orcevia, [épouse] de Numerius, en reconnaissance d'une naissance, a fait ce don à Fortuna, fille année de Jupiter. »

302) MOUSSY 1966 : 303.

là, en ombrien, des tournures Gén.+*pākād* se seraient peu à peu figées et affaiblies sémantiquement, passant de « en faveur de » à « en vue de ». En réalité, étant donné que nous avons affaire à un hapax, le sens exact de ce tour postpositionnel et son degré de lexicalisation sont impossibles à déterminer : le sens de « faveur divine » était-il encore sensible en ombrien au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère ? Ce point est impossible à trancher. Il nous semble en tout cas que la forme U. *paca* gagne à être expliquée en lien avec les familles lexicales de la « bienveillance » et de « faveur », et parallèlement à L. *grātiā*, plutôt qu'en faisant appel à la notion de « contrat ».

## 6.5. Synthèse des données ombriennes

Contrairement aux données osques qui seront étudiées par la suite, les Tables de Gubbio constituent un corpus cohérent sur lequel on peut élaborer et tester des hypothèses d'ensemble. La religiosité qui s'y exprime, faite de gestes et de paroles froidement répétitives au premier abord, repose en fait sur une théologie raffinée, à la fois proche et distincte de celle qui sous-tend le rituel romain. L'étude de quelques catégories de cette théologie implicite, telles que l'« approbation » (*pase*), la « bienveillance » (*fos*, *pacer*) et la « confiance » (le dieu Fisius, *frite*), met en lumière des aspects rarement développés du ritualisme ombrien, que nous essayons de résumer dans les lignes qui suivent. L'enjeu est en somme de répondre à la question suivante : comment celui qui officie et prie s'assure-t-il d'obtenir ce qu'il demande ? Les manuels de religions romaines écrivent traditionnellement que la nature contractualiste des pratiques sacrificielles engage en quelque sorte mécaniquement la divinité en retour : *do ut des*, dit-on. Cela est probablement vrai, à Rome comme à Gubbio, mais demande des précisions. Car les prières ombriennes manifestent, par leur

vocabulaire et leur structure, une sorte d'obsession pour une question sous-jacente, que l'on pourrait ainsi formuler : « que faut-il faire pour que tu donnes effectivement quand je donne ? ». C'est ainsi tout un appareillage conceptuel, gestuel et langagier qui se déploie au fil du sacrifice pour en assurer l'efficacité.

L'enjeu central d'une prière est de formuler des requêtes, lesquelles sont exprimées par des impératifs II (*pihatu, saluo seritu, ditu, tursitu tremitu etc., ahauendu/preuendu*). L'acte de prière repose ainsi sur le pouvoir performatif du langage rituel, traduit par ce mode grammatical bien particulier qui est aussi celui de la *lex*<sup>303</sup>. En un sens, les choses pourraient s'arrêter ici : l'orant formule son souhait dans les formes appropriées, et l'offrande qui l'accompagne amène la divinité à réagir positivement. Mais les prêtres ombriens ajoutent en quelque sorte un second niveau de précaution, que traduit *pase* et son dérivé *pacere* : on demande non seulement des bienfaits singuliers mais encore le bienfait supérieur qui est d'accorder ces bienfaits singuliers. La clause *futu fons pacere pase tua*, concluant chaque moitié de prière, peut ainsi être qualifiée de méta-requête médiatisant le succès de celles qui précèdent. Dans cette formule, le caractère bienveillant de la divinité (*fons*) s'exprime concrètement par sa propension à approuver les requêtes (*pacere*)<sup>304</sup>. Ces deux quasi-synonymes sont centraux la prière : ils interviennent d'abord dans l'invocation sous une forme prospective (*fons sei pacere sei*) puis sont repris dans la clause avec une intention performative (*futu fons pacere*) ; dans certaines prières, *pacere* revient de manière rétrospective dans l'invocation finale pour manifester la confiance de l'orant dans la réussite du rituel accompli.

L'obsession ombrienne pour le bon fonctionnement rituel ne s'arrête pas là. Pour que la divinité accède à la méta-requête d'approbation des requêtes principales, encore faut-il s'assurer qu'elle soit bien choisie et bien nommée.

---

303) MAGDELAIN 1978 : 23-54.

304) Cf. §6.2.2. pp.237 sqq.

C'est à cette nécessité, centrale pour la religiosité antique, que répond l'usage de la *uestisia* dans l'invocation préliminaire : tout en présentant ce gâteau rituel, on invoque une divinité « invoquée comme » (*suboco*) tel ou tel théonyme et on manifeste la confiance dans la justesse de ce choix (*arsier frite*). Une *uestisia* (probablement la même) intervient parfois à l'issue de la prière en accompagnement d'une invocation finale. Celle-ci mentionne à nouveau la confiance de l'orant, non plus dans le choix de la divinité, mais dans le fait que le rituel que l'approbation des requêtes a bel et bien été obtenue : la divinité s'est montrée *pacer*. Ces marques de confiance, avec leurs paroles et leurs gestes spécifiques, encadrent les étapes proprement sacrificielles (*immolatio*, *porrectio*) et sont comparable par certains aspects à la *praefatio* latine : un dispositif au sein du sacrifice qui contribue à assurer son succès.

Tout cela repose encore sur un quatrième niveau de précaution : il faut que les catégories religieuses mobilisées par le complexe rituel (la prise d'auspice, le vœu, le sacrifice) soient valables, sans quoi l'ensemble des gestes et des paroles accomplies est sans fondement. Ainsi offre-t-on, aussi bien dans le *piaculum* que dans la *lustratio* (et peut-être, sous une forme différente, dans le rituel de nouvel an), ce que nous avons appelé un « sacrifice-support » qui prend en charge d'autres aspects de la *praefatio* latine : il fait appel, via une offrande spécifique, à une divinité tierce chargée de rendre possible l'acte rituel tout entier. Ce sacrifice bien particulier repose peut-être sur un système d'analogie *similia similibus* (il servirait de support à l'ensemble du rituel de même que son offrande propre, la *mefa*, sert dans d'autres sacrifices de support aux parties coupées). La prière qui l'accompagne a en tout cas une dimension méta-rituelle indéniable. Le dieu auquel il est préférentiellement adressé, Fisius, est rattaché par son nom même à cette idée de « confiance » (PIE \**b<sup>h</sup>eid<sup>h</sup>*-) dans le rituel.

Au sein du système geste/prière, c'est donc tout un ensemble de précautions rituelles, se conditionnant les unes les autres en cascade, qui entoure le noyau du contractualisme ombrien (constitué par l'offrande sanglante et la requête à l'impératif II). La structure même des prières et du sacrifices, le vocabulaire employé, l'interaction du tout et des parties concourent ensemble à manifester un certain degré de confiance adapté à l'enjeu du rituel. C'est cet ensemble de précautions seulement qui constitue, de manière dynamique et concrète à la fois, la réponse à la question : les dieux de Gubbio étaient-ils bon ?

À toute observation scientifique sa marge d'incertitude : il convient de garder à l'esprit que le système théologique que nous avons prétendu décrire ici, avec la place particulière qu'y tiennent *pase* et *pacere*, repose sur l'étude d'un corpus certes cohérent, mais limité. L'absence de prière consignée dans les rituels des tables II, III et IV constitue par définition un angle mort de notre réflexion, et rien n'assure que les conclusions que nous avons tirées doivent s'étendre à l'ensemble de la religiosité ombrienne. Le contraire est même le plus probable. Les pratiques religieuses antiques, quoique conservatrices, ne sont pas figées : rien n'indique par exemple que la *praefatio* décrite par Caton soit accomplie à l'identique dans tous les rituels latins, à toutes les époques, pour les mêmes bénéficiaires (Jupiter et Janus). À Gubbio comme à Rome la théologie implicite qui sous-tend la structure et le contenu du rituel n'a probablement jamais été de nature monolithique<sup>305</sup>.

---

305) SCHEID 2005 (pp.157-159) montre bien que l'attribution de la *praefatio* à Jupiter et Janus (annexe 5,25-26 = CAT. Agr. 134) est seulement préférentielle, dans le cadre d'une certaine pensée théologique implicite, mais pas exclusive. Dans d'autres cas (5,28 = CAT. Agr. 141 ; mais également dans certains comptes rendus des *fratres Aruales*) elle est anonyme, et probablement adressée à « une pluralité de divinités » (p.159), incluant au moins celles destinataire du sacrifice.

## Chapitre 7 : le témoignage des inscriptions marsees et nord-osques

Le reste du domaine sabellique présente un aspect beaucoup plus hétérogène et morcelé que ne le sont les données des tables de Gubbio. Prétendre reconstituer, à partir d'inscriptions éparses en marsee, marrucinien, pélignien et frentanien, un système théologique cohérent serait exagérément ambitieux. Nous nous bornerons donc à étudier une par une les inscriptions sabelliennes non-eugubines où figure le lexème *pacis*, afin de voir quels nouveaux éclairages peuvent être jetés sur le sens de Plt. *pāk*-s. L'accent sera mis sur le bronze de Rapino (7.1.), document riche en enseignements de manière générale, et pour notre recherche en particulier. Seront ensuite étudiés deux autres textes religieux (7.2.), une inscription frentanienne ambiguë parfois interprétée comme une *sors* divinatoire (7.3.), et deux épitaphes (7.4.). L'anthroponymie osque, qui présente de nombreux gentilices et *praenomina* dérivés d'un thème Plt. *\*pāk*-, sera étudiée en appendice (7.5) avant la conclusion.

### 7.1. CRAWFORD TEATE MARRVCINORVM 2 : le bronze de Rapino

L'étude du bronze de Rapino, menée dans les pages suivantes bien au-delà de ce que réclamait la stricte analyse de la forme *pacis*, prépare une publication à venir sur le sujet. Après une présentation générale de l'objet archéologique et du texte qui y est inscrit (7.1.1.), seront étudiées successivement les formes *agine* (7.1.2.), *assignas* (7.1.3.), *feret*, *ferenter* et *aiatas* (7.1.4.) et enfin *asum* (7.1.5.) en prenant soin à chaque fois d'en faire les

différentes pièces d'une signification et d'un déroulé cohérents pour le rituel entier. De là, nous tâcherons de proposer une interprétation d'ensemble du texte et de ses visées communicationnelles d'une part (7.1.6.), et d'autre part des formules en *pacris* qui le jalonnent (7.1.7.) avant de conclure par une traduction d'ensemble (7.1.8.).

## 7.1.1. Présentation générale

### a/ L'objet et son contexte archéologique

La Table dite « de Rapino » (annexe 4,1), connue dans les corpus épigraphiques du sabellique sous les références Ve 218, *ST MV 1* et enfin *CRAWFORD TEATE MARRVCINORVM 2*, constitue notre source d'information principale sur un dialecte nord-osque appelé marrucinien<sup>306</sup>. Il s'agit d'une tablette de bronze carrée, de 15cm de côté environ, comportant près d'une quarantaine de mots<sup>307</sup> répartis sur 13 lignes, dont les 12 premières sont horizontales : la 13<sup>e</sup> prolonge quant à elle verticalement la précédente sur le bord droit de la tablette, signe que le scribeur a manqué de place en fin de rédaction. L'alphabet utilisé est de type latin, dextroverse, et l'inscription, sauf en de rares endroits, ne pose pas de problème de lecture. L'objet lui-même est perdu : acquis par Theodor Mommsen pour le compte de l'Antikenmuseum de Berlin au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, il passe pour avoir été ensuite rapporté dans les bagages de l'armée russe, en 1945, jusqu'au musée Pouchkine de Moscou, où il semble s'être volatilisé. Le texte a cependant été scrupuleusement reproduit par plusieurs apoglyphes, dont celui de Theodor Mommsen en 1846 pour

---

306) Sur les Marrucins, leur territoire et leur histoire, *cf.* §5.1.3. pp.181 *sqq.*

307) L'absence d'interponction systématique pose parfois quelques problèmes de segmentation du texte. C'est pourquoi nous nous contentons ici d'un nombre de mot approximatif.

*l'editio princeps*. Ceux-ci concordent globalement et l'établissement du texte est généralement aisé<sup>308</sup>.

Outre sa longueur, son dialecte et son contenu rituel, c'est le contexte archéologique de l'inscription qui fait sa singularité. L'objet a été retrouvé dans une assez large grotte rectangulaire, sur le flanc septentrional du massif de la Maiella, près de la commune de Rapino (province de Chieti, dans les Abruzzes). Cette cavité naturelle, la Grotta del Colle, possède des dimensions impressionnantes : 60m de profondeur (est-ouest) et 40m de largeur (nord-sud). De l'eau dégoutte en permanence de son plafond, formant une myriade de stalactites. Son entrée, mesurant 15m de large et jusqu'à 5m de hauteur, est surplombée par une impressionnante arche naturelle, qui n'a pas dû manquer de frapper l'imagination des populations antiques<sup>309</sup>. On ne saurait sous-estimer l'importance des paysages et de l'impression qu'ils pouvaient faire dans l'étude de la mentalité religieuse antique : « documents muets mais documents éclairants et indispensables », comme l'écrit Louis Robert<sup>310</sup>. Le site est mentionné pour la première fois en 1805, en lien avec des découvertes d'ossements humains. Dans les décennies qui suivirent, à une date inconnue et dans un endroit non-spécifié de la grotte, on découvrit la tablette de bronze rapidement acquise par Theodor Mommsen : c'est ce document épigraphique qui contribua à faire de la Grotta del Colle un site de premier plan, et encouragea d'autres investigations. En 1932 se trouve mentionnée pour la première fois la découverte, au cours de fouilles clandestines, d'une statuette de bronze d'environ 12cm de haut : la « Dea di Rapino »<sup>311</sup>. Celle-ci, tenant dans la main droite ce qui semble être un pain, fut rapidement identifiée par

---

308) Cf. §7.1.1.(b) pp.297 *sqq.*

309) Les informations qui précèdent sont tirées de MIELI 2001 : 61.

310) Cité par GRANDAZZI 2008 : 3.

311) MIELI 2001 : 61.



Edoardo Galli à une déesse Cerfia (en réalité, plus probablement Cérès<sup>312</sup>) mentionnée dans la *Tabula Rapinensis*, et qualifiée par lui, selon une grille de lecture alors répandue, de « déesse mère »<sup>313</sup>. La première véritable campagne de fouilles, malheureusement non publiée, fut ensuite menée par Annibaldi en 1940 : elle concernait l'extérieur de la grotte, et son intérieur immédiat sur un vingtaine de mètres. Elle mit notamment au jour les fondations d'une petite église médiévale (5m80 x 5m20) juste devant l'entrée et, sous celle-ci, plusieurs sépultures chrétiennes<sup>314</sup>. Les fondations de l'église semblent reposer sur d'autres plus anciennes, qu'il est coutume de rattacher à un « temple italique »<sup>315</sup>, dont on ne sait malheureusement rien. Les premières fouilles publiées furent celles d'Antonio Mario Radmilli en 1954-55, consistant en deux large tranchées, toujours près de l'entrée, sur le flanc gauche de la cavité. Elles furent suivies en 1995 d'une autre campagne menée par Silvano Agostini et Vincenzo d'Ercole<sup>316</sup>.

Mises bout à bout, ces fouilles archéologiques révèlent une occupation du site sur une très longue période de temps. Les plus vieux objets exhumés sont en effet des outils paléolithiques et néolithiques répertoriés par la campagne de 1954-55 : ils indiquent une fréquentation, au moins ponctuelle, très ancienne, sans spécialisation fonctionnelle évidente. Ce n'est qu'au cours de l'époque archaïque (VI<sup>e</sup>/V<sup>e</sup> siècles), à laquelle on s'accorde généralement à rattacher la statuette de la « dea di Rapino »<sup>317</sup>, que le site devient sans ambiguïté un lieu de culte. Cette fonction se confirme à l'époque hellénistique, avec la présence d'un dépôt votif au III<sup>e</sup> siècle : on y trouve diverses statuettes

---

312) Sur l'analyse de la forme *cerie*, cf. §7.1.1.(b) pp.297 *sqq.*

313) GALLI 1939.

314) MIELI 2001 : 63-65.

315) D'ERCOLE (*et al.*) 1997 : 58.

316) MIELI 2001 : 70-75.

317) D'ERCOLE (*et al.*) 1997 : 58 ; MIELI 2001 : 76-77. Au contraire GUIDOBALDI 2002 (p.61) propose d'avancer cette datation au III<sup>e</sup> siècle, comme le dépôt votif et la table de bronze.

d'argiles figurant des visages ou des masques, ainsi que des *ex voto* dits « anatomiques » représentant des organes (pied, main, phallus, uterus...) <sup>318</sup>. C'est de cette période que date le bronze de Rapino, à en juger par la forme des lettres et par l'âge des monnaies retrouvées, semble-t-il, avec lui <sup>319</sup> : on retient en général les années 250-225, même si certains auteurs ont proposé d'avancer cette datation au premier quart du II<sup>e</sup> siècle <sup>320</sup>. Dans tous les cas, le texte de la *Tabula Rapinensis* est antérieur d'un siècle au moins à la réorganisation romaine du territoire marrucin, qui fait suite à la Guerre Sociale (90-88 av. J.-C.) <sup>321</sup> : il date d'une période où les institutions locales nord-osques sont encore bien vivantes, quand bien même des contacts étroits avec Rome sont noués depuis déjà plus d'un siècle. Si les fondations antiques sur lesquelles repose l'église médiévale sont bien celles d'un « temple italique » (ce qui paraît probable, étant donné la fonction cultuelle de la grotte), celui-ci pourrait également dater de cette période hellénistique ou médio-républicaine (III<sup>e</sup>/II<sup>e</sup> siècles). À une douzaine de kilomètres au nord-est, à mi-chemin entre la mer et le massif de la Maiella, le sanctuaire de Vacri offre d'ailleurs une chronologie comparable : une spécialisation cultuelle débutant au V<sup>e</sup>, marquée par la présence de statuettes de bronze représentant Hercule ; des traces de foyers témoignant d'une première phase cultuelle à ciel ouvert ; un riche dépôt votif du III<sup>e</sup>/II<sup>e</sup> siècles (vases, masques, *ex voto* anatomiques) ; une phase monumentale avec la construction de deux temples rectangulaires au II<sup>e</sup>

---

318) Sur l'inventaire et l'analyse de ce matériel votif, cf. GUIDOBALDI 2002. Les *ex-voto* « anatomiques » plaident pour une visée thérapeutique du sanctuaire (*op.cit.* p.16).

319) CRAWFORD 2011 : I,226 ; RIGOBIANCO 2016 : 165. Le contexte archéologique exact de la table étant mal assuré, il est cependant malaisé d'établir une proximité temporelle certaine entre elle et des monnaies trouvées dans la grotte, qui pourraient appartenir à une stade plus ancienne. La datation sur des critères épigraphiques, *via* la forme des lettres, semble ici la méthode la plus prudente.

320) NOCENTINI 1970 : 153. MARTÍNEZ-PINNA 1998, quant à lui, ne tranche pas cette question de datation et place le bronze entre le milieu du III<sup>e</sup> et les premières décennies du II<sup>e</sup> siècle.

321) Cf. §5.1.3. pp.181 *sqq.*

siècle ; et finalement le déclin du sanctuaire au I<sup>er</sup><sup>322</sup>. Semblable chronologie, avec une phase monumentale antérieure à la romanisation, mais ne remontant pas plus haut que le III<sup>e</sup> siècle, coïncide également avec ce que l'on sait du développement de la cité marrucine de Teate (Chieti) elle-même<sup>323</sup>.

Le contexte de la table de Rapino est donc celui d'un sanctuaire rupestre très fréquenté aux III<sup>e</sup>/II<sup>e</sup> siècle, mais dont les origines remontent au moins au VI<sup>e</sup> siècle (l'époque possible de la « Dea di Rapino »<sup>324</sup>). Ce sanctuaire était probablement doté d'une aire sacrificielle située immédiatement à l'extérieur, qui connut un développement monumental à un moment ou un autre de son histoire par la construction du « temple italique ». Il est impossible, en l'état, de savoir si ce supposé temple existait déjà ou non à l'époque de rédaction de la Table de Rapino. Il est en tout cas fort improbable que ce fût le cas à l'époque archaïque : aussi jugeons-nous non-recevable l'idée émise par Edoardo Galli selon laquelle la statuette de bronze serait une reproduction de la statue monumentale conservée dans le temple<sup>325</sup>. Pareil sanctuaire rupestre n'est pas isolé dans la région des Abruzzes, et trouve des parallèles plus à l'est dans la Grotta Maritza di Ortucchio (à 50km) et la Grotta di Ciccio Felice di Avezzano (à 60km). C'est cependant, à l'échelle de l'Italie antique, un phénomène assez singulier. En dehors des Abruzzes, les sanctuaires rupestres ne sont typiques que de l'aire messapienne (les actuelles Pouilles). On a déjà souligné plus haut que le phénomène de transhumance avait mis en contact précocement les domaines nord-osque et messapien<sup>326</sup> : certains traits religieux convergents entre ces domaines éloignés, comme la prégnance des sanctuaires rupestres et

---

322) LA TORRE 1997.

323) CAMPANELLI (*et al.*) 1997 : 32-53.

324) GUIDOBALDI 2002 (p.61) propose d'avancer la datation de la statuette au III<sup>e</sup> siècle, comme le dépôt votif et la table de bronze.

325) GALLI 1939 : 245.

326) *Cf.* §5.1.3. pp.181 *sqq.*

celle des prêtresses de Cérès<sup>327</sup>, pourrait être l'expression de ces contacts pastoraux très anciens.

## b/ Établissement du texte

Nous reproduisons ci-dessous le texte de l'inscription dans une transcription diplomatique, c'est-à-dire en reproduisant aussi fidèlement que possible la présence ou l'absence d'espacement ou d'interpunctio entre les caractères, et sans proposer de restitution pour les lacunes des lignes 10 et 12, ni de correction pour les erreurs de gravure avérées ou supposées.

### 4,1 = CRAWFORD TEATE MARRVCONORVM 2 :

<sup>1</sup>*aisos pacris totai*

<sup>2</sup>*maroucai lixs* <sup>uac</sup>

<sup>3</sup>*assignas ferenter .*

<sup>4</sup>*auiatastoutai .*

<sup>5</sup>*maroucaiiioues .*

<sup>6</sup>*patres ocrestarin*

<sup>7</sup>*cris iouias·agine* <sup>uac</sup>

<sup>8</sup>*iafc e·sucagineasum*

<sup>9</sup>*babu poleenisferet*

<sup>10</sup>*regen[2]pi[1]icerie·iouia*

<sup>11</sup>*pacrsi eitua mam·aten*

<sup>12</sup>*suenalinam·nita[1]anipis·ped*

<sup>13</sup>*isuam*

Cette transcription appelle d'emblée des remarques concernant l'établissement du texte, la segmentation des mots, la restitution des lacunes, et certaines corrections plus ou moins consensuelles parmi les chercheurs :

---

327) Mess. *tabarā damatras* ; Pél. *anaceta ceria*. Le lien très fort entre ces deux domaines éloignés, notamment du point de vue culturel, a notamment été mis en lumière par POCETTI 1999 : 104-105.

- 1.4 : il faut séparer deux lexèmes : *aiiatas* et *toutai*. Cette segmentation ne pose aucune difficulté : le substantif *toutai* (dat. f. sg.) désignant la « cité » au sens de « communauté » humaine est bien attesté<sup>328</sup>.

- 1.5 : il faut séparer deux lexèmes : *maroucai* et *ioues*. Cette segmentation est également aisée : le premier terme est l'adjectif ethnonymique (au dat. f. sg.) du peuple marrucin, le second une forme du nom du dieu Jupiter. Un <i> excédentaire a été gravé à la frontière des deux lexèmes.

- 1.6-7 : une frontière de mot passe après *ocres* (gén. sg.), substantif bien attesté désignant la « citadelle » ou par extension la « ville »<sup>329</sup>. Pour la suite, il semble qu'un unique lexème *tarincris* court sur deux lignes, mais celui-ci est obscur. Il pourrait s'agir d'un toponyme épithète d'*ocres*<sup>330</sup> : une correction *tarincr<e>s* (gén. pl.) est possible mais non nécessaire<sup>331</sup>.

- 1.8 : *esuc* est un thème d'anaphorique au gén. pl. (// L. *eorum*)<sup>332</sup>, renforcé par une particule démonstrative (// L. *-ce*). La forme comporte donc une interponction fautive (à moins qu'il ne s'agisse que d'une éraflure de la tablette prise à tort pour une interponction). Pour la suite, on segmente généralement *agine asum*, mais ces deux formes posent des difficultés d'interprétation<sup>333</sup>.

---

328) U. **tuta**/*tota* dans les *TI* ; O. *touto* dans CRAWFORD BANTIA 1.

329) U. **ukar**/*ocar* dans les *TI*. Sur ce terme voir aussi §7.1.2. pp.304 *sqq.*

330) PRÓSPER 2020 (p.50) propose de voir dans *tarincris* une formation comparable à celle de L. *mediocer* et, concernant la base de dérivation, avance des parallèles hittites et tokhariens plausibles avec le sens de « sommet », « hauteur ».

331) Correction RIX 2003 (*ST MV* 1) visant à unifier les désinences de génitif. Cependant, comme le fait remarquer DUPRAZ 2012 (p.195, n.185), \*ē, réalisé [e], peut tout à fait être noté <i> dans la table de Rapino (cf. l.1 *pacris*). On peut donc supposer un flottement dans la graphie des génitifs.

332) Pace PRÓSPER 2020 : 48-49. L'autrice propose de reconstruire *esuc* < \**eksōd-ke*, soit un thème de démonstratif à l'abl. m./n. sg. Cette reconstruction est certes morphologiquement et phonétiquement valable. Cependant, les suffixés en *-iōn-/-īn-* sont féminins en italique, aussi bien en latin (*natio*, *legio*, etc.) qu'en sabellique (U. **natine** toujours qualifié par des gentilices au féminin en *TI* IIa25;36 et IIb26). Un accord entre \**eksōd-ke* (abl. m. ou n.) et *agine* (abl. f.) est donc exclu. Mrr. *esuc* ne peut dès lors être qu'un génitif pluriel.

333) Sur *agine*, cf. §7.1.2. pp.304 *sqq.* ; sur *asum*, cf. §7.1.5. pp.321 *sqq.*

- l.9 : on segmente sans ambiguïté *poleenis feret* : le deuxième mot est évidemment une forme du verbe correspondant à L. *fero*, mais le premier est obscur. Le syntagme *babu poleenis* est généralement compris comme un nom propre (Balbo Polenius?) ou comme un nom de fonction sacerdotale (le *babu* du collège *poleenis*?); en tout cas comme le sujet de *feret*. Son identification est une *quaestio uexatissima* de la Table de Rapino, que nous ne traiterons pas.

- l.10 : cette ligne est la plus corrompue du texte. La restitution de la première lacune dépend de la seconde. On a longtemps lu *piqi*, d'où la restitution *regen[ai]*, « reine pieuse », qualifiant la divinité *cerie*. Or cette lecture semble avoir été paradoxalement menée à partir des reproductions où le passage est le moins lisible. Si l'apographe d'Ivan Zvetaieff (1885) ne permet pas de conclure, ceux de Theodor Mommsen (1846 et 1850)<sup>334</sup> interdisent sans ambiguïté cette restitution, et conduisent à lire *piqi* et de là à restituer *regen[ei]*, « roi pieux », désignant Jupiter<sup>335</sup>. Cette leçon est couramment admise depuis 2003<sup>336</sup>, obligeant à un nécessaire *aggiornamento* de la bibliographie<sup>337</sup>.

- l.10 (suite) : pour le théonyme suivant, on lit généralement *cerie* mais, le graphème <e> étant représenté, dans l'alphabet de la Table de Rapino, par deux barres parallèles semblables à celle, unique, du <i>, on pourrait tout aussi bien lire *cer<ei>* à condition de supposer que le scribe a mal disposé les espaces plus ou moins larges entre les trois barres verticales (| | | au lieu de | | |). Dans le premier cas (*cerie*), il s'agirait du datif *\*keres-yāi* d'un théonyme

---

334) Les trois apoglyphes sont reproduits chez RIGOBIANCO 2016 : 166-168.

335) Cette interprétation coïncide peut-être avec une semblable désignation de Jupiter, dans la Table d'Agnone (CRAWFORD TERVENTVM 34, B17), comme **diúveí piíhiúí regatúreí**.

336) Proposée par RIX 2003 (ST MV 1), cette lecture est retenue par le corpus de CRAWFORD 2011, *pace* VETTER 1953.

337) Ainsi les articles de NOCENTINI 1970 et MARTÍNEZ-PINNA 1998, deux jalons dans l'histoire des études sur Rapino, font-ils encore la part belle à l'idée d'une Cérès *regina pia*. Quoique plus récente, l'interprétation de PRÓSPER 2020 repose également en dernière analyse sur cette lecture fautive.

\**keres-ya-* (« cérienne ») dérivé de Cérès<sup>338</sup> : sa fréquente transcription *Cerfia*<sup>339</sup> au lieu de *Cersia* ou *Ceria* renvoie en réalité au traitement ombrien du groupe *-rs->-rf-* (cf. la déesse ombrienne Prestota Serfia). La monophthongaison de la désinence de datif *\*ai > e* contrasterait alors avec sa conservation dans le reste du texte (*toutai maroucai*), mais trouverait un parallèle dans celle des désinences de génitif (*ocres, patres* ; par opposition à la désinence *-eís/-eis* de l'osque du sud). Le dialecte marrucinien se trouve de ce point de vue, de toute évidence, à mi-chemin de l'osque et de l'ombrien. Dans le second cas, si l'on lit *cer<ei>*, il s'agirait du datif du nom de Cérès elle-même (*\*keres-ēi > O. kerri*<sup>340</sup>). Cette seconde interprétation, avancée par Helmut Rix<sup>341</sup>, nous semble être la moins coûteuse. D'une part, elle n'oblige pas à poser une monophthongaison exceptionnelle de la désinence de dat. f., d'autre part elle fournit un théonyme bien identifié (Cérès), là où *Cersia* n'est d'ordinaire, en sabellique, qu'une épiclese<sup>342</sup>. Nous adoptons donc cette correction.

- l.10 (suite) : *iouia* est généralement compris comme épiclese du théonyme *cer<ei>* : celle-ci indiquerait alors la province jupitérienne dans laquelle agit ici Cérès. La désinence pose cependant problème : il faut ou bien ajouter arbitrairement un *<i>* pour obtenir une désinence de datif comparable à celle de *toutai maroucai*, ou bien supposer une étonnante monophthongaison de *\*ai* en *a* qui contrasterait avec celle par ailleurs posée par certains auteurs pour *cerie*<sup>343</sup>. Une autre solution consiste donc à voir dans *iouia* un nom. f. sg. à

---

338) Un masculin *\*keres-yo-* serait également possible (avec pour parallèle le dieu ombrien Serfus). Mais la divinité dont il est question étant visiblement par ailleurs appelée *iouia* (au féminin), nous devons rejeter cette hypothèse.

339) GALLI 1939.

340) CRAWFORD TERVENTVM 34, B7.

341) RIX 2003 (ST MV 1) ; CRAWFORD 2011 ; DUPRAZ 2012 : 198. Pace ZAVARONI 2004 : 227.

342) Cf. à Gubbio (TI VIb57-58, etc.) : *pre<s>tota . serfia . serfer . martier* et *tursa . serfia . serfer . martier* ; et à Agnone : **futreí · kerríiaí, ammaí · kerríiaí, pernaí · kerríiaí, fluusaí · kerríiaí** et les **diumpaís · kerríiaís** (CRAWFORD TERVENTVM 34).

343) La correction *iouia<i>* est acceptée CRAWFORD 2011, mais rejetée par NOCENTINI 1970 (p.165), PROSDOCIMI 1989 (pp.521-522), RIX 2003, ZAVARONI 2004 (p.231) et RIGOBIANCO 2016.

relier avec ce qui suit (l.11 *pacrsi*), mais elle se heurte à une difficulté : le dérivé *Iouia* (« de Jupiter »), tout comme *Cersia* (« de Cérès », cf. *supra*), n'est jamais qu'une épiclèse dans les textes sabelliques que nous connaissons<sup>344</sup>, et pas un théonyme à proprement parler. Pour autant, un procédé de *uariatio* faisant alterner entre le théonyme à proprement parler et son épiclèse seule ne serait pas sans parallèle. On le retrouve dans la Table de Gubbio II où le même dieu est appelé tantôt **saçi iuvepatre** (Jupiter Sancius) en Iib17, tantôt **iuvepatre** en Iib22, et tantôt **saçi** en Iib10<sup>345</sup> ; de même **tikamne iuvie** (IIa8) est aussi désigné par sa seule épiclèse **iuvie** en IIa6. En l'état, la correction *iouia*<*i*> nous paraît incertaine, mais la question du cas de *iouia* (nom. ou dat.) demeure ouverte<sup>346</sup>.

- l.11 : dans *pacrsi*, *pacr* est une « graphie acrophonique »<sup>347</sup> pour *pacrer*. La deuxième forme, *si*, est le subjonctif du verbe être à la P2sg. ou P3sg<sup>348</sup>.

- l.11-12 : le passage est difficile mais il y a consensus sur la segmentation *eituam am{.}aten/s uenalinam* ou *eituam {am.}aten/s uenalinam*<sup>349</sup>. La forme *amatens* (ou *atens* si on suppose une reduplication fautive) est un parfait<sup>350</sup> de sens obscur, généralement traduit comme « ils ont pris ». Et *eituam uenalinam* est unanimement compris comme « l'argent de la vente ».

- l.12 : la lacune peut être restituée *ta[g]a*, subjonctif présent d'un verbe apparenté à L. *tango*<sup>351</sup>. Une frontière de mot passe entre *ta[g]a* et *nipis* (*\*ne-k<sup>w</sup>is*).

344) Cf. à Gubbio (TI VIIa47 & 49) *tursa . iouia*.

345) L'argument provient de PROSDOCIMI 1989 : 521-522.

346) Le rattachement syntaxique de *iouia* à *pacrsi* sera défendu au §7.1.7.(a) pp.335 *sqq.*

347) Comme par exemple *creere* pour *cerere* (CIL I<sup>2</sup>, 2908), cf. VINE 1993 : 324.

348) Cf. §7.1.7.(b) pp.338 *sqq.*

349) RIX 2003 ; ZAVARONI 2004 ; RIGOBIANCO 2016 : 174-177 ; CRAWFORD 2011.

350) Ce type de parfait trouve un *comparandum* dans Pél. *coisatens* (Ve 217).

351) RIX 2003. Les solutions alternatives concordent de toute manière pour le sens.



- 1.12-13 : *ped/i* est à cheval sur la dernière ligne et le bord latéral de la tablette de bronze (par manque de place en fin de gravure). Il y a ensuite une frontière de mot avant *suam*. Mrr. *pedi* est probablement identique à U. *persei*, et peut être traduit par « quant au fait que », indifféremment du caractère effectif ou supposé de la clause qui suit<sup>352</sup>.

### c/ Traduction d'ensemble

Mises bout à bout, ces corrections permettent de présenter le texte amendé suivant, disposé en six blocs syntaxiques, et d'en proposer une première traduction :

#### 4,1 = CRAWFORD TEATE MARRVCINORVM 2 :

<sup>1</sup>*aisos pacris totai* <sup>2</sup>*maroucai lixs* <sup>uac</sup>  
<sup>3</sup>*asignas ferenter* · <sup>4</sup>*aiatas toutai* · <sup>5</sup>*maroucai{i}* *ioues* · <sup>6</sup>*patres*  
*ocres tarin/cr<e>s iouias* · *agine* <sup>uac</sup>  
<sup>8</sup>*iafc e{·}suc agine asum* <sup>9</sup>*babu poleenis feret* <sup>10</sup>*regen[eī] piōi*  
*cer<ei>* · *iouia* <sup>11</sup>*pacrsi*  
*eituum am{·}aten/s uenalinam* · *ni ta[g]a nipis* · *ped/i suam*

[Que les] dieux [soient] propices, pour la cité marrucine, [une] loi<sup>353</sup> :

[Les] *asignas* sont portées *aiatas* pour [/à?] la cité marrucine lors de [/dans?] *l'agine* de Jupiter *ocres tacrin<e>s iouias*. Celles-ci, lors de [/dans?] *l'agine* de ceux-ci, [le] *babu poleenis* [les] porte pour le Roi Pieux et pour Cérès *iouia* soit [/sois?] propice.

L'argent de la vente, [ils/elles] ont *amatens* [=pris?]. Que personne ne le touche quant au fait que [ce serait] le sien.

Une telle présentation du texte, sans prendre de parti pris coûteux, permet déjà d'écarter les interprétations les plus fantaisistes du texte : à moins d'y sous-entendre de manière artificielle des termes qui n'y figurent pas, on ne saurait y

352) DUPRAZ 2013a : 362-363.

353) Le datif *totai maroucai* peut être rattaché ou bien à *aisos pacris*, ou bien à *lixs*. Nous gardons à ce stade une traduction volontairement ambiguë. La question sera débattue au §7.1.6.(b) pp.332 sqq.

voir une loi régissant la prostitution des prêtresses de Cérès<sup>354</sup>. Luca Rigobianco propose le résumé suivant du texte, neutre et relativement consensuel : « si tratta (...) di una descrizione/prescrizione relativa ad una azione sacra seguita da precrizione relativa al denaro ricavato da una vendita pertinente a tale azione »<sup>355</sup>. Pour autant, le texte résiste et sa signification d'ensemble nous échappe. Quoique largement traduisible, le bronze de Rapino ne laisse pas d'étonner en particulier par sa triple dimension :

- légale : le texte se présente comme une loi (*lixs*) dont tout ou partie concerne l'ensemble de la *tota* marrucine (et non pas pour une cité précise, d'où l'idée que le sanctuaire rupestre de Rapino était de nature ethnique ou nationale<sup>356</sup>).
- religieuse : le texte décrit certaines étapes d'un rituel accompli pour deux divinités majeures que nous identifions comme Jupiter (qualifié de « Roi Pieux », agissant en qualité de protecteur de l'*ocar*) et Cérès (qualifiée de « Jovienne », agissant dans la province de Jupiter).
- économique : les dernières lignes comportent une prescription au subjonctif portant sur « l'argent de la vente » (*eituum uenalinam*).

De nombreuses questions demeurent ainsi posées : quel est le rituel qui est décrit ? qu'est-ce qui y est « porté » et que signifie réellement l'acte religieux ainsi désigné ? de quel argent parle-t-on ? que signifie la formule en *pacris* et pourquoi sa répétition au début et vers la fin du texte ? À qui s'adresse le document et quelle est sa visée communicative ?

---

354) La traduction latine du texte par LA REGINA 1997 rend ainsi sans s'en expliquer *asignas* par « (*in seruitutem*) *adsignatae* » et ajoute également entre parenthèses le substantif *ancillae* comme sujet de *ferenter* : aucun de ces termes évoquant la servitude ne figure pourtant dans le texte marrucinien ! Dès lors, sur cette base, les hypothèses *ad hoc* s'enchaînent pour valider l'interprétation choisie : *babu* est traduit par *pretio* (« au prix de ») et *ferenter* par *uenum eant* (« sont mises en vente »). Cette lecture audacieuse du bronze de Rapino, quoique déconstruite point par point par GLINISTER 2000, fait malheureusement encore autorité : elle est ainsi reprise sans aucune discussion critique chez GUIDOBALDI 2002 : 67-69.

355) RIGOBIANCO 2016 : 181.

356) MARTÍNEZ-PINNA 1998 (p.205) : « El ritual de Iguvium no implica a toda la nación umbra, ya que ésta comprendía diversas *touta* (...), mientras que Rapino tiene toca la apariencia de ser un santuario nacional, donde confluía el sentimiento religioso de todo el pueblo marrucino »

### 7.1.2. Mrr. *agine* : le rituel et les divinités honorées

L'action rituelle accomplie, quelle qu'elle soit, est dénotée par le verbe « porter », qui apparaît une fois au passif (l. 3 : *ferenter*) et une fois à l'actif (l. 9 : *feret*). Dans les deux cas, il est accompagné d'un ablatif *agine*, dont la compréhension est cruciale pour le contexte rituel. Le rapprochement avec O. **akeneí** dans la Table d'Agnone<sup>357</sup> doit être écarté<sup>358</sup> : aussi bien l'alphabet latin du bronze de Rapino que celui, d'inspiration étrusque, de la *Tabula Osca* distinguent clairement l'occlusive vélaire sourde de la sonore. O. **akeneí** est à rapprocher de U. *acnu* (TI Vb8, etc.) et son composé *per-acnis*, ainsi que de L. *akno-* > *annus* « l'année ». Mrr. *agine*, dans la Table de la Rapino, appartient à une autre famille étymologique et sémantique. Du point de vue morphologique, Mrr. *agine* semble être à L. *ago* ce que U. **ferine** (TI Ia4, etc.) est à L. *fero* : un dérivé substantival en *\*-iōn-/-īn-*<sup>359</sup>. La racine PIE *\*h<sub>2</sub>eg-*, très répandue et largement polysémique, a de fait des sens religieux bien repérés en Italie. Festus nous apprend ainsi que L. *agōnium* désignait à Rome un sacrifice rituel mené par le *Rex Sacrorum*, et que L. *agōnia* était le nom donné à certaines victimes sacrificielles<sup>360</sup>. Mrr. *agine* désigne donc vraisemblablement, dans la Table de Rapino, ou bien un sacrifice ou bien l'ensemble du rituel (la fête, la cérémonie) incluant ce sacrifice : il s'agit dans tous les cas d'un moment religieux spécifique<sup>361</sup>. Les destinataires divins de cet *agine* sont énumérés sous forme de génitif antéposés : *ioues patres ocras tarincr<e>s iouias*<sup>362</sup>. Mais la manière dont s'organisent ces génitifs les uns par rapport aux autres, et par

---

357) CRAWFORD TERVENTVM 34, A18 & B23.

358) Pace ZAVARONI 2004 : 228-229.

359) NOCENTINI 1970 : 158.

360) FEST. p.9 L.

361) NOCENTINI 1970 : 158 & MARTÍNEZ PINNA 1998 : 206.

362) Cf. en latin *sacra Cereris* (Cic. *Balb.* 55).

rapport au noyau que constitue *agine*, est sujette à interprétation. Trois lectures sont possibles :

- (1) « lors de la fête de Jupiter de l'ocres *tarincred* jovien »
- (2) « lors de la fête de Jupiter et de l'ocres *tarincred* jovien »
- (3) « lors de la fête de Jupiter de l'ocres *tarincred* et de Jovia »

L'*ocar* dont il est question dans tous les cas désigne primitivement une « montagne » (L. *ocris*, substantif masculin glosé *mons confragosus*<sup>363</sup>), et par restriction de sens une « place fortifiée sur une montagne » (l'équivalent de L. *arx*), puis par extension, en ombrien au moins, la « ville » en tant qu'elle est délimitée par ses fortifications, mais pas nécessaire surélevée (U. **ukar**/*ocar* à Gubbio). Dans le contexte archéologique qu'est celui de la table (une grotte à 550m d'altitude – soit 200m au-dessus de la plaine – en contrebas d'un plateau à 800m, à flanc d'un massif culminant à plus de 2000m) il semble que l'élévation demeure un paramètre essentiel. Le terme marrucinien *ocar* désigne donc ou bien la « montagne » (c'est-à-dire le massif de la Maiella dans son entier) ou bien la « citadelle », c'est-à-dire probablement le site archéologique de Civita Danzica, place-forte de Rapino et principal centre urbain fortifié marrucin avant le développement de Teate (Chieti). L'association étroite de Jupiter et de l'*ocar* n'est en tout cas pas sans parallèle : on pense ainsi au *Jupiter Capitolinus* trônant sur l'*arx* romain, ou encore au patronage de Fisius<sup>364</sup> sur l'**ukar** de Gubbio.

L'interprétation (1) est d'emblée suspecte à nos yeux, de par sa redondance : elle revient en effet à nommer « Jupiter du mont de Jupiter ». Cette impression n'est pas décisive, mais un argument textuel de plus haute valeur peut suffire à la confirmer. Dans le bloc syntaxique suivant, le

363) FEST. pp.192-193 L.

364) On a souligné au §6.3.2 (c) pp.266 *sqq.* le lien étroit entretenu par les théonymes formés sur PIE \**b<sup>h</sup>eid<sup>h</sup>*- avec la province jupitérienne des serments (Cf. *Fides*, *Dius Fidius*, *Sēmo Sancus*).

complément circonstanciel est repris sous la forme *esuc agine* (l. 8), où *esuc* est un pronom anaphorique au gén. pl. (L. *eorum*). Or ce pluriel ne s'explique que si, dans le passage qui nous occupe, *agine* a bien deux compléments du nom<sup>365</sup> : c'est le cas dans les interprétations (2) et (3) mais pas dans la (1), que nous écartons pour ce motif<sup>366</sup>.

Le genre grammatical prêté à Mrr. *ocres* a parfois servi d'argument pour autoriser ou non l'interprétation de *iouias* (gén. f. sg.) comme son épithète. En effet, U. **ukar** et L. *ocris* sont tous deux de genre masculin<sup>367</sup>, ce qui semble plaider contre les lectures (1) et (2). Mais l'argument n'est pas irréfutable : on a ainsi pu défendre l'idée que *ocar* avait pris en marrucinien le genre féminin de L. *arx*<sup>368</sup> ; ou encore que L. *ocris* n'était devenu masculin que sous l'influence de *mons*, mais que le lexème était originellement féminin<sup>369</sup>. La forme **okreí** du sud-picénien est quant à elle ambiguë sur ce point<sup>370</sup>. Cette controverse ne donne donc pas de résultat décisif. On doit cependant reconnaître que l'hypothèse d'un accord entre *ocres* et *iouias* implique des hypothèses intermédiaires et semble donc épistémologiquement plus coûteuse.

Un autre argument, de nature à la fois stylistique et pragmatique, peut entrer en ligne de compte pour nous aider à trancher. Dans l'interprétation (2), les deux compléments du nom *agine* désignent respectivement le destinataire (divin) du sacrifice et son bénéficiaire (terrestre), c'est-à-dire Jupiter d'une part, et la citadelle (que l'acte vise probablement à purifier ou protéger) d'autre part.

---

365) PRÓSPER 2020 tente de battre cet argument en brèche en faisant de *esuc* un démonstratif à l'ablatif (pp.48-49). Mais l'accord de *esuc* (masculin ou neutre) avec *agine* (féminin) serait impossible ! Cf. *supra* note 332. Nous devons donc admettre que *esuc* est un anaphorique au génitif pluriel, et qu'il a à ce titre au moins deux antécédents. Sur ce point, voir aussi DUPRAZ 2012 : 196.

366) Pace MARTÍNEZ PINNA 1998 : 206-208.

367) Concernant *ocris*, Festus (p. 192 L.) cite un groupe nominal *altum ocrim* excluant le genre féminin.

368) NOCENTINI 1970 : 159.

369) MARTÍNEZ PINNA 1998 : 207-208.

370) WOU p.791.

Or ce sont là des entités qui jouent des rôles très différents dans le sacrifice. Et de fait, là où la traduction française les confond parfois (« sacrifier pour... »), la phraséologie religieuse antique prend bien soin de les distinguer. Ainsi, en ombrien, le destinataire est-il désigné au datif (ex : **marte : krapuvi : fetu**) et le bénéficiaire à l'ablatif suivi de la postposition **-per** (ex : **ukripe : fisiu : tutaper : ikuvina**). La juxtaposition de deux génitifs renvoyant à deux aspects si différents de l'*agine* (sacrifice à / sacrifice pour) constituerait un zeugme déroutant et, à nos yeux, suspect.

Ces différents arguments (le coût épistémologique d'un accord entre *iouias* et *ocres*, et les difficultés posées par l'interprétation de *ocres tarincred* comme bénéficiaire du rituel) forment un faisceau d'indices concordants défavorable à l'interprétation (2)<sup>371</sup>. Aussi retenons-nous que *agine* a bien deux génitifs adnominaux juxtaposés l'un à l'autre, et que ces deux génitifs désignent les deux destinataires divins du rituel accompli : Jupiter de l'*ocres tarincred* d'une part, et une divinité qualifiée de Jovia de l'autre<sup>372</sup>. Il a été avancé que cette interprétation (3) reposait en dernière analyse sur la lecture fautive *regen[ai] pi[a]i* (l. 10) introduisant à tort une divinité féminine dans le rituel<sup>373</sup>. Cela est faux. Bien au contraire, la lecture *regen[ei] pi[oi] cer<ei>* met en lumière à la ligne 10 un couple de divinité mâle/femelle qui répond ainsi très exactement au couple Jupiter/Jovia de la ligne 6, et rend ainsi l'ensemble plus cohérent. Dans un cas, les rédacteurs du bronze de Rapino ont désigné le dieu directement (*ioues patres*) mais la déesse par une épiclèse (*iouias*) ; dans l'autre, ils ont désigné le dieu par une épiclèse (*regen[ei] pi[oi]*) et la déesse directement (*cer<ei>*). Quelles qu'en soient les raisons, ce jeu d'inversion est

371) Pace NOCENTINI 1970 : 159 et DUPRAZ 2012 : 194-195.

372) Cette lecture est également celle défendue par PROSDOCIMI 1989 : 521.

373) ZAVARONI 2004 : 299-230.

bien trop élaboré pour être le fruit du hasard<sup>374</sup>. Des deux divinités mentionnées par le texte, l'une au moins est en tout cas bel et bien attestée par le matériel archéologique de la grotte : Cérès y figure sous les traits de la célèbre « dea di Rapino ». Jupiter est quant à lui représenté sous les traits de Zeus Nikephoros sur un jaspe incisé trouvé à proximité de la grotte, mais de date beaucoup trop tardive (peut-être le 3<sup>e</sup> siècle après J.-C.<sup>375</sup>) pour être en lien direct avec le contenu du texte.

### 7.1.3. *Mrr. asignas* : le problème de l'identification des viandes sacrificielles

Cet *agone* en l'honneur de Jupiter Roi Pieux et de Cérès Jovienne, mené au nom de la communauté marrucine (*toutai maroucai*), ne fait pas l'objet d'une description intégrale. Le texte ne consiste pas en une série de prescriptions détaillant les gestes à accomplir pour mener à bien le rituel : sa visée communicative n'a visiblement rien à voir avec celle des Tables de Gubbio décrivant des rituels (I-IV, VI-VIIa). Un seul geste est en réalité mentionné : celui dénoté par le verbe *feret/ferenter*. La signification (virtuelle) du verbe est limpide : c'est « porter » (L. *fero* ; G. *φέρω* ; U. **fertu**). En revanche, l'acte (réel) qu'il dénote en contexte religieux doit être discuté. Dans cette perspective, la langue des Tables de Gubbio offrira un point de comparaison intéressant. Selon une thèse répandue mais que nous aurons à discuter, l'instruction *fertu* y dénoterait parfois l'action d'« offrir » au dieu<sup>376</sup>.

---

374) C'est là l'un des arguments qui nous conduit à détacher syntaxiquement *iouia* de *cer<ei>*, pour le rattacher plutôt à la suite (*pacrsi*). Cf. §7.1.7.(a) pp.335 *sqq.*

375) GUIDOBALDI 2002 : 64.

376) PROSDOCIMI 1978 : 767 & PROSDOCIMI 1989 : 483.

Le sujet du verbe *ferenter* est, dans les l. 3-7, le groupe au nom. pl. *asignas auiatas*, repris dans les l. 8-10 par l'anaphorique acc. f. pl. *iafc*, objet de *feret*. Que sont donc ces *asignas* qui sont « portées » à deux reprises, une fois pour la cité (*toutai maroucai*) et une fois pour les dieux (*regen[ei] piōi cer<ei>*) ? Une glose attribuée à Philoxène d'Alexandrie donne une interprétation possible :

**CGL II,24,6** : *asignae κρέα μεριζόμενα*

Le mot *asignae*<sup>377</sup> aurait donc désigné en latin des « chairs divisées », c'est-à-dire des parties de l'animal préalablement abattu et découpé<sup>378</sup>. Se peut-il que ce mot, dont nous n'avons pas d'autre trace en latin, soit un correspondant du marrucinien *asignas*, voire un emprunt du latin à la langue osque ? Cette interprétation est permise par l'existence de lexèmes latins et ombriens similaires (mais non identiques) tant du point de vue du sens que de la formation :

- U. **aseçeta** (abl. f. sg. en *TI* IIa29) ou **aseçetes** (abl. f. pl. en *IV*,7) est toujours épithète des **karne/karnus** (« chair(s) ») sur lesquelles on « prie » (**persnihimu**) après la *porrectio*. L'adjectif pourrait signifier « non-coupée(s) » (\* $\eta$ -*sek-* > \**an-sek-* > \**asek-*<sup>379</sup>) ou bien « découpée(s) » (\* $\bar{a}$ -*sek-*<sup>380</sup>). La distinction entre ces deux significations est du reste ambiguë car les parties de la chair laissées « non-coupées » sont justement séparées des autres... par une découpe ! La **karne aseçeta** semble en tout cas bel et bien être reliquat de viande qui intervient dans le rituel après l'offrande d'autres parties à la divinité. Nous ne savons pas ce qu'il en advient après cette prière.

377) L'un des manuscrits donne *assiciae* et un autre *agninae*, mais tous les autres s'accordent sur la leçon *asignae*, retenue par Goetz.

378) Pace DUPRAZ 2012 (p.193-194) qui traduit glose *asignas* par « flesh that is to be cut and distributed » : à ce stade, les viandes ne sont pas « à couper » mais déjà coupées ! Du moins une première découpe a déjà eu lieu.

379) Sur l'évolution de \* $\eta$  en sabellique, cf. MEISER 1986 : 69-70. Sur l'assimilation progressive dans la séquence -*ns-* en ombrien, voir le cas parallèle de \**onse* > **uze**.

380) Le préverbe \* $\bar{a}$ -, noté tantôt *a-*, tantôt *aa-* (en osque) ou *aha-* (en ombrien), semble être en sabellique un doublet synchronique de *ad-* (« en direction de ») ou éventuellement de *ab-* « en partant de », cf. *WOU* pp.41-42. Il est en tout cas impossible de poser pour **aseçeta** une protoforme \**adsek-* qui aboutirait en ombrien à \*\**arsek-* (cf. MEISER 1986 : 175).



- U. **iseçeles** (pour **iseçe<t>es**) est un hapax qui intervient également en *TI* IV,7, à côté de **aseçetes**. Nous avons donc ici à affaire à un mérisme désignant l'ensemble des parties animales restantes par la somme des constituants : « les chairs non-coupées et celles découpées »<sup>381</sup>. U. **iseçe<t>es** doit être compris comme participe d'un verbe *\*in-sek-* (« couper dans ») ; par ricochet, cela confirme que le *\*a-* de **aseçetes** (*supra*) reflète plus vraisemblablement un *\*ŋ-* privatif. Il semble en tout cas que l'ensemble formé par les **karnus iseçe<t>es** et **aseçetes** exclut les **tefra** préalablement découpées (**prusekatu**) et offertes (**purtuvitu**) en *TI* III,32 – IV,6.
- U. *proseto* (acc. pl. en VIa56 ; gén. pl. en VIIb16;38), **pruseçetu** (acc. pl. en IIb12), *prosetir* (abl. pl. en VIa 56;59 ; VIb2;4;20;23;46 ; VIIa4,8,42,54), **pruseçete** (abl. pl. en IIa12) est le participe parfait passif substantivé de **prusekatu** (*\*pro-sek-*). Il désigne les « parties coupées » résultant de l'action **prusekatu**. C'est à ces « parties coupées » que l'on ajoute (**aŕueitu**) les gâteaux rituels, avant d'offrir l'ensemble<sup>382</sup>. En *TI* III,32 – IV,6, ce sont des **tefra** qui sont produites par l'opération **prusekatu**, et c'est à ces **tefra** que l'on ajoute les gâteaux rituels : cela prouve que les **tefra** sont bel et bien considérées comme des *proseto*, par opposition à la fois aux **aseçetes** et aux **iseçe<t>es** (*supra*). Les *proseto* et les **tefra** (qui en sont un type, une variante, ou une autre dénomination) sont offertes aux dieux (**purtuvitu**), mais à trois reprises au moins (peut-être systématiquement) une part est également distribuée aux hommes sous forme d'*erus*<sup>383</sup>.
- U. **pruseçia** (acc. pl. en *TI* IIa23) est un hapax. Il semble s'agir d'un doublet substantival (*\*pro-sek-yā*) du participe *proseto*. Les deux termes semblent avoir le même sens.
- L. *prosecta* (n. pl.) est glosé par Nonius comme *exta quae aris dantur, ex fibris pecuum dissecta*<sup>384</sup> – « les *exta* qui sont offertes sur les autels, découpées dans les entrailles de la victime ». Paul Diacre confirme : *exta*

381) Ce type de mérisme associant un argument A et le même argument nié non-A est bien repéré dans les Tables de Gubbio comme en latin (U. *uirseto auirseto uas* ; **nerf śihitu anśihitu** ; L. *morbos uisos inuisosque*). Il s'agit d'une modalité particulière de ce que WATKINS 1995 (pp.43-46) appelle des « bipartite noun-phrase formulaic figures » typiques de la poésie indo-européenne.

382) Sur l'ajout de gâteaux rituels (**arvia**) aux « parties coupées », cf. §6.3.2.(a) pp.258 *sqq.*

383) *TI* IIa27-28 : **katles : tuva : tefra / terti : erus : prusekatu** ; VIIb16;38 : *proseto . erus . ditu*. Le lexème *erus* désigne dans les tables de Gubbio la partie distribuée aux hommes à l'issue du rituel. Cf. WEISS 2010 : 400-424 (en particulier 417-419).

384) NON. p.325 L.

*dicta, quod ea dis prosecentur, quae maxime extant eminentque*<sup>385</sup> – « le nom *exta* vient de ce que ces parties qui sont les plus hautes (*extant*) et les plus éminentes seraient coupées (*prosecentur*) pour les dieux ». Les *prosecta* latines sont donc découpées à partir des *exta*, c'est-à-dire des parties nobles de l'animal (cœur, foie, fiel, poumon, péritoine<sup>386</sup>) spécifiquement et en principe uniquement destinées aux dieux, par opposition aux *uiscera* consommées par les hommes<sup>387</sup>. Cet usage latin de *prosecta* contraste avec les *proseseto* ombriennes qui, quant à elles, sont partagées entre les hommes et les dieux !

- L. *proscia* (f. pl., rare<sup>388</sup>), dérivé de *proseco*, est morphologiquement à L. *prosecta* ce que U. **pruseçia** est à *proseseto*. Le sens semble être le même que celui du participe passé substantivé.
- L. *proscies* (f. sg.) est cité dans un fragment de Varron (*prosciem extorum uel in mensam porricere*<sup>389</sup>) et semble désigner les mêmes parties de l'animal sous la forme d'un singulier collectif.
- L. *proscium* (n. sg.) est glosé par Paul Diacre *quod praesecatium proicitur*<sup>390</sup>. Cette glose est ambiguë. Si l'on comprend « ce qui est laissé de côté après avoir été coupé », alors le terme pourrait renvoyer à la même idée que U. **aseçetes** (ce qui demeure « non coupé » après la *porrectio*) ; mais de nombreux auteurs corrigent *proicitur* et *porricitur* et comprennent « ce qui est offert après avoir été coupé », faisant par là de *proscium* un synonyme de *proscia*, *proscies* et *prosecta*.
- L. *insicia* (n. pl.) apparaît dans un passage de Varron : *insicia ab eo quod insecta caro, ut in carmine Saliorum est, quod in extis dicitur nunc prosectum*<sup>391</sup>. L'ambiguïté du passage est double. Premièrement, Varron explique *insicia* par *insecta*, mais cette étymologie est ambiguë car *insectus* peut vouloir dire aussi bien « non-coupé » (avec \**ŋ-* > *in-* en latin) que « découpé » (participe de *inseco*)<sup>392</sup>. Deuxièmement, il est malaisé de savoir si le lexème présenté comme équivalent à *prosectum* est *insicium*, ou un autre terme présent dans le *carmen Saliorum*, peut-être *proscium*. Dans cette deuxième interprétation, retenue notamment

385) FEST. p.69 L.

386) Sur la liste des *exta*, cf. SEN. *Æd.* 356-370 ; LUC. I,619-625 ; PLIN. XI,186.

387) SERV. *Én.* III,211.

388) SOL. V,23 ; CAPEL. I,9.

389) *Apud* NON. p.326 L. Le même passage donne également un fragment de Lucilius où les leçons hésitent entre *prosciam* et *prosciem*.

390) FEST. p.252 L.

391) VAR. *L.* V,110.

392) Ambiguïté relevée par FEST. p.99 L. : *Insecta non secta; sed et aliquotiens significant secta*.

par la traduction de J. Collard dans la CUF, Varron exprime en fait que *insicia* s'explique par *insecta* de même que *prosicium* par *prosectum*, mais ne pose entre les deux séries de termes qu'un rapport d'analogie, pas d'équivalence.

- L. *isicium* (orthographe plus répandue pour le précédent) désigne dans le vocabulaire gastronomique n'importe quel type de préparation où les ingrédients sont hachés et mélangés : boulettes, quenelles, hachis, pâtés... Dans les recettes d'Apicius<sup>393</sup>, les parties animales pouvant être concernées par ce type de préparation incluent non seulement des organes appartenant à la liste des *exta* (*iecur* et *omentum* notamment), mais également de la chair (*pulpa*), d'autres organes comme la cervelle (*cerbella*), ou encore un grand nombre de fruits de mer (*cammarus*, *lolligo*, etc.). Si l'on en croit l'usage profane du terme, les *insicia* dont fait état Varron (*supra*) sont donc bien distincts des *prosecta* : ils sont caractérisés par un mode de préparation, et non par une liste d'organes déterminés.
- L. *praesiciae* (f. pl.) désigne chez Arnobe certaines parties de l'animal dont les dieux apprécient le goût délicat<sup>394</sup> : il y inclut tout une série de préparations (soupes, boulettes, saucisses, gâteaux, etc.) qui viennent en sus du sacrifice animal à proprement parler (celui des *exta*). Le terme semble donc bien distinct, du point de vue du sens, de *prosecta*.

Cette liste est révélatrice à la fois par son homogénéité et par sa diversité. L'existence d'un lexique de la cuisine rituelle (et profane chez Apicius!) dérivé de la racine \*sek- est en effet visiblement un trait commun au latin, à l'ombrien de Gubbio, et au dialecte nord-osque de Rapino. En particulier, l'ombrien et le latin semblent partager une prédilection pour les formes participiales (L. *prosecta* ; U. *proseseto*) par rapport à des formes substantivales suffixées équivalentes mais plus rares à l'époque de nos textes (L. *prosicium*, *prosicies* ; U. **pruseçia**). De ce point de vue, le marrucinien, avec sa forme suffixée en \*-nā (PIt. \*adseknā ou PIt. \*anseknā < PIE \*ṅ-sek-neh<sub>2</sub>) est à part. Du point de vue des désignations rituelles précises, il est impossible d'établir des équivalences systématiques : à partir du même matériel linguistique, les latins, les osques et

---

393) Tout le début du livre II du *De re coquinaria* est consacré à la préparation de semblables *insicia*.

394) ARN. VII,24.

les ombriens ont semble-t-il fait des choses différentes. Ainsi, les *prosecta* latines ne sont pas exactement les *proseto* ombriennes, car les unes sont réservées aux dieux, tandis que les autres sont partagées. L'opposition **aseçetes** / **iseç<t>es** dans les Tables de Gubbio ne semblent quant à elle pas rencontrer d'équivalent à Rome. Un de ces deux termes est probablement à rapprocher morphologiquement de L. *isicium*, mais celui-ci, par le sens, évoque également une préparation de type boudin ou quenelle, comme le **persuntru**<sup>395</sup>. Aux vues de cette grande variété d'usages d'un même matériel linguistique, le terme Mrr. *asignas* est donc, dans le détail, bien plus difficile d'interprétation que ne le laisse présager l'existence de la glose. S'agit-il d'*exta* destinées aux dieux (comme les *prosecta* latines) ? De parties destinées à être partagées entre les hommes et les dieux (comme les *proseto* ombriennes) ? De préparations complémentaires à partir de chair et/ou de sang (comme le **persuntru** ombrien ou les *offae* latines<sup>396</sup> ; avec un processus de préparation rappelant celui des *isicia* chez Apicius) ? De parties demeurées « non-coupées » à l'issue de l'offrande (comme peut-être les **aseçetes** à Gubbio) ? Ce délicat problème d'identification des *asignas* ne peut être résolu que par l'étude des actions qu'elles subissent, c'est à-dire des termes *feret*, *ferenter* et *asum*.

---

395) Cette offrande particulière est, selon l'interprétation désormais la plus admise, une sorte de boudin préparé avec le sang de la victime. Cf. WEISS 2010 : 387-396.

396) Cf. par exemple CFA 114, col. II, l. 17-18 (= procès-verbal des *fratres Aruales* de 240 ap. J.-C.) : *offis coniunctis lac/tis iocinoris facinoris ter* « trois boulettes de foie liées avec du lait et de la farine ». Sur cette offrande complémentaire, voir aussi SCHEID 2016a [1990] : 581-584.

### 7.1.4. Mrr. *feret* et *ferenter* : le déplacement des viandes sacrificielles dans le rituel italique

#### a/ Un verbe d'offrandes ? Recherche de parallèles

Si le verbe *feret/ferenter* dénote l'acte d'offrande, alors les *assignas* sont bien des parties destinées aux dieux, *exta* de la victime ou préparations secondaires (comparables aux *augmenta*, et *magmenta* latins). Mais le verbe a-t-il jamais ce sens en sabellique ? Certes, on retrouve cette racine dans le nom d'une fonction religieuse ombrienne – l'*ařfertur* – mais rien n'indique que le signifié littéral en soit « celui qui sacrifie » ou « celui qui offre ». Il est nécessaire de passer en revue toutes les occurrences de *fertu* dans les tables de Gubbio, afin de déterminer si le verbe peut ou non y avoir le sens métaphorique d'« offrir » comme le soutient Aldo Prosdocimi<sup>397</sup>. Les 21 occurrences répertoriées peuvent se répartir comme suit en trois catégories, selon le moment rituel concerné :

- Trois séquences en lien avec une *pompa* pré-sacrificielle, au cours de laquelle on « porte » des objets cultuels (VIb49-50, trois occ. du verbe), les animaux sacrificiels (III,12-12, une occ. du verbe) ou les deux à la fois (IIa17-19, deux occ. du verbe) ;
- Une unique séquence où l'on « porte » des objets cultuels après l'offrande de la victime (IIa33-34, deux occ. du verbe) ;
- Deux séquences où l'on « porte » notamment des portions de viande sacrificielle au moment de l'offrande : IIa26-27 (trois occ. du verbe) ; IIb12-17 (dix occ. du verbe).

Il va de soi que, dans les six occurrences qui forment la première catégorie, le contexte rituel de la *pompa* ouvrant la cérémonie ne permet pas de voir dans U. *fertu* un verbe exprimant l'acte d'offrande. Il s'agit purement et simplement de « déplacer » d'un point A à un point B les animaux, les offrandes végétales, la vaisselle, les liquides sacrés, *etc.* en vue de leur usage postérieur. Dans la

---

397) PROSDOCIMI 1978 : 767 & PROSDOCIMI 1989 : 483.

séquence IIA33-35, qui forme à elle seule la seconde catégorie, il est également évident que *fertu* ne peut dénoter la *porrectio* puisqu'elle a déjà eu lieu en IIA29 (**katlu : purtuvitu** – « offre le chien »). Cette seconde catégorie forme cependant un point de comparaison intéressant avec la table de Rapino, dans la mesure où il nous apprend que des changements de lieu sont possibles au cours d'un même sacrifice. En l'occurrence, dans les **huntia**, l'*immolatio* et la *porrectio* ont lieu près de l'autel, puis d'autres opérations ont lieu **spinamař** (« vers l'obélisque »?), et finalement l'officiant « retourne à l'autel » (**asama : kuvertu**) pour la distribution de l'*erus*. Peut-être de tels déplacements sont-ils à l'œuvre au cours du rituel marrucin ?

C'est en tout cas dans les deux séquences qui forment la troisième catégorie que l'on peut chercher à trouver un sens métaphorique de *fertu* comme acte d'offrande, puisqu'elles concernent le moment de l'offrande :

**TI IIA26-29 :**

**berva : frehtef : fertu : puře : nuvime : ferest : krematruf : /  
sumel : fertu : vestičia : peřume : persnihmu : katles : tuva :  
tefra <sup>(28)</sup> terti : erus : prusekatu : isunt : krematru :  
prusekatu : struhçla : <sup>(29)</sup> fikla : ařveitu : katlu : purtuvitu :**

Qu'il apporte les broches et les **frehtef**. Celle qu'il aura apportée en dernier, qu'il l'apporte en même temps que les **krematruf**. Qu'il prie avec une *uestisia* en direction du sol. Qu'il découpe deux **tefra** du chien et une troisième comme *erus*. Qu'il découpe au même endroit les **krematruf**. Qu'il ajoute une *struřla ficla* et qu'il offre le chien.

**TI IIb12-17 :**

**çive : ampetu : fesnere : purtu/etu : ife : fertu : tafle : e pir  
fer : tu : kapres : pruseçetu <sup>(13)</sup> ife : ařveitu : persutru :  
vaputis : mefa : vističia : feta fertu : <sup>(14)</sup> sviseve : fertu : pune :  
etre : svi : se : ve : vinu fertu : tertie : <sup>(15)</sup> sviseve utur fertu :  
pistu niru fertu : vepesutra : fertu : <sup>(16)</sup> mantraklu : fertu :  
pune : fertu : pune : festnafe : benus : <sup>(17)</sup> kabru purtu : vetu :**

Immole [le bouc] **çive** et offre[-le] dans le temple. Apporte[-le] à cet endroit, apporte le feu à cet endroit, ajoute à cet endroit les parties coupées du bouc. Apporte le *persuntro* avec l'encens, la *mefa*, la *uestisia* faite. Apporte la *poni* dans une flasque, apporte le vin dans une deuxième flasque, apporte l'eau dans une troisième flasque. Apporte le **pistu** noir, apporte la **vepesutra**. Apporte le **mantraklu**, apporte la *poni*. Quand tu seras rendu dans le temple, offre le bouc.

Ces deux passages mobilisent du vocabulaire obscur, ayant donné lieu à une ample bibliographie : **frehtref**, **krematruf**, **pistu**, **persutru**, **vepesutra**, **mantraklu**. Mais quelle que soit l'interprétation de détail, la construction des deux passages demeure relativement claire. Dans un cas comme dans l'autre, l'action de **fertu** précède celle de **purtuvitu**, et en est par là-même distincte. Par ailleurs, les objets de l'action **fertu** ne sont pas homogènes à ceux de la *porrectio*. Dans le premier passage, par exemple, tout le chien est « porté » après abattage, mais au moment de la découpe, une **tefra** est réservée comme **erus** (la part des hommes), et n'est donc pas « donnée ». Même dans ces passages, **fertu** a donc bien son sens littéral. Il n'est question que d'un déplacement rituel ayant lieu entre l'abattage et l'offrande. Dans le premier passage (extrait des **huntia**), la mise à mort et une partie de la cuisine rituelle (rôtir sur des **berva**) ont lieu dans un endroit non-spécifié, à quelque distance de l'autel ; la suite de la cuisine – découpe et « ajout » (**ařveitu**) des gâteaux – puis l'offrande ont lieu à l'autel. Dans le second texte (extrait des **seme : nies : tekuries**), l'*immolatio* a lieu **çive** (adverbe de sens obscur<sup>398</sup>) tandis qu'une partie de la cuisine (**ařveitu** : l'ajout des offrandes animales aux offrandes végétales) et la *porrectio* ont lieu **fesnere** (« dans le temple »).

---

398) L'adverbe **çive** s'oppose en tout cas à **fesnere** dans la suite, d'où sa fréquente traduction par « à l'extérieur » (POULTNEY 1959, *WOU* p.399).

Notons que certains comptes rendus épigraphiques du collège des Frères Arvales, à Rome, font également état de déplacements entre l'extérieur et l'intérieur du temple au cours du rituel (comme en *TI I Ib12-17*) mais après la *porrectio* (comme en *TI II a26-29*) :

**CFA 114 (240 ap.J.-C.), col. II, lignes 16-21 :**

*immol(auerunt) agnam op(imam) alb<a>m, ad litatione(m) exta inspexunt et / reddiderunt. Et inde in aede(m) introierunt et in mesa et incaespate ante deam Diam in mesa offis coniunctis lac/tis iocinoris facinoris ter ternis fecer(unt) (...)/ item foras ad ar(am) reuersi offis tribus fertis tribus pr{a}ecati sunt (...)*

Ils immolèrent une agnelle grasse blanche, inspectèrent la fressure en vue de [constater] l'agrément [de la déesse] et l'offrirent. Ensuite ils entrèrent dans le temple et sur une table et sur une motte de gazon, devant [la statue de] Dea Dia, sur la table, ils sacrifièrent chacun trois fois avec trois boulettes de foie liées avec du lait et de la farine (...) Revenus ensuite à l'extérieur, près de l'autel, ils prièrent avec trois boulettes et trois galettes.

Si l'on en croit le parallèle des Tables de Gubbio et des comptes rendus épigraphiques des *fratres Aruales*, il est donc courant que des déplacements aient lieu non seulement au début d'un rituel (*pompa*) mais également au cours de celui-ci, avant ou après la *porrectio*. Des portions de viandes ou des sous-produits du sacrifice (préparations diverses à base de chair ou de sang) sont alors volontiers « portés » d'un endroit à l'autre avant d'y être, selon les cas, découpées, cuisinées, partagées ou offertes, à titre d'offrande principale ou complémentaire. Dans le bronze de Rapino, les « chairs coupées » (*assignas*), quelle que soit leur nature exacte, sont donc probablement elles aussi « apportées », ni plus ni moins : *feret* et *ferenter* ne renvoient pas à l'acte d'« offrir » mais à un déplacement dans l'espace. Le site archéologique du bronze de Rapino, par sa nature rupestre, invite d'ailleurs à considérer l'hypothèse d'un déplacement symbolique effectué depuis le seuil de la grotte



vers ses profondeurs, ou inversement – ou encore entre la grotte et la cité (peut-être le site de Civita Danzica).

### **b/ Mrr. *auiatas* : un transport par la route ?**

Dès lors, il importe également de revoir l'interprétation traditionnelle du participe passé passif *auiatas* comme « après avoir été validées par les auspices » (L. *auspicatae*). De fait, nous n'avons aucune trace à Rome ou à Gubbio d'une prise d'auspices en cours du rituel, visant à valider la viande sacrificielle. Cette absence de point de comparaison rend d'emblée cette interprétation suspecte<sup>399</sup>. Pour autant, le rapprochement avec le participe U. **eveitu** (« choisi » ?) plutôt qu'avec U. *auif* (« les oiseaux ») n'est guère plus probant<sup>400</sup>. Le participe **eveitu** est lui-même obscur mais il est associé, dans chacune de ses deux occurrences, au verbe de *probatio* U. **upetu**<sup>401</sup> : ce sont des termes relatifs au choix de l'animal vivant avant le sacrifice, et non à l'examen de ses chairs avant l'offrande. Reste une hypothèse mentionnée par Jürgen Untermann, mais rarement reprise dans les interprétations du bronze de Rapino, qui ferait de *auiatas* le participe parfait passif d'un verbe dérivé du nom de la route (L. *uia*, O. *uiú*) préfixé en *\*am-* ou, beaucoup plus vraisemblablement, en *\*ā-*, au sens de *ad-*<sup>402</sup>. En réalité, l'hypothèse d'un préverbe *\*am-* (« autour de », « de chaque côté de ») dans *auiatas*, repose surtout la comparaison partiellement fautive avec O. **amviannud** qui n'est pas

---

399) Pace MARTÍNEZ-PINNA 1998 : 212. Notons que PROSDOCIMI 1989 évoque (p.482) une « *probatio* delle *exta* e dichirazione di *probatio* » à Gubbio, mais rien n'indique que celle-ci soit de nature auspicielle : au contraire, dans les tables eugubines, l'observation des oiseaux n'intervient très clairement qu'au tout début de chaque rituel.

400) Pace ZAVARONI 2004 : 227-228.

401) *TI* IIb8 & 11.

402) *WOU* p.137. Sur le préfixe *\*ā-*, cf. *supra* note 380 et *WOU* pp.41-42.

une forme verbale<sup>403</sup>. Pour *aiiatas*, il semble beaucoup plus pertinent, du point de vu du sens, de partir de \**ā-* au sens de *ad-* (« vers », « en direction de »). Certes nous n'avons pas d'autres attestations, ni en latin classique ni en osque, d'un verbe parasynthétique \**ad-uiā-re* ou \**in-uiā-re*, mais cette formation n'a rien d'aberrant. Et pour cause : elle a fini par exister en latin tardif et a des descendants dans plusieurs langues romanes (It. *avviare*, *inviare* ; Esp. *enviar* ; Fr. *envoyer*). Si l'on comprend Mrr. *aiiatas* comme participe parfait d'un verbe signifiant « envoyer par la route vers », on peut alors analyser le datif *toutai maroucai* comme étant régi par le préverbe \**ā-* : « envoyées vers la cité marrucine ». Cela a pour avantage de faire émerger une syntaxe du datif cohérente sur l'ensemble du texte, le complément au datif étant toujours positionné juste après le lexème (verbal ou adjectival) qui le régit :

- l.1-2 : *aisos pacris totai maroucai* – « [que les] dieux [soient] propices envers la cité marrucine »<sup>404</sup> ;
- l.4-5 : *aiiatas toutai maroucai* – « envoyées vers la cité marrucine » ;
- l.9-10 : *babu poleenis feret regen[ei] piai cer<ei>* – « *babu poleenis* [les] emporte pour le Roi Pieux et Cérès ».

Ainsi, le datif *toutai maroucai* à la ligne 4-5 ne désignerait pas la « cité » en tant que bénéficiaire terrestre du rituel (comme c'est le cas dans la formule U. **tutaper ikuvina**), mais bien en tant qu'entité civique à qui sont « envoyées » les viandes, c'est-à-dire en tant qu'assemblée de commensaux dans le banquet sacrificiel. Si cette lecture est juste, elle a deux conséquences immédiates.

---

403) O. **amviannud** (attesté dans les inscriptions pompéiennes Ve 23-28) est parfois présenté comme un adjectif verbal \**am-uiā-ndo-* (WOU p.93). Mais cette interprétation est aujourd'hui largement rejetée. HEIDERMANNS 2002 préfère voir dans **amviannud** un « composé nominal à rection prépositionnelle » qu'il traduit « being on both sides of the way » (p.195), ou à la rigueur un composé possessif, c'est-à-dire un probable calque de G. ἄμφοδον (« qui a des rues de chaque côté », c'est-à-dire un « quartier », un « îlot » urbain). Ce n'est donc pas une forme verbale, donc pas le même lexème que Mrr. *aiiatas* dans la table de Rapino, même si les deux sont peut-être formés sur le nom de la « route ».

404) Cette interprétation du datif *totai maroucai* sera défendue au §7.1.6(b) pp.332 *sqq.* contre l'interprétation concurrente qui le rattache à *lixs*.

Premièrement les *asignas* sont au moins partiellement destinées aux hommes : elles s'identifient donc davantage aux *proseto* ombriennes qu'aux *prosecta* latines (réservées aux dieux). Or cela semble tout à fait cohérent avec la suite du texte : puisqu'il est question d'une « vente » (*eituam uenalinam* – « l'argent de la vente »), ce doit être celle des viandes profanes. La vente des viandes sacrificielles n'est absolument pas un fait isolé : la pratique est bien attestée à Rome<sup>405</sup>. Ce qui est unique dans la table de Rapino, c'est le fait d'en préciser les modalités par un cadre légal. Deuxièmement, le déplacement rituel dénoté par *ferenter* se fait non pas en direction de l'intérieur de la grotte, mais en direction d'un site de peuplement, c'est-à-dire, probablement, sous forme d'une ascension vers le site de Civita Danzica (l'*ocres* du texte ?), principal habitat marrucin avant le développement de Teate. Ce déplacement entre le lieu de la mise à mort (la grotte) et celui de la destination finale des viandes (la cité) correspond forcément à l'écoulement d'un laps de temps conséquent, qui peut surprendre. Pour autant, la chose n'est pas sans parallèle à Rome où, durant les jours *dies intercesi*, il pouvait s'écouler plusieurs heures *inter hostiam caesam et exta porrecta*<sup>406</sup> (« entre la mise à mort de la victime et l'offrande des entrailles »).

---

405) Cf. SCHEID 1985a : 203-204. SCHEID 2005 (pp.229-232) reprend le dossier et montre même, chiffres à l'appui, que la quantité de viande produite par certains sacrifices publics se chiffrait aisément en dizaines de tonnes, et que dès lors « on peut prudemment suggérer que la viande sacrificielle publique était si abondante à Rome qu'elle était la seule disponible dans les boucheries, du moins pendant les mois qui comportaient de nombreuses fêtes » (p.233). À Gubbio également, une cérémonie d'ampleur pouvait donner lieu à une masse de viande se chiffant en tonnes (24 animaux dont 15 bovins sont abattus au cours du *piaculum*) ! Si la cérémonie de la Grotta del Colle avait ne serait-ce qu'un quart de cette ampleur, la question du partage des viandes et l'usage de l'argent des ventes est tout sauf anodine.

406) VARR. *L.* VI,31.

### 7.1.5. Mrr. *asum* : la destination des viandes sacrificielles

Reste à commenter un terme d'importance pour notre interprétation des gestes rituels évoqués par le bronze de Rapino : *asum* (l. 8). Ce terme n'apparaît pas dans la première séquence (« les parties coupées sont portées *auiatas* ») mais uniquement dans la seconde (« [le] *babu poleenis* les porte *asum* »). Il faut commencer par écarter deux *comparanda* séduisants mais non pertinents : U. *aso* (...) *fertu* (TI VIb50, entre les deux prises d'auspices inaugurant la *lustratio*) et L.arch. *asom fero* (sur une ciste en bronze de Préneste, CIL I<sup>2</sup> 2.560<sup>407</sup>). Le premier passage, en ombrien, est le suivant :

#### TI VIb49-50 :

*ape . angla . combifianśiust . perca . arsmatiam . anouihimu . cringatro hatu . destrame scapla . anouihimu . pir . endendu . pone / esonome . ferar . pufe . pir . entelust . ere . fertu . poe perca . arsmatiam . habiest . erihont . aso . destre . one . fertu .*

Lorsqu'il aura annoncé les [oiseaux] chanteurs, qu'il revête la *perca arsmatia*. Qu'il ait le *cringatro*, qu'il le revête sur l'épaule droite. Qu'il place le feu. Quand ce dans quoi le feu aura été placé est porté au sacrifice, que le porte celui qui aura la *perca arsmatia*. Que le même porte *aso* sur l'épaule droite.

Dans ce passage, il est donc question d'une procession accomplie à l'issue de la première prise d'auspice, par un officiant qui revêt alors deux vêtements (*perca arsmatia* et *cringatro*) et transporte le foyer contenant le feu du sacrifice. U. *aso* est alors généralement compris comme un participe parfait (// L. *assus* « rôti, brûlé ») de *areo*. La fin du passage serait alors à traduire « que le même le porte allumé sur l'épaule droite »<sup>408</sup>. L'hypothèse concurrente, fait de

407) *Editio princeps* et reproduction chez DUBAU 1890.

408) Interprétation retenue par POULTNEY 1959 : 270 & PROSDOCIMI 1978 : 687. Pourtant, l'hypothèse d'un feu porté sur l'épaule, si près du visage, a de quoi étonner : elle ne trouve pas d'écho dans l'iconographie. Cf. WEISS 2010 (p.151-154) pour la discussion de cette question.

*aso* un substantif, probablement la « hache » (\**akso*, // L. \**aks-ia* > *ascia*)<sup>409</sup>. En réalité, une analyse fine de la structure du passage fait pencher la balance en faveur de la seconde interprétation. Si nous interprétons *aso* comme un substantif, nous voyons alors se dessiner une séquence à quatre termes basée sur des jeux de symétrie et dissymétrie typique de la pensée ombrienne<sup>410</sup> :

	Objet à emporter	Fonction de l'objet	Instruction	Indication de côté
1	<i>perca</i>	A politique ?	<i>A anouihimu</i>	A Ø
2	<i>cringatro</i>	B rituelle ?	<i>A anouihimu</i>	B à droite
3	<i>pir</i>	B rituelle	<i>B fertu</i>	A Ø
4	<i>aso</i>	A politique	<i>B fertu</i>	B à droite

Tous les schémas d'opposition entre les quatre termes (ABBA, AABB, ABAB) se trouvent ainsi entremêlés. Cela confère au passage une structure qu'il n'a pas lorsque *aso* est interprété comme un participe passé. En revanche, dans la table de Rapino, *asum* ne saurait être un substantif objet de *feret* : le verbe a en effet déjà un objet exprimé sous forme d'un pronom anaphorique *iafc*. Les deux textes ne se ressemblent donc qu'en surface, et *aso* dans les Tables de Gubbio (« la hache ») est à distinguer de *asum* dans le bronze de Rapino.

La ciste de Préneste (*CIL* I<sup>2</sup> 2.560) est un coffre de bronze généralement daté de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>411</sup>. Elle est ornée d'une scène de cuisine assurément profane : l'attitude des personnages n'est empreinte d'aucune solennité ; un chien joue à leurs pieds, quémandant visiblement des

409) WEISS 2010 : 151-154.

410) Nous empruntons cette analyse (dont nous ne présentons qu'une brève synthèse) à DUPRAZ 2018b : 27-32. Sur les différents objets nommés et leur signification rituelle ou politique, nous renvoyons à cet article.

411) DUVAU 1890 : 305 & 316. Une hypothèse de datation plus ancienne (jusqu'à 350 av. J.-C.) a cependant été avancée en 1983 par Pairault Massa, cité chez FRANCHI DE BELLIS 2005 : 123. La question est d'autant plus complexe que le dessin a pu être gravé après la fabrication de l'objet, et que les paroles (sur lesquelles se basent la datation) ont elles-mêmes été ajoutées après l'incision du dessin (DUVAU 1890 : 304).

restes de nourriture. Il s'agit d'une « scène de taverne ordinaire »<sup>412</sup> et non d'un sacrifice. Tout en préparant viandes et poissons, les sept personnages s'interpellent les uns les autres dans les termes suivants<sup>413</sup> :

- personnage 1 (endommagé, s'adresse à 2) : *confice piscim* – « prépare le poisson ! »
- personnage 2 (prépare un animal, s'adresse à 1) : *coepi alia* – « j'ai commencé d'autres choses »
- personnage 4 (revenant avec un plateau vide, s'adresse à 3) : *feri porod* – « découpes-en plus ! »
- personnage 3 (apportant un plateau plein, s'adresse à 2 ou à 4) : *cofeci* – « je l'ai fait »
- personnage 5 (mélangeant le contenu d'une marmite) : *made mi recie* – « boue pour moi royalement » (?)
- personnage 6 (piochant dans la marmite avec une sorte de fourchette, s'adresse à 5) : *misc sane* – « mélange bien »
- personnage 7 (seul, en mouvement, portant des brochettes) : *asom fero*

Les interprétations possibles pour les paroles du dernier personnages, qui ressemblent étrangement au texte du bronze de Rapino, sont au nombre de trois. La première, retenue dans l'*editio princeps* de la ciste, fait de *asom* un supin<sup>414</sup> : « je porte à cuire ». Cependant, cette lecture s'appuie sur l'hypothèse *ad hoc* d'une ouverture de la voyelle *u* qui aurait donné un *o* en syllabe finale en latin archaïque ; les formes de supin (\*-tu-) et de participe passé (\*-to-) aurait ainsi été confondues en \*-to- à date ancienne, avant d'évoluer conjointement vers -tu- en latin classique. Il va sans dire qu'un tel phénomène n'est absolument pas attesté par la phonétique historique du latin, et que dès

---

412) Nous traduisons le mot de KENT 1929 : 21.

413) Nous suivons ici globalement, sur l'établissement et la traduction du texte de la ciste, KENT 1929 plutôt que DUVAU 1890. Les phrases des six premiers personnages ne sont ici citées qu'à titre indicatif, pour permettre de saisir l'ambiance de la scène représentée, et c'est pourquoi nous ne les discutons pas en détail. Pour autant, elles ne sont pas toutes aisées d'interprétation. Les mots du cinquième personnage (*made mi recie* selon Kent), en particulier, sont en réalité difficiles à lire et à traduire.

414) DUVAU 1890 : 311-312.

lors, l'interprétation de *asom* comme un supin ne peut être considérée que comme une aberration. La deuxième interprétation, plus solide, fait de *asom* un participe passé (comme cela est également proposé dans l'interprétation la plus classique – erronée selon nous – de *aso* en ombrien, cf. *supra*). On traduirait dès lors « je porte le rôti ». La troisième, solide également, voit dans *asom* une forme de *adsum* ayant subi une assimilation progressive. Il faudrait alors comprendre « je suis là, j'apporte ! »<sup>415</sup> Il est malaisé de trancher entre ces deux dernières interprétations. D'un pur point de vue textuel, les deux se valent. Mais il importe de remarquer qu'aucune des six autres inscriptions de la ciste n'est purement descriptive, aucune n'est redondante vis-à-vis du dessin. Celui qui a incisé l'objet n'a pas mis dans la bouche des personnages une explicitation triviale de leurs activités (du type « je coupe du poisson », « je mélange dans la marmite ») : il a à dessein choisi des phrases vivantes, dynamiques, comme prises sur le vif, et qui participent au « clima unico di vivacità »<sup>416</sup> de la ciste. Dans ce contexte, « j'apporte le rôti » serait une signification très pauvre pour les paroles de l'homme qui, précisément, apporte le rôti. Au contraire, l'exclamation « je suis là, j'apporte ! », qu'on imagine criée en réponse aux demandes impatientes des convives, contribue au dynamisme de l'ensemble de l'image, et lui ajoute comme une profondeur hors-champ. Quoi qu'il en soit, ni l'interprétation de *asom* comme *assum* (« le rôti »), ni celle comme *adsum* (« je suis là ») ne peut nous servir de point d'appui pour l'interprétation du bronze de Rapino. Là encore, la comparaison doit être écartée pour de bon.

Faute de *comparanda*, c'est donc l'évidence interne du texte marrucinien qui doit nous permettre de comprendre la séquence « le *babu poleenis* les porte *asum* pour le Roi Pieux et Cérès ». Ici *asum* ne saurait être un substantif à

---

415) TURNBULL 1929, suivie par KENT 1929 (publié dans la même revue).

416) FRANCHI DE BELLIS 2005 : 122.

l'accusatif car *feret* a déjà un COD : l'anaphorique *iafc*<sup>417</sup>. Il ne saurait non plus être un participe passé signifiant « cuites » ou « brûlées » et se rapportant aux *asignas*, car la discordance de genre et de nombre interdit évidemment l'accord à *iafc*. Reste donc une seule possibilité, à laquelle se range la quasi-totalité des exégètes du texte<sup>418</sup> : *asum* est ici bel et bien le supin d'un verbe probablement apparenté à L. *ardeo* « brûler » et/ou *assus* « le rôti ».

Mais à laquelle de ces deux dimensions, destructive ou culinaire, doit-on rapporter Mrr. *asum* ? Il est difficile d'apporter ici une réponse par l'étymologie, car en latin même, les liens dérivationnels entre *areo*, *ardeo* et *assus*, si même ils existent, ne sont pas clairs. Mais dans tous les cas de figure, les trois dérivent ou bien de la même racine, ou bien de racines de même sens<sup>419</sup> : dès lors, les comparaisons latines n'interdisent ni le sens de « brûler » ni celui de « cuire » pour Mrr. *asum*. Si le *babu poleenis* porte les chairs « à brûler » (donc à détruire dans le feu) il s'agit spécifiquement d'un acte de

417) PRÓSPER 2020 (pp. 44-46) a tenté de battre en brèche cet argument en faisant de Mrr. *iaf* un participe présent du verbe aller (L. *iens*), en vertu du traitement *\*-ns# > -f* (qui d'ailleurs, sur ce point, rapproche le marrucien de l'ombrien davantage que de l'osque où *\*-ns# > -ss*). Dès lors que *iaf* n'est plus un anaphorique à l'accusatif, la place de COD de *feret* redevient vacante, ce qui ouvre la porte à toutes les spéculations. Cependant, l'idée qu'une particule déictique *\*-ke* se retrouve accolée à un participe présent nous semble particulièrement aberrante, même en supposant une grammaticalisation de la tournure (p.46 : the construction might be fully grammaticalised, which would account for the use of enclitic *-k*). C'est pourquoi *iaf* ne saurait être autre chose que le COD de *feret*.

418) Exception faite de LA REGINA 1997, qui voit dans *asum* le génitif pluriel du nom de l'« as » (valeur monétaire), complément du nom *babu*, traduit par lui en latin par *pretio*. Cependant, pour que cette hypothèse, si arbitraire soit-elle, fonctionne, il faudrait un adjectif numéral spécifiant de combien d'as est le prix. L'interprétation monétaire de *asum* nous paraît donc devoir être à rejeter.

419) Michiel de Vaan (*EDL* p.53) fait dériver L. *areo* et *ardeo* d'une racine PIE *\*h<sub>2</sub>eh<sub>1</sub>s-* « sécher » (> L. *ar-* par rhotacisme au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), mais rapproche *assus* d'une racine PIE *\*h<sub>2</sub>ed-* de même sens (pp.57-58). Ernout-Meillet (*DELL* p.45) fait dériver *assus* de *ardeo* (*\*ard-to- > \*arssus > assus*) mais cela suppose une assimilation progressive (*-rs- > -ss-*) sans autre exemple dans ce contexte : en latin *-rss-* est stable (ex : *uersus*) et *-rs-* subit une assimilation régressive (ex : *terreo*), cf. MEISER 2006 : 116. Enfin Helmut Rix et al. (*LIV<sup>2</sup>* pp.257-258) rassemble toutes les formes sous la racine *\*h<sub>2</sub>eh<sub>1</sub>s-* et pose *\*h<sub>2</sub>h<sub>1</sub>s-tó-* comme protoforme de *assus*, ce qui suppose une réfection de *\*astus* en *assus*, faute d'évolution phonétique possible entre les deux. Sur ce dossier étymologique, voire la synthèse, assez complète quoique datée, de NOCENTINI 1970 : 162-164.



*porrectio* destiné aux dieux<sup>420</sup> ; s'il les porte « à cuire » alors l'action peut porter sur les viandes profanes uniquement<sup>421</sup>, ou encore sur l'ensemble des viandes, avant leurs séparations entre la sphère humaine et divine, hypothèse que nous défendrons plus loin. Nous retrouvons ici l'épineuse question de l'identification précise des *assignas* et de leur destination finale. Le fait qu'il y ait un destinataire divin (*regen[ei] piqi cer<ei>*) à l'action (*asum feret*) semble interdire de penser qu'il s'agisse uniquement de la cuisson des viandes du banquet, destinées aux citoyens. D'un autre côté, le fait que ces mêmes *assignas* soient « emmenées à la cité marrucine » (*aiatas toutai maroucai*, si notre interprétation est correcte) et que la suite du texte porte sur l'argent de leur vente (*eituam uenalinam*) interdit d'y voir uniquement des *exta* destinées à être brûlées. Nous devons donc trouver une interprétation du texte qui réunisse ces deux exigences en apparence contradictoires : la destination profane et sacrée des viandes. Le contenu rituel du texte serait alors, précisément, d'indiquer les modalités de leur séparation.

### 7.1.6. Interprétations d'ensemble

#### a/ Le contenu rituel du texte

Voici, à ce stade, les conclusions qui peuvent *a minima* être tirées de l'étude des termes *assignas*, *ferenter*, *feret*, *aiatas* et *asum*, concernant les gestes rituels mentionnés dans la première partie de la Table de Rapino. Premièrement, il est question du déplacement de tout ou partie des viandes sacrificielles (*assignas*), entre l'abattage et la *porrectio* : cette pratique a des parallèles à Gubbio dans les rituels des **huntia** et des **seme : nies : tekuries**.

---

420) L'interprétation de *asum* comme acte de *porrectio* se trouve chez NOCENTINI 1970 : 164 & RIGOBIANCO 2016 : 184.

421) Interprétation de MARTÍNEZ-PINNA 1998 : 212.

Deuxièmement, l'espace cultuel de la Grotta del Colle doit constituer le point de départ ou d'arrivée de ce déplacement. Troisièmement le mouvement dénoté par *ferenter* se fait peut-être en procession sur une « route », à laquelle pourrait renvoyer le participe *aiatas* : le point d'arrivée de ce transport des viandes serait alors la « cité marrucine » (peut-être le site de Civita Danzica) ; le point de départ du mouvement, où a lieu l'abattage et une première découpe, serait alors la grotte. Enfin, le mouvement dénoté par *feret* amène à une cuisson ou à destruction (*asum*) des mêmes viandes, dans le but de les offrir aux dieux.

Une question doit dès lors être posée : le mouvement dénoté par *feret* est-il le même que celui dénoté par *ferenter* ? Autrement dit, sur le plan pragmatique, il s'agit d'identifier les visées communicatives des deux séquences construites autour de ces deux verbes. Elles sont en effet strictement parallèles dans leurs éléments constitutifs, et pourtant différentes dans leur contenu<sup>422</sup> :

	Séquence 1 (1.3-7)	Séquence 2 (1.8-10)
Objet de l'action	<i>asignas</i> (1)	<i>iafc</i> (1)
Action	<i>ferenter aiatas</i> (2)	<i>asum babu poleenis feret</i> (3)
Bénéficiaire/Destinataire	<i>toutai maroucai</i> (3)	<i>regen[ei] piøi cer&lt;ei&gt;</i> (4)
Indication spatio-temp.	<i>ioues ocres tarincriis</i> <i>iouias agine</i> (4)	<i>esuc agine</i> (2)

La modification de l'ordre des éléments dans la séquence 2 n'est visiblement due qu'aux exigences syntaxiques de l'anaphore : les éléments liant la séquence 2 à la séquence 1 (*iafc* et *esuc*) sont ainsi naturellement ramenés en première position<sup>423</sup>. Mais qu'en est-il des différences de contenu ? L'existence même des deux séquences articulées autour de la même action (*ferenter/feret*) a de quoi étonner. Sont-elles redondantes ? Décrivent-elles chacune une étape ?

422) Cette mise en lumière précise de la construction du passage est surtout présente chez RIGOBIANCO 2016 : 183.

423) Sur la place préférentielle de l'anaphorique *\*eio-* en tête de phrase dans la prose sabellique, cf. DUPRAZ 2012 : 236.

Ou bien la seconde se borne-t-elle à apporter des informations nouvelles sur le même moment du rituel ?

L'hypothèse de la redondance stricte est évidemment démentie par les différences de contenu. Luca Rigobianco se confronte explicitement à la question des fonctions respectives des deux séquences, et les associe pour sa part à deux étapes distinctes du rituel : l'« *oblazione-consecrazione* » dans un premier temps (où *ferenter* est traduit « sono offerte », avec un sens figuré), et la « *distruzione* » dans un second temps (où *feret* est traduit « porta », avec son sens propre)<sup>424</sup>. Cette interprétation pose cependant deux problèmes. Premièrement, nous avons déjà exposé plus haut nos objections à l'idée d'un sens métaphorique de *feret* comme « offrir » : il serait d'autant plus étrange que les deux occurrences n'aient pas le même sens. Deuxièmement, le découpage chronologique du rituel dont fait état l'auteur est particulièrement flou : que serait cette « *oblazione* » distincte de la « *distruzione* » ? La manière d'offrir les parties animales c'est précisément leur destruction. Les deux sont inséparables. Par ailleurs, la « *consecrazione* » évoquée ne peut pas non plus correspondre à l'étape d'*immolatio* puisqu'à ce stade l'animal est déjà mort et découpé. Les deux phases du rituel telles que Rigobianco les analyse ne correspondent pas à ce que l'on sait du déroulé d'un sacrifice dans l'Italie antique. En l'état, cette interprétation doit donc être rejetée.

La plupart des commentateurs adoptent donc implicitement la troisième solution : les deux séquences en *ferenter/feret* décriraient la même action mais de différents points de vue. La séquence 2 reposerait sur un glissement dans la distribution thème/rhème, et répondrait donc à une nouvelle visée communicationnelle. Ainsi, dans la séquence 1, l'action de « porter » serait rhématique (elle constitue un apport d'information) ; dans la séquence 2 elle

---

424) RIGOBIANCO 2016 : 184.

serait thématique (déjà connue), tandis que l'identité du porteur (*babu poleenis*) serait le nouveau rhème. Par ailleurs, la séquence 1 viserait à nommer le bénéficiaire (humain), tandis que la séquence 2 viserait à énoncer le destinataire (divin) d'une même action. Dans cette perspective, tout le passage décrirait un seul et même geste rituel : au cours d'un rituel (*agine*) quelqu'un (*babu poleenis*) déplace (*ferenter/feret*) des viandes destinées aux dieux (*assignas/iafc*) pour les offrir par destruction (*asum*) à Jupiter et Cérès (*regen[ei] piøi cer<ei>*) pour le bénéfice de la cité marrucine (*toutai maroucai*). Mais cette interprétation fait disparaître toute référence aux viandes profanes, qui sont l'objet de la vente : le texte perd alors en cohérence.

On peut aussi imaginer que la relation d'anaphore entre *iafc* et *assignas* ne soit pas coréférentielle – c'est-à-dire que les *assignas* portées pour la cité ne soient pas les mêmes que celles portées *asum* pour les dieux. On traduirait alors :

- séquence 1 : « des viandes coupées sont emportées, envoyées à la cité marrucine »
- séquence 2 : « [le] *babu poleenis* en emporte à brûler pour le Roi Pieux et Cérès »

Les deux séquences décriraient alors deux étapes distinctes, l'une relative aux viandes profanes (emmenées à la cité), l'autre aux viandes sacrées (brûlées pour les dieux). Le problème de cette interprétation, c'est que le thème d'anaphorique *\*i-/eyo-/eyso-* (L. *is, ea, id*) ne semble servir dans aucune langue italique à ce type d'anaphore non-coréférentielle, où l'antécédent renvoie à la même catégorie de référent, mais pas précisément au même référent. En latin, ce sont les démonstratif *hic, iste* et *ille* qui servent à ce type d'anaphore contrastive, non-coréférentielle<sup>425</sup>. Dès lors, cette interprétation nous semble

---

425) Sur ce tour latin, cf. DUPRAZ 2018d.

bien trop bancal du point de vue de la syntaxe, même si elle est séduisante du point de vue du sens.

Nous pouvons en revanche sauver l'idée que le texte porte sur le partage des *asignas* entre le monde humain et le monde divin, tout en faisant l'économie de cette coûteuse anaphore non-corréférentielle, et ce par la stricte analyse des données dont nous disposons sur les rituels à Rome et à Gubbio. C'est en particulier la chronologie interne du sacrifice qui nous intéresse. On serait tenté de penser que les viandes étaient d'abord séparées entre parties divines et humaines, puis que les parties divines étaient ensuite consacrées au dieu, par leur destruction dans le foyer sacrificiel. En réalité, l'ordre des opérations doit être inversé. Pour autant que nous le sachions, l'intégralité des chairs animales devenaient par le sacrifice propriété des dieux (*L. sacer*) puis, dans un second temps, le prêtre en « profanait » une partie en y imposant la main pour la ramener dans la sphère humaine et la rendre propre à la consommation<sup>426</sup>. Si les choses fonctionnaient de même à Rapino, on peut donc envisager que l'acte de *profanatio* (ramenant une partie des chairs dans la sphère humaine) et celui de *porrectio* (détruisant une partie des chairs pour l'offrir aux dieux) avaient tous les deux lieu après l'opération *asum feret*<sup>427</sup>. Ainsi, les *asignas* dont il est question désigneraient l'ensemble des viandes du sacrifice après leur première découpe, indépendamment de leur destination, tout comme *U. proseseto* : toutes seraient emmenées à la cité (*ferenter auiatas toutai maroucai*) et toutes seraient mises « à rôtir » (et non pas « à brûler »!) pour les dieux (*asum feret regenei pioi cerei*). Alors seulement aurait eu lieu une

---

426) Sur l'acte de *profanatio* et les textes antiques qui y font allusion, cf. BENVENISTE 1960. Le partage subséquent des viandes profanées entre les commensaux, peu documenté, est une *quaestio uexata* de l'histoire de la religion romaine, malgré des avancées significatives. Cf. notamment SCHEID 1985a, ou encore, sur l'exemple moins obscur que d'autres des *feriae Latinae*, GRANDAZZI 2008 : 294-295.

427) La destruction dans le feu des *exta* à Rome n'avait en effet lieu qu'après une première étape de cuisson préalable, cf. SCHEID 2005 : 56.

*profanatio*, implicite dans le texte, ramenant la majeure partie de la viande dans la sphère humaine pour la rendre propre à la vente et à la consommation. La cohérence d'ensemble du texte s'en voit ainsi restaurée.

Cela implique que les viandes aient été « profanées » et vendues déjà cuites (après l'instruction *asum feret*), là où, à Rome, le fait que les viandes sacrificielles arrivaient fréquemment en boucherie pour y être vendues suppose qu'elles aient été « profanées » crues : charge alors à l'acheteur d'en cuire sa part à domicile. Mais peut-être, à Rome même, n'en a-t-il pas toujours été ainsi, ou du moins pas pour tous les cultes. On lit ainsi chez Varron :

VARR. L. VI,54 :

*Itaque ibi olim, <in> fano, consumebatur omne quod profanatum erat, ut etiam fit quod praetor urbanus quotannis facit, cum Herculi immolat publice iuuencam.*

« C'est pourquoi, jadis, on consommait là, dans le sanctuaire, tout ce qui avait été profané, comme cela se fait aussi avec le sacrifice que le prêtre urbain accomplit tous les ans, quand il immole une génisse à Hercule au nom de l'État. »

Dans certains sacrifices au moins, ou à une certaine époque (*olim*) l'écart temporel entre la *profanatio* et la consommation de la viande semble résorbé, et la cuisson avait lieu sur place. Dès lors, il est possible que la *profanatio* ait porté primitivement, et partiellement au moins, sur des viandes déjà cuites. Cela est plus facilement envisageable pour de petites communautés civiques, où l'on peut cuire et aussitôt partager l'ensemble de la viande dans un banquet sacrificiel. À Gubbio même, nous n'avons certes que peu d'informations sur un éventuel geste de *profanatio*, mais le rituel des **huntia** indique clairement que la séparation des parties réservées aux dieux et de l'*erus* (la part des hommes) pouvait être postérieure à la cuisson<sup>428</sup>.

---

428) TI IIa26-28.

## b/ Le contenu légal du texte

Le texte se présente lui-même comme une loi (*lixs*). Mais quel est son contenu et à qui s'adresse-t-elle ? En latin, le mode de l'injonction légale à proprement parler est l'impératif II<sup>429</sup> ; le sénatus-consulte énonce quant à lui ses prescriptions différentes sous une forme différente, au subjonctif (dépendant d'un *uerbum sentiendi* de type *censuerunt* dans la *praescriptio*)<sup>430</sup>. L'ombrien semble s'être doté d'une distribution comparable : les prescriptions religieuses sont à l'impératif II (tables I-IV & VI-VIa), et les règlements de la confrérie au subjonctif (Table V & VIIb). Le fait est que, de manière tout à fait surprenante, *feret* et *ferenter* dans la table de Rapino sont des indicatifs. Leurs désinences primaires (\*-ti > -t à l'actif et -nter au passif) interdit d'y voir des subjonctifs<sup>431</sup>. Il pourrait s'agir de futurs sigmatiques (\*fer-es-e-ti > \*ferset > feret ; même évolution pour ferenter) ou à voyelle longue (\*fer-ē-ti, à condition que <e> puisse noter aussi bien /ē/ que /ě/ en marrucinien), ou tout simplement d'indicatifs présents (\*fer-e-ti). Cette dernière hypothèse, quoiqu'elle ne soit pas assurée en l'état actuel de nos connaissances sur le marrucinien, demeure la moins coûteuse en hypothèses intermédiaires morphologiques et phonétiques<sup>432</sup>. Le futur est défendable mais ne résout en rien le problème posé : la présence de l'indicatif dans un texte de loi. Le mode de rédaction de la *lixs* à Rapino n'est ainsi pas une stricte imitation des modèles romains les plus canoniques<sup>433</sup>, et ce seul fait suffit à témoigner de la grande vitalité des institutions nord-osques un siècle avant la Guerre Sociale.

429) MAGDELAIN 1978 : 23-54.

430) DUPRAZ 2020b : 121-123.

431) Le marrucinien conserve en effet visiblement l'opposition entre désinences primaires et secondaires. Le subjonctif, dans la Table de Rapino, est bien caractérisé à la P3 par la désinence secondaire \*-t > \*-d > ∅ (ex : ta[g]a l. 12), par opposition à \*-ti > -t. Cf. RIGOBIANCO 2016 : 172-174. Il est à noter que la chute du \*-d final (\*-t > \*-d > ∅) rapproche, sur ce point encore, le marrucinien de l'ombrien davantage que de l'osque. Sur l'évolution des désinences de P3 en sabellique, cf. BUCK 1928 : 204.

432) Sur le détail de cette discussion, cf. RIGOBIANCO 2016 : 172-174.

Il faut attendre l'avant-dernière ligne du texte pour trouver un subjonctif : *ni ta[g]a nipis* « que personne ne [le] touche ». Est-ce seulement ici que se rencontre la prescription légale ? Ou bien les indicatifs ont-ils dans l'épigraphie marrucine une valeur prescriptive ? Rigobianco opte pour la première solution et propose un modèle rédactionnel opérant en deux temps<sup>434</sup> :

- une « *premissa* » à l'indicatif précisant le contexte d'application de la loi (l.3-10) ;
- un « *comando* » au subjonctif énonçant l'obligation légale à proprement parler (l.11-13).

L'idée est séduisante, mais la « *premissa* » paraît démesurée par rapport au « *comando* », ce qui rend l'ensemble de la proposition assez artificielle. En réalité, il est tout à fait envisageable que les indicatifs aient ici une valeur prescriptive. Ce n'est certes pas la norme à Rome, mais ce n'est pas non plus absolument sans parallèle. Les *Tabulae Censoriae* que cite Varron<sup>435</sup>, régissant la manière de convoquer les citoyens au *census*, comportent ainsi à la fois un impératif au début du texte (*imperato*) et des indicatifs dans la suite (*praeco in templo primum uocat, poestea de moeris item uocat*). Il n'est donc pas inenvisageable que la table de Rapino exprime la prescription à l'indicatif (*ferenter, feret*), et la défense au subjonctif (*ni ta[g]a nipis*). Tout ce qui suit *lixs* (l.2) aurait donc bien une valeur prescriptive, et l'ensemble des prescriptions auraient bien une unité thématique forte, relative aux *asignas*. La table de Rapino régleme le devenir des viandes après la première découpe lors du

---

433) À rebours, l'influence du modèle rédactionnel des sénatus-consultes romains est plus prégnante dans les règlements des *fratres Atiedii* (TI V et VIIb). Cf. DUPRAZ 2020b pour la comparaison entre les deux.

434) RIGOBIANCO 2016 : 183.

435) VARR. L. VI,86-87. Sur le parallèle entre ce texte et la table de Rapino, cf. DUPRAZ 2020b : 132.



rituel de Jupiter et Cérès : leur transport et leur cuisson (l.3-10), puis, après *profanatio*, leur vente et l'usage de l'argent (l.10-11).

On peut se demander, dès lors, à qui s'adresse la loi. Selon la lecture la plus couramment répandue, le datif *totai maroucai* (l.1-2) se rapporte à *lixs* : c'est une loi pour la communauté civique. L'injonction à « ne pas toucher l'argent comme si c'était le sien » équivaldrait dès lors à une loi contre le *sacrilegium* et trouverait peut-être un écho dans la dite *Tabula Veliterna*. Celle-ci, selon l'une de ses interprétations, contraindrait à des sacrifices expiatoires (*façia* : *esaristrom*) quiconque porterait la main (*sepis* : *atahus*) sans autorisation publique sur le sanctuaire de Dea Decluna (*deue* : *declune*)<sup>436</sup>. Cependant, il faut bien admettre que le bronze de Rapino, autant par ses dimensions modeste que par son emplacement (dans un lieu de culte reculé), n'évoque pas spontanément une inscription publique destinée à l'ensemble du peuple marrucin. Nous devons donc considérer également l'hypothèse qu'il s'agisse d'un document d'usage interne, adressé aux prêtres en charge du sanctuaire rupestre et/ou de l'*agine* de Jupiter et Cérès<sup>437</sup>. Cette hypothèse a, selon nous, deux bons arguments pour elle.

Premièrement, elle trouve un parallèle satisfaisant dans trois des quatre règlements internes de la confrérie des *Atiedii* (*TI V & VIIb*). Quoique leur mode de rédaction et leur objet précis diffère, ceux-ci témoignent également d'un souci aigu des attributions monétaires au sein du collège. Le premier (*TI Va1-13*) précise la somme investie dans le banquet de la confrérie<sup>438</sup>. Le second (*Va14 – Vb6*) régleme les sommes perçues (par l'*adfertor*?) pour chaque étape du rituel accompli<sup>439</sup>. Le troisième (*Vb8-18*) fait état d'une série d'échanges entre

---

436) CRAWFORD VELITRAE 1 (=Ve 222).

437) Cette interprétation est défendue par MARTÍNEZ-PINNA1998 : 214.

438) *TI Va13* : **nuřpener** : **prever** : **pusti** : **kastruvuf** – « au prix d'un *nouodupondium* par tête »

439) *TI Va17-18* : **ape** : **apelust** : **muneklu** : **habia** : **numer** : / **prever** : **pusti** : **kastruvuf** – « Quand il aura immolé, qu'il reçoive une donation d'un *nummus* par tête », etc.

les *Atiedii* et certaines subdivisions civiques, pouvant être réalisés soit en nature (viande, céréales, *etc.*) soit en argent<sup>440</sup>. L'idée d'un document interne régissant les finances d'une fraternité religieuse, en lien avec les opérations rituelles, est donc tout à fait recevable.

Si l'on suit cette piste, nous devons alors, contre la plupart des commentateurs du texte, détacher *totai maroucai* (l.1-2) de *lixs* pour le rattacher à ce qui précède : la loi n'est pas écrite « pour la cité ». On lira alors : *aisos pacris totai maroucai* – « que les dieux soient propices envers la cité marrucine ». Il en résulte une syntaxe du datif cohérente sur l'ensemble du texte : le complément au datif est toujours placé après l'élément qui le régit. Mais surtout, on aboutit à une formule d'autant plus comparable à celle que nous avons déjà longuement commentée dans les Tables de Gubbio : l'appel à la bienveillance des dieux, que ce soit dans les invocations (*fons sei pacer sei*) ou dans les clausules (*futu fons pacer*) n'y figure jamais sans la mention des bénéficiaires (*ocre fisei tote iiouine erer nomne erar nomne* – « envers la ville fisienne et la communauté iguvine, envers le nom de celle-ci et le nom de celle-là »).

### 7.1.7. Les formules en *pacris*

#### a/ Segmentation syntaxique et sens global

Les formules en *pacris* (l.1 et l.11) sont toutes deux malaisées à délimiter syntaxiquement. Pour la première, se pose la question de savoir si le datif *totai maroucai* est complément de l'adjectif *pacris*, ou s'il détermine le champ d'application de la *lixs* : nous avons donné *supra* nos arguments en faveur de

---

440) TI Vb13-15 : *casilos . dirsa . herti . fratrus / atiersir . posti . acnu . farer . opeter . p. VI (...)*  
*ote . a . VI* – « La Casilas doit donner chaque année aux frères *Atiedii* six livres d'épeautre (...) ou bien six as ».

la première possibilité<sup>441</sup>. Concernant la deuxième formule, la question est de savoir si *iouia* en fait partie ou non. Si oui, ce doit alors être un nom. sg. jouant le même rôle syntaxique que *aisos* dans la première formule, ou à la rigueur un voc. Si non, il faut alors en faire l'épithète (au datif) de Cérès dans la phrase qui précède, et éventuellement corriger *iouia*<*i*> : la formule se réduit alors à *pacrsi* (= *pacere si*). Nos deux principaux arguments pour l'adoption de la première lecture (*iouia pacrsi*) sont les suivants :

- d'un point de vue méthodologique, si deux interprétations sont envisageables, il convient de préférer celle qui repose sur le moins d'hypothèses intermédiaires : en l'occurrence, faire de *iouia* un nominatif ne suppose ni une correction *iouia*<*i*><sup>442</sup>, ni un flottement dans les désinences de datif du texte<sup>443</sup>.
- détacher *iouia* de la séquence précédente *regen[ei] piøi cer<ei>* permet de faire apparaître un jeu d'inversion stylistique entre théonyme et épiclèse, entre les lignes 6-7 (Th. Jupiter /Ép. Jovia) et 10 (Ép. Roi Pieux / Th. Cérès).

Reste alors à expliquer pourquoi la formule (*iouia pacrsi*) n'est adressée qu'à une divinité alors que le rituel en comprend deux (Jupiter et Cérès). C'est effectivement là un point d'achoppement de la lecture que nous défendons. Il est cependant tout à fait envisageable que les deux divinités n'aient pas la même importance dans le rituel : Cérès Jovia (dont la statue figure dans le matériel archéologique de la grotte) serait la divinité centrale du rituel, celle dont on attend les bienfaits, tandis que Jupiter Roi Pieux apparaîtrait à ses côtés seulement comme dieu protecteur de l'*ocres* où prend place une partie de la cérémonie. Qu'un tel dispositif contredise la hiérarchie divine (car c'est bien Jupiter qui est le dieu souverain, et Cérès est elle-même placée dans sa sphère d'influence en étant qualifiée de Jovia) n'a rien d'étonnant. Il en va de même dans la *lustratio* à Gubbio, où le dieu superordonné (*Serfus Martius*) n'est pas

---

441) Cf. §7.1.6(b) pp.332 *sqq.*

442) CRAWFORD 2011.

443) MARTÍNEZ-PINNA 1998 : 208 ; DUPRAZ 2012 : 198.

en réalité le dieu central du rituel : Tursa, qui apparaît à la fois en tant que Tursa Serfia Serfier Martier et en tant que Tursa Jovia, reçoit des offrandes de rang supérieur et semble jouer un rôle plus direct dans la protection de l'armée<sup>444</sup>. De la même manière, à Rossano di Vaglio, Jupiter est honoré comme dieu souverain et Méfitis, qualifiée de  $\delta\omega\text{F}\iota\alpha\varsigma \delta\iota\omicron\mu\alpha\nu\alpha[\varsigma]$ <sup>445</sup>, lui est certes subordonnée, mais ce n'en est pas moins elle la divinité centrale du sanctuaire. Il nous semble donc tout à fait envisageable qu'à Rapino également, Jupiter apparaisse dans sa dignité de dieu souverain (Roi Pieux) et de protecteur de l'ocres *tarinques*, mais que pour autant, la divinité centrale du rituel, celle dont on attend les bienfaits, ce soit bel et bien Cérès. La primauté de celle-ci dans le rituel justifierait que seul son nom soit cité dans cette formule conclusive de la partie rituelle du texte.

Indépendamment de ces problèmes de segmentation syntaxique, la visée générale de la formule en *pacris* a parfois été injustement décrite comme *piaculaire*<sup>446</sup> : cela découle d'un malentendu de longue date sur les implications de *L. pax* et *U. pase* en terme de faute humaine et d'expiation. Martínez-Pinna décrit plus justement cette formule comme propitiatoire mais ajoute « en el contexto del *auspicium* »<sup>447</sup>. Il se fonde pour cela sur la lecture, incertaine, d'une inscription frentanienne sur un disque de plomb interprété comme une *sors* divinatoire<sup>448</sup>, document certes intéressant mais anecdotique, et sur lequel ne saurait être fondée toute notre compréhension des formules en *pacris*. Au contraire, tout ce que nous avons vu jusqu'à présent sur le rôle de *pax* dans les prières latines, et de *pacere* et *pase* dans les prières eugubines, dément la référence à un contexte auspicial : la prise d'auspices n'intervient qu'au début

444) Cf. §6.1.2.(f) pp.227 *sqq.*

445) Voir les dédicaces d'autel CRAWFORD POTENTIA 9 & 10.

446) Sur la dimension prétendument expiatoire de *Pit. \*pāk-*, voir notamment PROSDOCIMI 1989 : 478-479 ; PORZIO GERNIA 2007 : 146 ; RIGOBIANCO 2016 : 181-182.

447) MARTÍNEZ-PINNA 1998 : 205.

448) CRAWFORD HISTONIVM 9. Sur ce texte cf. §7.3. pp.368 *sqq.*

du rituel, bien en amont des prières sacrificielles. À Rapino comme à Gubbio, nous voyons dans les séquences en *pacere* des formules propitiatoires à valeur performative, visant, au cours du rituel, à emporter le soutien de la divinité dans l'action entreprise (qu'elle soit expiatoire, lustratoire ou autre).

### **b/ Mrr. *pacrsi* : une citation de la prière de *porrectio* ?**

La même formule propitiatoire en *pacris* intervient à deux niveaux de la structure du texte, de deux manières différentes. La seconde occurrence (l.11) est celle qui se laisse le plus facilement interpréter : elle s'inscrit dans la description du rituel (*agine*) qui la précède immédiatement. Nous y voyons une citation plus ou moins directe des prières qui accompagnaient la *porrectio* des *asignas* à Jupiter et à Cérès<sup>449</sup>, probablement prononcées par le *babu poleenis*. La forme *pacrsi* est une crase pour *pacere si* : le deuxième élément, *\*sis* ou *\*sid* est le subjonctif italique du verbe « être », hérité de l'optatif indo-européen (/ / L.arch. *sies* ou *siet*). Mais une ambiguïté demeure sur la personne du verbe. En ombrien, *sei* ou *si* peut être aussi bien une P2sg. qu'une P3sg. En osque, une distinction devrait en principe être visible entre la P2 (*\*-s* >  $\emptyset$  comme en ombrien) et la P3 (*\*-t* > *-d*, conservé)<sup>450</sup> ; malheureusement, le marrucinien semble se caractériser, comme l'ombrien et contrairement à l'osque méridional, par une chute du *\*-d* final (cf. *ta[g]a* à la l.12). La personne de la formule *pacrsi* demeure donc ambiguë<sup>451</sup>. Selon que l'on intègre ou non *iouia* dans la séquence, on pourra alors comprendre la formule de quatre manières différentes :

---

449) C'est également la conclusion de DUPRAZ 2020b : 132 (n.56).

450) Cf. BUCK 1928 : 152-153, et tableau de conjugaison du verbe « être » p.160.

451) Nous excluons en tout cas l'hypothèse d'une P3 pl. qui devrait être caractérisée par *\*-(n)s* aussi bien en osque qu'en ombrien.

- « Sois propice ! » (P2)
- « Jovia, sois propice » (P2 + *iouia* comme voc.)
- « [qu'il / qu'elle / que cela] soit propice » (P3)
- « Que Jovia soit propice ! » (P3 + *iouia* comme nom.)

Dans les deux premiers cas (P2), il s'agit d'une citation littérale de la prière prononcée lors de la *porrectio* des *asignas* (peut-être en particulier lors de la *porrectio* des *asignas* à Cérès, considérée comme divinité centrale du rituel). Un tel procédé de rédaction, citant une prière au discours direct mais sous une forme condensée, a des parallèles à Gubbio, par exemple dans les **huntia** (mais, il est vrai, avec un verbe introducteur)<sup>452</sup>. Dans les deux derniers cas (P3), il s'agit non pas d'une citation littérale mais d'une transposition de la prière au discours indirect. La prière sous-jacente, celle qui était réellement prononcée par le *babu* au moment de l'offrande, devait être plus longue et mentionner à la fois les offrandes (quels animaux ? combien?) et les bienfaits attendus de Cérès ; on peut tout à fait imaginer qu'elle ait été formulée à l'impératif II.

Notons que l'interprétation comme une P3 neutre (« que cela soit propice »)<sup>453</sup>, parfois avancée pour esquiver le problème de la mention d'une divinité unique dans un rituel qui en comporte deux, est douteuse. En ombrien, *pacer* et *pase* sont des qualités proprement divines ; de même en latin *propitius* ne caractérise presque jamais des entités inanimées<sup>454</sup>. Opter pour « que cela soit propice », revient à se laisser abuser par une illusion de la traduction, car en français il est effectivement courant de dire d'une chose qu'elle est « propice » ; mais que l'on emploie plutôt « bienveillant », et l'on voit bien que l'interprétation au neutre est absurde : « que cela soit bienveillant » n'aurait aucun sens, car la bienveillance (en fait : le fait de donner son

452) *TI* IIa25-26 : **tiu : puni : tiu : vinu : / teitu** – Qu'il dise « toi avec la **puni** toi avec le vin ».

453) WATKINS 1995 traduit « may it be propitious, acceptable » (p.218).

454) *Cf.* §9.2.

« approbation ») est une qualité que l'on attend de la divinité uniquement, et non d'un vague « cela ». C'est pourquoi, il nous semble que la formule *pacrsi* s'applique forcément à une divinité (Jovia) ou aux deux, implicitement l'une puis l'autre.

Quoi qu'il en soit, il importe de remarquer que les scripteurs du bronze de Rapino ont jugé que la forme *pacrsi* était suffisamment marquée pour pouvoir renvoyer de manière non ambiguë à la prière dans son entier. À Gubbio nous avons observé le même phénomène : la clause *futu fons pacer pase tua* y est l'unique élément commun à la totalité des prières (y compris les prières courtes)<sup>455</sup> ; au surplus, lorsque l'invocation préliminaire désigne par effet de prolepse la prière à venir, elle le fait par la transposition de cette même clause au subjonctif (*fons sei pacer sei*) et non par celle d'un autre élément de la prière<sup>456</sup>. Ainsi, à Rapino comme à Gubbio, la séquence « sois propice » semble constituer le noyau sémantique et pragmatique de la prière, elle est dès lors la seule partie à même de désigner le tout, par un effet que nous avons qualifié de synecdoque textuelle. À Rome, nous verrons que *propitius* peut également suffire à résumer des prières non rapportées<sup>457</sup>.

### **c/ Mrr. *aisos pacris* : une garantie divine sur la valeur du texte de loi ?**

La première séquence en *pacris*, que nous avons segmentée *aisos pacris totai maroucai* (l.1-2), est plus difficile d'analyse. Certes il s'agit de la même formule propitiatoire, appuyée sur les mêmes parallèles eugubins et réclamant les mêmes analyses en terme de pouvoir performatif de la prière. Mais son contexte d'emploi diffère largement de ce que nous avons étudié jusque là :

---

455) Cf. §6.1.2.(d) pp.214 *sqq.*

456) Cf. §6.2.3. pp.245 *sqq.*

457) Cf. §10.1.2.

situé sur un autre plan dans la structure du texte, elle ne s'inscrit pas dans la description de l'*agine* de Jupiter et Cérès. Elle semble au contraire surplomber la *lixs*, présidant ou bien à son adoption par une assemblée (celle des prêtres?), ou bien à sa mise en texte. Une telle pratique consistant à faire débiter un texte à valeur prescriptive par une formule propitiatoire ne trouve de parallèle ni à Gubbio ni à Rome. C'est donc à raison que plusieurs commentateurs sont allés chercher des parallèles dans le monde grec<sup>458</sup>. Quelques textes de lois grecs débutent en effet par un nominatif θεοί syntaxiquement isolé de la suite (classiquement, une formule de type ἔδοξεν τεῖ βουλήι)<sup>459</sup>. Le mode de rédaction est donc au moins en partie d'imitation grecque, mais pour autant, la réalité institutionnelle sous-jacente est bien lisible au sein du monde italique. On sait en effet qu'à Rome, le vote des comices et la lecture d'une proposition de loi sont toujours précédés d'une prière (*carmen precatiois*)<sup>460</sup> : l'acte législatif s'en remet ainsi à l'approbation divine préalable. Il est imaginable qu'à travers des modèles épigraphiques grecs, les rédacteurs du texte marrucain aient fait écho à une telle succession chronologique de la prière et de l'adoption de la loi, telle qu'on la connaît à Rome. La formule *aisos pacris totai maroucai* peut ainsi être comprise ou bien comme une citation littérale d'un *carmen* effectivement prononcé préalablement à l'adoption de la *lixs*<sup>461</sup>, ou bien comme une convention de mise en texte exprimant cette même idée que l'activité législative ne peut opérer sans le consentement des dieux. Les deux hypothèses ne sont du reste pas si éloignées : c'est surtout leur degré d'abstraction qui les sépare. Selon nous, une véritable prière serait adressée à

458) DUPRAZ 2020b : 130. Les parallèles grecs ont d'abord été avancés par SKUTSCH 1912 : 99 (note 1).

459) Voir notamment les inscriptions ioniennes BUCK 1955 [1928] n°13 (Eretria) et n°14 (Oropos), pp.193-194.

460) MAGDELAIN 1978 : 19 ; NICOLET 1979 : 345 ; DUPRAZ 2020b : 130. Pour les sources antiques sur la question, cf. LIV. I,24 et XXXIX,15,1 ; CIC. *Mur.* I,1.

461) C'est la solution adoptée par DUPRAZ 2020b : 130.



un ou des dieux en particulier. Étant donné la présence de l'appellatif *aisos* – et non d'un ou plusieurs théonymes spécifiques – nous inclinons en faveur de la seconde hypothèse. Nous n'aurions donc pas affaire à la citation littérale d'une prière récitée au moment de l'adoption du texte mais, à un degré d'abstraction supérieur, à une formule exprimant, au moment la rédaction, que la loi ne saurait être valable sans l'approbation des dieux. C'est en tout cas un formulaire typiquement sabellique, mais appliqué à un modèle rédactionnel grec.

D'autres *comparanda* à *aisos pacris* peuvent être recherchés dans une aire linguistique et culturelle certes moins bien connue que le domaine grec, mais tout aussi pertinente pour l'étude de l'Italie ancienne : le monde messapien<sup>462</sup>. Nous avons déjà fait remarquer certaines similitudes notables entre les Abruzzes et les Pouilles antiques (l'importance des prêtresses de Cérès et l'existence de sanctuaires rupestres notamment), qui pourraient être dues à leur connexion précoce par des pratiques d'élevage transhumant<sup>463</sup>. En Messapie aussi, certains textes s'ouvrent par un appel aux dieux sans lien apparent avec leur contenu. Les inscriptions concernées sont référencées dans le tableau de la page suivante.

---

462) L'établissement et l'analyse des parallèles entre les inscriptions messapiennes et le bronze de Rapino sont le fruit du séminaire donné par E. Dupraz à l'EPHE en 2019-2020.

463) Cf. §5.1.3. pp.181 *sqq.* (sur les peuples et dialectes des Abruzzes) et §7.1.1.(a) pp.292 *sqq.* (sur contexte archéologique du bronze de Rapino).

La formule **klauhi zis** dans les textes messapiens

Référence	Formule d'ouverture	Type de texte et aperçu du contenu <sup>464</sup>
MLM 1 Ga	<b>ḱlohizis</b>	Dédicace votive à la déesse Aphrodite
MLM 4 Ro	<b>[k]lahizis</b>	Dédicace votive au dieu Tsaotor Andirabas, retrouvée dans un sanctuaire rupestre (la Grotta della Poesia à Roccavecchia).
MLM 5 Ro	<b>klahivenas</b>	<i>Idem.</i>
MLM 8 Ro	<b>klaohi/venaszis</b>	<i>Idem.</i>
MLM 1 Bas	<b>klohizis</b>	Commémoration d'un don foncier fait par une dénommée <b>ḱotoria marta</b> à la ville de Vaste, et datation par des magistratures éponymes.
MLM 1 Br	<b>klaohizis</b>	Commémoration d'une action <b>denθ[ava]n</b> (parfait de sens obscur), et datation par des magistratures éponymes.
MLM 3 Car	<b>[k]laohizis</b>	Commémoration d'une action <b>epig[r]avan</b> (parfait, probable verbe de don) sur un objet <b>ḱnnan</b> . L'identité des bénéficiaires (humains ou divins?) est obscure.
MLM 1 Mo	<b>kla&lt;o&gt;hivenas</b>	Texte prescriptif, interdisant de faire l'action <b>invinta</b> sur un objet <b>valdes</b> (les deux termes sont de sens obscur)

464) Les inscriptions ne seront ni citées ni commentées ici. Nous faisons le choix assumé de donner qu'une indication de contenu très vague, afin de pouvoir situer le contexte (religieux ou profane) et la visée (commémorative ou prescriptive) de chaque texte.

La formule d'ouverture est composée d'une forme verbale et d'un théonyme (parfois deux). Mess. **klaohi** (orthographié deux fois **klohi** et deux fois, dans la variante apulienne de l'alphabet, **klauhi**) est interprétable soit comme un impératif, soit comme un optatif aoriste sur la racine PIE \**klew-* « entendre » (G. κλέος, Skr. *śrávas* « la gloire ») : on pose ainsi une forme proto-messapienne \**klewsī* (impératif // Skr. *śrósi* « écoute ») ou \**klow-s-ī-t* (optatif aoriste, « qu'il écoute »)<sup>465</sup>. Les lexèmes **zis** et/ou **venas** sont interprétables dans un cas comme des vocatifs, dans l'autre comme des nominatifs. Ce sont les correspondants respectifs des théonymes G. Ζεύς (PIE \**dy-ēw-s*) et L. *Venus* (\**wen-ē/s-*). On peut donc traduire ainsi la formule d'ouverture : « puisse Zeus entendre », « puisse Vénus entendre » ou « puissent Zeus et Vénus entendre ».

La possibilité de traduire cette formule ne doit pas donner l'illusion d'une compréhension sans faille. En effet, la **venas** que l'on invoque ici ne semble pas être fonctionnellement comparable à son équivalent latin ; elle n'est d'ailleurs visiblement pas assimilée à Aphrodite, nommée à part en *MLM* 1 Ga). Quant au verbe **klaohi**, son sens étymologique n'est pas forcément celui que les Messapiens lui donnaient en synchronie : s'agit-il littéralement de demander l'attention du dieu ? de le prendre pour témoin ou garant ? ou encore de solliciter sa bienveillance ?

Les textes où apparaît cette formule sont de nature variée. Quatre d'entre eux sont des dédicaces votives adressées à des divinités autres que **zis** ou **venas** (*MLM* 1 Ga, 4 Ro, 5 Ro, 8 Ro). Trois autres commémorent des actions (*MLM* 1 Bas, 1 Br, 1 Car) dont une au moins n'a pas de portée religieuse (*MLM* 1 Bas). Enfin, le dernier a une dimension prescriptive (*MLM* 1 Mo) dans

---

465) Sur l'analyse phonétique et morphologique de **klaohi** et sur les inscriptions où elle apparaît, voir en particulier MATZINGER 2019 : 84-85. L'identification et la compréhension de la formule en **klaohi** remonte à VON BLUMENTHAL 1936 : 86-89.

un domaine inconnu, qui pourrait être aussi bien religieux que profane<sup>466</sup>. Les points communs entre Mess. **klaohi** + DIEU<sup>nom.</sup> et Mrr. *aisos pacris* sont les suivants :

- ce sont des séquence de nature formulaire
- on les rencontre en début de texte
- elles sont sans lien syntaxique ni sémantique direct avec ce qui suit
- lorsque le texte a un contenu religieux, les dieux de la formule d'ouverture (en messapien **zis** et **venas**, en marrucinien l'appellatif *aisos* dénotant l'ensemble du monde divin) ne sont pas ceux mentionnés ensuite

Elles semblent traduire, par des moyens différents, une même volonté de placer la rédaction d'un acte important (qu'il soit commémoratif ou prescriptif, religieux ou profane) sous le patronage des dieux dans leur ensemble, ou de certains en particulier. Il est tout à fait remarquable que la formule L. *audi Iuppiter*, strictement parallèle à Mess. **klaohi zis**, apparaisse dans un contexte comparable chez Tite-Live, en tête des actes accomplis par les fétiaux<sup>467</sup>, comme une prise à témoin pour la déclaration de guerre ou le traité qui va suivre.

---

466) La prescription de *MLM* 1 Mo s'énonce ainsi (l.1-3) : **kla<o>hi venas denθ/avan valdes tai ma kos / invita valdan** – « Puisse **venas** entendre. Les **valdes** ont **denθavan**. Que nul ne **invita** une **valdan**. » Suit, pour le contrevenant, une sanction qui semble être de nature pécuniaire (**nomais** // L. *numus*?). Il est à noter que la manière d'énoncer l'interdiction en deux temps ressemble à ce qu'on lit sur le bronze de Rapino : l'objet sur lequel porte l'interdiction (Mess. **valdes/valdan** ; Mrr. *eituam uenalinam*) est d'abord introduit dans une proposition au parfait de l'indicatif (Mess. **denθavan** ; Mrr. *amatens*) ; puis l'interdiction qui le concerne est formulée en employant le pronom indéfini PIE \**k<sup>w</sup>ís* (Mess. **kos** ; Mrr. *nipis* // L. *nequis*), une négation (Mess. **ma** // G. μή ; Mrr. *ni*) et un verbe dénotant l'action interdite (Mess. **invita** ; Mrr. *ta[g]a*). Si la similitude des modes de rédaction est intrigante, en revanche rien n'indique que le contexte soit similaire.

467) Liv. I,24,7 et suite. Le parallèle entre les formules messapiennes et latines remonte à VON BLUMENTHAL 1936 (pp.87), qui n'opère pas de lien avec Mrr. *aisos pacris*. Cette dernière formule est ajoutée au dossier par

Ce besoin d'une médiation divine donnant sa valeur à l'acte rappelle d'autres pratiques religieuses déjà commentées : le sacrifice de la *mefa* à Fisius dans le *piaculum* et la *lustratio* eugubine d'une part, et la pratique de la *praefatio* adressée notamment à Jupiter et Janus à Rome d'autre part<sup>468</sup>. Fisius donne « le vœu, l'auspice et le sacrifice », c'est-à-dire la pleine validité des catégories religieuses mobilisées par le rituel ; Jupiter et Janus établissent un contact entre les mondes divin et humain préalablement à l'*immolatio* ; **zis** et **venas** sont pris à témoin de l'acquittement d'un vœu (à une divinité tierce) ou de la rédaction d'un texte important. C'est de cela qu'il s'agit aussi à Rapino. Dans tous les cas, la démarche est la même : l'acte religieux ou légal n'est valable que si l'on confère un rôle d'intermédiaire, de garant, à un ou des dieux. Cette même préoccupation est traduite par des théologies implicitement différentes. À Rome, dans la *praefatio* telle que Caton la décrit<sup>469</sup>, l'accent est mis sur la dignité des *prima* (Janus) et des *summa* (Jupiter) ; dans le rituel ombrien, il est mis sur l'expression de la « confiance » (Fisius, *frite*) dans le rituel ; à Rapino, sur l'« approbation » (*pacris*) de l'ensemble des dieux à ce qui suit. De même en pays messapien, le choix des dieux n'est pas anodin. Si **zis** peut jouer ce rôle d'intermédiaire, de garant, c'est en tant que dieu souverain (comme à Rome dans la théologie des *summa* et des *prima*) ; si **venas** peut jouer le même rôle, c'est vraisemblablement comme divinité de la « bonne disposition » et de la « faveur » divine : on a déjà souligné combien, en latin, *uenia* était étroitement lié au sens religieux de *pax*.

---

468) Cf. §6.3.2.(b) pp.262 *sqq.*

469) Comme nous l'avons déjà fait remarqué plus haut, cette manière de destiner la *praefatio* préférentiellement à Jupiter et Janus n'était sans doute pas l'unique manière de faire à Rome. Cf. SCHEID 2005 : 157-159.

## 7.1.8. Conclusions sur la table de Rapino

## Interprétation d'ensemble du texte

SECTION	SOUS-SECTION	TEXTE	TRADUCTION
Mise en texte de la loi	Prise à témoin des dieux	<sup>1</sup> <i>aisos pacris totai</i> <sup>2</sup> <i>maroucai</i>	Que les dieux soient propices envers la cité marrucine !
	Annonce du caractère légal du texte	<i>lixs</i> <sup>uac</sup> /	Voici la loi :
Contenu de la loi	(Opérations passées sous silence : <b>pompa</b> amenant les animaux à la grotte, <b>immolatio</b> devant ou dans la grotte avec une prière, <b>abattage</b> et <b>première découpe</b> .)		
	Transport des viandes coupées vers la cité	<sup>3</sup> <i>assignas ferenter</i> · <sup>4</sup> <i>aiatas toutai</i> · <sup>5</sup> <i>maroucai{i} ioues</i> · <sup>6</sup> <i>patres ocres</i> <i>tarin/cr&lt;e&gt;s iouias</i> · <i>agine</i> <sup>uac</sup>	Les pièces de viande sont emmenées par la route vers la cité marrucine lors du rituel de Jupiter du Mont Tarinres et de Jovia.
	Cuisson des viandes	<sup>8</sup> <i>iafc e{·}suc agine</i> <i>asum</i> <sup>9</sup> <i>babu poleenis</i> <i>feret</i> <sup>10</sup> <i>regen[ei] piqi</i> <i>cer&lt;ei&gt;</i> ·	Celles ci, lors du rituel de ceux-ci, le <i>babu poleenis</i> les porte à rôtir pour le Roi Pieux et Cérès.
	(Opérations passées sous silence : <b>profanatio</b> ramenant une partie des viandes dans la sphère humaine pour le banquet, <b>porrectio</b> à Jupiter et à Cérès.)		
	Prière de <b>porrectio</b>	<i>iouia</i> <sup>11</sup> <i>pacrsi</i>	« Que Jovia soit propice ! »
	(Opérations passées sous silence : <b>vente</b> des viandes profanées aux citoyens marrucins puis banquet.)		
	Interdiction de toucher à l'argent des ventes	<i>etiam am{·}aten/s</i> <i>uenalinam</i> · <i>ni ta[g]la</i> <i>nipis</i> · <i>ped/i suam</i>	Lorsque les prêtres ont pris l'argent de la vente, que nul ne le touche comme si c'était le sien.

La traduction présentée et commentée de le tableau de la page précédente résume nos analyses. Elle peut être qualifiée de « maximaliste », dans la mesure où elle considère que toutes nos interprétations sont correctes, y compris sur les points les plus ambigus, comme le sens de *aiatas* et le cas de *iouia*.

## 7.2. Les autres inscriptions religieuses

### 7.2.1. LA REGINA 2017

#### a/ Présentation de l'inscription

La formule *aisos pacris* qui apparaît au début du bronze de Rapino n'a longtemps trouvé, en guise de parallèle, que la brève inscription du disque de plomb CRAWFORD HISTONIVM 9 (annexe 4,4 : *aisos pa*), de lecture et d'interprétation hélas difficile<sup>470</sup>. La découverte d'une nouvelle attestation publiée en 2017 par La Regina est donc particulièrement précieuse. Il s'agit d'un texte de cinq mots, sur une plaque d'argile incisée avant cuisson à la pointe du doigt. L'objet mesure 72x65cm et est utilisé en réemploi pour le pavement d'une tombe dans l'Abbaye bénédictine San Giovanni in Venere, à Fossacesia<sup>471</sup>. Cette commune des Abruzzes, située à quelques 24km à l'est de Rapino, est aujourd'hui rattachée à la province de Chieti (Teate Marrucinorum) ; c'est pourtant au territoire des antiques Frentans qu'elle appartient, et non à celui des Marrucins. Nous ne disposons d'aucune information sur le contexte d'origine de la plaque, mais il est peu probable qu'elle ait été déplacée d'un lieu extrêmement éloigné. L'alphabet osque de type étrusque (parfois dit samnite, ici dans sa variante réformée incluant les

470) Cf. §7.3. pp.368 *sqq.*

471) LA REGINA 2017 : 109.

caractères diacrités <í> et <ú>) n'est d'ailleurs pas employé pour les inscriptions nord-osques, à l'exception notable du frentanien, pour lequel ce système d'écriture est courant<sup>472</sup>. Cela peut s'expliquer par la proximité géographique du Samnium, bordant le territoire des Frentans par le sud. Il est donc tout à fait probable que l'inscription de Fossacessia soit bien une inscription frentanienne que l'on peut dater, à en juger par la forme des lettres, de la fin du II<sup>e</sup> ou du début du I<sup>er</sup> siècle<sup>473</sup>. Le texte, aisément lisible, en est le suivant :

**4,2 = LA REGINA 2017 :**

**aísús · / pakrís · / nesseís · / múíníka/siúís : / nestrúís/s**

La présence d'interponctions régulières (contrairement par exemple au bronze de Rapino, annexe 4,1) rend la segmentation aisée. L'avant-dernier mot est ainsi, du fait de sa longueur, gravé à cheval sur les lignes 4 et 5. Quant au dernier mot, visiblement pourvu de la même désinence, sa dernière lettre <s> est ajoutée par manque de place non pas au début d'une nouvelle ligne commençant à droite de l'objet, mais directement sous les graphèmes <úí>. On peut donc distinguer trois ensembles syntaxiques distincts dans cette inscription : **aísús pakrís** (nom. pl.), **nesseís** (gén. sg.) et **múíníkasiúís nestrúís** (abl. pl.).

### **b/ Fre. múíníkasiúís nestrúís : une formule de datation**

Le groupe syntaxique **múíníkasiúís nestrúís**, à l'ablatif pluriel, est interprétable comme un complément de temps, décisif pour notre interprétation du texte. Fre. **nestrúís** est également attesté une fois sous la forme **nistrus** à la première ligne de la défixion osque de Capoue, qui vise un dénommé Pacius Clouatius ainsi que **usurs : inim : malaks : nistrus :**

472) Cf. CRAWFORD 2011 : 1250-1291.

473) LA REGINA 2017 : 109.



**pakiu<d> : kluvatiud** : on comprend généralement «les femmes et les jeunes les plus proches de Pacius Clouatius »<sup>474</sup>. On peut prudemment poser pour **nistrus** et **nestrúis** une protoforme *\*ness-tero-* (reposant peut-être en dernière analyse sur *\*ned(h)-tero-*<sup>475</sup>) avec un suffixe de comparatif. Le superlatif formé sur le même thème, *\*ness-tḡmmo-* (peut-être *\*ned(h)-tḡmmo-*<sup>476</sup>), est bien plus largement attesté (O. **nessimas**, *nesimum*, *nesimois*, U. *nesimeis* – « le plus proche ») : son sens est bien établi, et c'est à partir de lui que l'on déduit celui du comparatif **nestrúis**, qui se trouve ainsi assez solidement assuré. Quant à **múnikasiúis**, le lexème n'est pas attesté par ailleurs. On connaît en revanche l'adjectif O. **múnikú** (<*\*moin-iko-* « commun »<sup>477</sup>) qui en est la base de dérivation, et est apparenté à L. *communis* (<*\*kom-moin-i-*). En latin, le dérivé *communicarius*, avec le même suffixe que dans **múnikasiúis** (mais rhotacisé au IV<sup>e</sup> siècle) caractérise selon Festus un jour où l'on sacrifie à tous les dieux :

**FEST. p.246 L. :**

*Pandicularis dicebatur dies idem et communicarius, in quo omnibus dis communiter sacrificabatur.*

On appelait *dies pandicularis* et *dies communicarius* [« jour commun »] le jour où l'on sacrifiait en commun à tous les dieux.

Ce parallèle conduit La Regina à gloser **múnikasiúis nestrúis** en latin par *diebus communicariis propioribus*<sup>478</sup> (comprendre : « aux prochains jours de sacrifice commun »), ce qui confère un contenu religieux à l'inscription. Cela semble en effet probable. Les **múnikasiúis** seraient donc une fête religieuse, éventuellement (mais pas assurément) mobile, comme l'étaient par exemple à

---

474) CRAWFORD CAPVA 34, 1 = Ve 6. O. **usurs** est le correspondant de L. *uxores*. O. *malaks* « jeunes » nous est connu par une remarque de Plutarque sur le nom d'Aristodème Malakos, tyran de Cumes, qui n'était pas « mou » mais « jeune » : Ἐπεκλήθη γὰρ ὑπὸ τῶν βαρβάρων Μαλακός, ὅπερ ἐστὶν ἀντίπαις (PLUT. *Mul. uirt.* 461<sup>e</sup>) – « il était en effet appelé par les barbares [les osques] Malakos, ce qui signifie impubère ».

475) WOU p.499.

476) WOU p.493.

477) WOU p.481.

478) LA REGINA 2017 : 109.

Rome les *feriae Latinae*<sup>479</sup> ou les sacrifices à *Dea Dia*<sup>480</sup>, requérant une *indictio* : cela pourrait expliquer l'absence de datation calendaire précise dans l'inscription de Fossaccessia<sup>481</sup>.

La nature exacte de tels « jours communs » est cependant impossible à cerner. La Regina avance le parallèle du *lectisternium* attesté à Rome à partir de 399<sup>482</sup>, qui est effectivement l'un des rares rituels où de nombreuses divinités sont honorées collectivement<sup>483</sup>. On pourrait y ajouter également le cas de certaines *supplicationes*<sup>484</sup>. Ce sont cependant là seulement des parallèles, et non des équivalents : rien ne suggère que le rituel dénommé **múíníkasiúís** à Fossaccessia ait, dans son déroulé ou dans ses visées, quoi que ce soit de commun avec les rituels placatoires que sont le *lectisternium* et la *supplicatio*<sup>485</sup>. Ces deux rituels sont d'ailleurs exceptionnels, liés à des situations de crise, alors que celui mentionné à Fossaccessia semble être récurrent, puisqu'il sert d'élément de datation (**múíníkasiúís nestrúís**). Des prières (généralement littéraires) adressées aux *dii deaque omnes* (ou autre tournures approchantes) sont attestées à Rome<sup>486</sup> mais elles sont davantage à lire comme des précautions oratoires relatives au bon choix du dieu, à l'image de la fameuse apostrophe *siue deus siue dea*<sup>487</sup> : elles ne ressortissent pas à l'existence d'un rituel sacrificiel adressé à l'ensemble du Panthéon.

479) GRANDAZZI 2008 : 573-578

480) L'*indictio* des fêtes de la déesse est une des charges principales des Arvales, et l'une des décisions les plus fréquemment consignées dans les protocoles. SCHEID 2016a [1990] l'évoque fréquemment (par exemple pp.260-266 à propos des responsabilités du collège).

481) Les textes sabelliques offrent pourtant des exemples de datation précise (calendes, nones ou ides) quand cela est possible et/ou nécessaire. Ainsi *TI* IIa15 : **antermenzaru çersiaru** ; *TI* III,1 : **sestentasiaru urnasiaru** ; *TI* Va1 : **plenasier urnasier**. Cf. WEISS 2010 : 30-59 (notamment p.35). De même en osque, par exemple CRAWFORD CAPVA 15 : **eiduis luisarifs**.

482) LIV. V,13,6-8. Sur ce rituel, son histoire et la multiplicité de ses destinataires divins, voir FÉVRIER 2008b.

483) LA REGINA 2017 : 110.

484) Cf. Annexe 1,18 = LIV. XXIV,11,1 : *supplicatio omnibus deis quorum puluinaria Romae essent indicta est*.

485) Sur ces deux rituels et leur visée, voir aussi FÉVRIER 2008a.

486) Voir notamment VERG. *G.* I,21 ; LIV. I,32,9 ; LIV. XXIV,38,8 ; CIC. *Rab.* 5.

### c/ Fre. **aísús pakrís** : formule propitiatoire ou réponse oraculaire ?

La formule **aísús pakrís**, claire dans ses constituants, est ambiguë par sa visée : quel serait le temps et le mode de la copule sous-entendue ? Doit-on comprendre :

- (1) « les dieux [sont] propices »
- (2) « [que] les dieux [soient] propices »
- (3) « les dieux [seront] propices »

La Regina opte pour la troisième interprétation, le complément de temps **múiníkasiúís nestrúís** spécifiant alors, dans cette optique, le moment précis auquel se réfère le caractère futur de la prédication. Il conclut donc à un contexte oraculaire de l'inscription, qui constituerait un *responsum* à une interrogation du type « quand puis-je faire telle action ? » – réponse de l'oracle : « les dieux seront propices **nesseís** lors des prochains jours communs ». De là des spéculations sur la présence d'un oracle d'Aphrodite dans la région, qui aurait laissé son nom à l'abbaye médiévale San Giovanni in Venere où se trouve encore la plaque d'argile cuite<sup>487</sup>. Le problème de ce raisonnement réside dans sa circularité, car le caractère divinatoire de la formule *aisos pacris* est à la fois la conclusion et le postulat de départ de l'analyse de La Regina. En effet, elle est conçue par lui *a priori* comme essentiellement auspicielle (dans le bronze de Rapino, annexe 4,1) ou oraculaire (sur le disque de plomb frentan, annexe 4,4). Or l'ensemble de notre raisonnement – que ce soit à propos de L. *pax*, de U. *fos pacer* ou de Mrr. *aisos pacris* – conduit à y voir avant tout une formule ressortissant à la pratique de la prière, visant à rendre

---

487) Cf. annexe 5,27 = CAT. Agr. 139. L'épigraphie atteste également cette formule précautionneuse (CIL VI,111 : *siue deo siue deae (...) ex uoto posuit*). Le choix de la divinité correcte est un enjeu crucial des religions polythéistes antiques : l'identité du dieu à honorer est ainsi un objet fréquent de questionnement adressé aux oracles (cf. VERSNEL 1981 : 5).

488) LA REGINA 2017 : 110.

les dieux bienveillants. On pourrait ouvrir une toute autre piste d'interprétation du document en lisant dans **aísús pakrís** une formule propitiatoire gouvernant la mise en texte d'une prescription religieuse, exactement comme cela semble être le cas à Rapino (mais cette fois sans qualification légale de la prescription). On comprendrait alors : « Que les dieux soient propices ! [Faire telle opération] lors des prochains jours communs ».

Cette hypothèse permet d'ouvrir un riche dossier de comparaison avec d'autres documents osques prescrivant la tenue d'opérations religieuses à un jour donné. On peut songer notamment à l'inscription vestine du cippe dit (à tort) d'Amiterno<sup>489</sup>, à peu près contemporaine :

**CRAWFORD AVEIA 1 :**

*mesene / flusare / poimunien / atrno / aunom / hiretum*

Au mois de Flusa, dans [le sanctuaire de] Poimo, pour [le fleuve] Aternus, un agneau mâle<sup>490</sup>.

Dans cette inscription, on ne saurait dire s'il s'agit de l'institution d'un sacrifice annuel arrivant chaque mois de Flusa (/ L. Flora), ou d'un sacrifice exceptionnel mené à la prochaine venue de ce mois. L'inscription de Fossacessia est plus précise du point de vue de la datation, mais l'est beaucoup moins du point de vue des opérations préconisées, qui sont passées sous silence.

Une comparaison plus approfondie peut être menée avec le corpus des **iúvilas** de Capoue qui, quoique sensiblement éloignée dans l'espace (la Campanie) et dans le temps (325-250 av. J.-C.)<sup>491</sup>, présente un certain nombre de

---

489) L'appartenance de cette inscription, d'abord considérée comme sabine, au domaine vestinien est acquise depuis 2007 : une lettre du XVIII<sup>e</sup> siècle semble confirmer que la pierre n'a en réalité pas été découverte à Amiterno mais à Villa Sant'Angelo. Cf. DUPRAZ 2010 : 507-508.

490) Sur la traduction de *aunom hiretum* comme *L. agnum arietem*, nous nous rangeons à l'argumentation de BALLESTER 1993.

491) Pour cette datation et les informations qui suivent sur le corpus des **iúvilas**, cf. CRAWFORD 2011 : 27-29.

points communs avec notre texte. Les inscriptions communément appelées **iúvilas** (d'après un lexème qui figure sur une partie d'entre elles), au nombre de 27, sont d'abord majoritairement rédigées sur de la terre cuite (comme à Fossacessia), matériau moins coûteux et moins noble que la pierre, avant d'être incisées dans du tuf pour les plus récentes, à mesure que le formulaire s'étoffe. Toutes portent sur la consécration de **iúvilas** (sg : **iúvilú**) qui semblent être des référents distincts des stèles de terracotta ou de tuf elles-mêmes : peut-être des autels voisins<sup>492</sup>. Toutes comprennent le nom du ou des dédicants, toujours issus des mêmes grandes familles qui mettent ainsi en valeur leur participation à la vie culturelle de Capoue. Certaines des inscriptions sont de nature explicitement commémorative (postérieures à la consécration)<sup>493</sup>, d'autres sont prescriptives (antérieure à la consécration)<sup>494</sup>, et d'autres ne spécifient pas ce point<sup>495</sup>. Ce sont les **iúvilas** prescriptives, annonçant une date de consécration, qui peuvent être comparées à ce que nous lisons à Fossacessia. Ainsi :

**CRAWFORD CAPVA 15 :**

**diuvulam · turentium<sup>v</sup> / magiium · sulum · muinikam<sup>v</sup> /  
fisiais · eiduis luisarifs<sup>v</sup> / sakr(u)vist · iiuk destrst<sup>v</sup>**

La **iúvilú** commune à tous les Terentii Magii, lors des fêtes des Ides [du mois] Luisares, [on la] consacrera. Elle se trouve à droite.<sup>496</sup>

---

492) CRAWFORD 2011 : 27-29.

493) Par exemple CRAWFORD CAPVA 25-27.

494) Par exemple CRAWFORD CAPVA 15-17 & 21-24.

495) Par exemple CRAWFORD CAPVA 3-5 & 10-14 ; 19-20.

496) **Notes de traduction :**

- **sulum** (gén. pl.) : généralement orthographié avec deux <l>, « entier », peut-être apparenté à G. ὅλος (cf. WOU p.714-715).

- **fisiais** (abl. pl.) : « les fêtes » // L. *feriae*.

- **eiduis** (abl. pl.) : « les Ides », thème en -o- en osque, contraire à L. *īdūs*.

- **iiuk** (nom. f. sg.) : anaphorique (// L. *ea*) renforcé par une particule déictique.

**CRAWFORD CAPVA 16, A :**

**ek(ak)· diuvil(am) / upfaleis · / saidiieis · <sup>v</sup> / sakruvi(s)t <sup>v</sup> /  
pustrei**

Cette **iúvilú** de Uffelius Saedius, [on la] consacrera au [... ?] suivant. [...] <sup>497</sup>

**CRAWFORD CAPVA 21 :**

**úpíl(eís) · vi(bieís) · pak(ieís) · / tantrnnaiúm / iúvil(as) ·  
şakrann(as) / púmperiaís / súllemnaís / pún · medd(ís) · pis /  
íním [·] verehias / fust · sakrid · sakrafír**

De Uffelius, Vibius et Pacius Tanternaius, ces **iúvilas** à consacrer aux **púmperias** [du mois] Sollemnes, quand quiconque [sera] *meddix* de la cité sera présent. [Elles doivent] être consacrées avec un porcelet. <sup>498</sup>

**CRAWFORD CAPVA 22 :**

**úpíl(eís) · vi(bieís) · pak(ieís) / tantrnnaiúm / iúvi<sup>v</sup>l(as) <sup>v</sup>  
saḵ[r]an/nas · eídúís · ma/mer{·}tiāiḡ · pún / meddís [·]  
kapv(ans) · aḡd/f <sup>v</sup> ust · iúviass · ne/ssimass · ta<v>f/fúḡ ·  
sakraiss · sa/krafír [·] aḡvt últiumam · ker/ssnaís <sup>v</sup>**

497) Le second champ épigraphique est illisible, à l'exception des premières lettre de chaque ligne. Il manque probablement le substantif auquel s'accorde **pustrei** mais les raisons de la division en deux de l'inscription ne sont pas claires. Cf. CRAWFORD 2011 : 409.

**498) Notes de traduction :**

- **sakrannas** (nom. f. pl.) : adjectif verbal sur un verbe parallèle à L. *sacrāre*.
- **púmperiaís** (abl. f. pl.) : nom de fête, formé sur le chiffre « cinq », et comparable en cela (formellement au moins) au *quinqūatrūs* latin, et aux **macvilutule** des Étrusques (Tabula Capuana, l.21).
- **súllemnaís** (abl. f. pl.) : adjectif thématique, contrairement à son correspondant L. *sollemnis*. Littéralement « qui revient chaque année », ici probablement le nom d'une subdivision de l'année.
- **pún** (conjonction) < \*k<sup>w</sup>om-de.
- **meddís** (nom. m. sg.) : nom de la magistrature suprême des cité osques, connu à la fois par la littérature latine et par l'épigraphie osque. La formation est parallèle à celle de L. *iudex*, sur \*med- « la loi » (U. *mers*).
- **verehias** (gén. f. sg.) : probable désignation de la « cité », former sur une racine \*werǵ- « enclore » (cf. *WOU* pp.841-842).
- **sakrafír** : infinitif passif du même verbe que **sakrannas**. Il faut sous entendre ici un *uerbum sentiendi* pour rendre la phrase compréhensible.
- **sakrid** (abl. m. sg.) : littéralement « qui peut être sacrifié », mais spécifiquement à Gubbio « âgé de moins d'un an » (par opposition à *peracri*) et notamment « porcelet ». C'est bien ici aussi d'un porcelet qu'il est question : l'iconographie des **iúvilas** l'atteste clairement.

De Uffelius, Vibius et Pacius Tanernaius, ces **iúvilas** à consacrer aux Ides de Mars, quand le *meddix* de Capoue sera présent. Les [offrandes?] joviennes les plus proches du tuf [doivent] être consacrées avec des porcelets, et la plus lointaine avec des banquets.<sup>499</sup>

Les quatre textes, adoptant des formulaires plus ou moins étoffés, prescrivent tous la consécration d'une ou plusieurs **iúvil(as)** à une date future : notamment lors des Ides des mois Luisares et Mars, et lors de la fête des **púmperias**. La seconde inscription, malheureusement mutilée, a notablement recours à une indication de proximité temporelle qui rappelle la formule de Fossacessia : l'adjectif **pustrei** (< \**pos-tero-* // L. *posterus*) est une formation de comparatif comparable en cela à **nestrúis**.

Notre hypothèse serait donc la suivante : la plaque de terre cuite de Fossacessia, dont le contexte archéologique d'origine nous est à jamais inaccessible, pourrait avoir accompagné un objet tiers (autel, statue, *ex-voto* quelconque) dont le ou les dédicants indiqueraient la date de consécration à venir – non sans s'en être préalablement remis à la bienveillance divine. Mais qui est à l'origine de l'offrande en question ?

---

499) **Notes de traduction :**

- **iúviass** (acc. f. pl.) : ce lexème est directement dérivé du nom de Jupiter, comme l'est aussi **iúvilas** (mais avec dans ce cas une double suffixation : \**dyew-i-lā*). Les deux termes, employés à quelques lignes d'intervalle, ne doivent pas avoir le même référent. Selon CRAWFORD 2011, les **iúviass** sont des rituels, et les adjectifs **nessimas** et **súltiumam** sont donc relatifs à leur proximité dans le temps. Cependant, on voit mal comment un rituel serait l'objet de l'action dénotée par **sakrafir**. Les **iúviass** sont donc plus probablement des offrandes, entretenant un lien quelconque avec les **iúvilas** ; **nessimas** et **súltiumam** expriment donc la proximité dans l'espace.

- **tavffúd** (abl. m/n. sg.) : généralement interprété comme un complément de moyen (« consacrées avec du tuf et des porcelets »), ce qui n'offre pas un sens satisfaisant. Nous préférons tenir **tavffúd** comme un complément du superlatif **nessimas** indiquant le point de référence à partir duquel on gradue la proximité spatiale. Le « tuf » ainsi désigné n'est autre que celui qui porte l'inscription elle-même : les **iúviass** à consacrer sont disposées à distance variable (mais proche) de l'inscription. Notons que CRAWFORD CAPVA 15 indique également la position spatiale de la **iúvilú** par rapport à l'inscription (**destrst** « elle est à droite »), ce qui nous conforte dans l'idée que **iúviass** et **iúvilas** ont des référents en lien étroit l'un avec l'autre.

### d/ Fre. nesseís et l'identité du dédicant

À Capoue, les inscriptions citées ont une valeur d'apparat : en mettant en avant le nom du ou des citoyens (toujours de haute lignée) offrant la **iúvilas**, elles confirment leur statut social. Se peut-il qu'à Fossacessia, **nesseís** soit également un anthroponyme ? On comprendrait alors : « [Que] les dieux [soient] propices ! [Ce don] de Nessus, aux prochains jours communs ». L'hypothèse est séduisante mais se heurte à deux problèmes : les formules onomastiques osques sont en principe bimembres (prénom + gentilice), et **nesseís** ne correspond à aucun *praenomen* osque connu ou supposé<sup>500</sup>. Les rares désignations personnelles par un nom unique sont soit antérieures au système gentilice, soit extérieures à celui-ci car étrangères, soit relatives à des usages familiers ou commerciaux (nom d'artisans signant des céramiques)<sup>501</sup>. Le caractère tardif de l'inscription de Fossacessia (aux alentours de 100 av. J.-C.) interdit la première hypothèse ; la nature de l'objet et le contexte religieux permettent quant à eux d'écarter l'usage commercial d'un nom unique<sup>502</sup>. Reste donc l'explication la plus simple à une dénomination onomastique sans formule bimembre : un nom étranger ne rentrant pas dans le système gentilice. Or, Nessus est bien un nom grec (Νεσσῶς ou Νέσσος), quoique rare. C'est notamment celui du philosophe pré-socratique Nessos de Chios qui nous

500) Il existe un *praenomen* osque abrégé N qui pourrait théoriquement être le même que **nesseís** (Ve 8 ; 30 ; 123 ; 195). On pourrait du moins l'imaginer, puisqu'il n'existe de toute manière aucun moyen absolument certain de faire correspondre prénoms et abréviations (LEJEUNE 1976 : 97-99). Pour autant, il est bien moins coûteux de supposer que N abrège un *praenomen* bien attesté comme **niumpsis** (nom., // L. *Numerius*) ou **núviiúí** (dat., // L. *Nouius*), plutôt que d'en ajouter un nouveau pour les besoins de lecture d'une unique inscription. Par ailleurs, nous ne connaissons aucun gentilice de forme **\*\*ness-(i)yo-** qui pourrait faire supposer l'existence d'un *praenomen* **\*\*nessos** non-attesté lui servant de base dérivation.

501) Sur ces quatre cas de figure, cf. LEJEUNE 1976 : 40-41.

502) On trouve également ce genre d'usage à Rome, y compris avec le rarissime anthroponyme Nessus. Ainsi, sur un dolium (aujourd'hui perdu) retrouvé à Rome, lit-on *Amph(orae) XVIII / Nessus* (AE 2015, 115). Il n'y a cependant pas lieu de forcer des parallèles où il n'y en a pas. La terracotta de Fossacessia n'est évidemment pas un produit commercial.



est connu par Diogène Laërce<sup>503</sup>. On le retrouve ensuite en Italie comme *cognomen* d'affranchi, suivant une pratique bien attestée : l'esclave recevait le *praenomen* et le gentilice de son ancien maître (ou de l'empereur pour les affranchis impériaux) et gardait son nom d'origine, en l'occurrence Nessus, comme surnom<sup>504</sup>.

Faire de **nesseís** un anthroponyme grec aurait ainsi l'avantage de créer un contexte homogène à l'inscription de Fossacessia et à une partie des **iúvilas** : un individu manifesterait, sur une inscription en terre cuite, qu'il est à l'origine d'un don accompagnant l'inscription, puis indiquerait la date de consécration de ce don en se référant à une fête publique. Pourtant cela a également un coût non négligeable : il faut supposer la présence d'un grec dénommé Νέσσος (prénom par ailleurs rare et peu attesté par l'épigraphie grecque), en pays frentan (peu hellénisé, contrairement à l'Italie du sud), s'exprimant pourtant en osque et ayant adopté les pratiques religieuses et culturelles de sa terre d'accueil. On ne peut aisément chasser l'impression de fantaisie qui se dégage de ce scénario. Notons encore qu'à Capoue, les dédicants des **iúvilas** proviennent d'une poignée de grandes familles, fournissant régulièrement la cité en magistrats suprêmes : le parallèle tissé avec un grec sans-statut en pays frentanien est biaisé. On peut contourner le problème en supposant que la grossière inscription de Fossacessia, tracée au doigt dans l'argile, ne prétend pas à la même dignité ni à la même publicité que les **iúvilas**, mais le scénario de ce grec oscophone et oscophile demeure fragile.

Fre. **nesseís** ne saurait non plus être un théonyme. Outre le fait qu'il serait sans autre attestation connue, rappelons que la spécificité des *dies communicarii* c'est que l'on y sacrifie « en commun » à une multitude de dieux

---

503) D.L. IX,58.

504) CIL VI, 37582 : C(aius) Ateius C(ai) l(ibertus) / Nessus ; CIL VI,8013 : [P(ublius)] Alfenus P(ubli) l(ibertus) / Nessus ; et sur les fastes d'un collège d'affranchis impériaux d'Antium, CIL X,6638 : [Ti(berius) Cl]audius Nessus.

(voire à tous, selon Festus) : le syntagme **múiníkasiúis nestrúis** ne peut donc recevoir pour complément du nom un théonyme singulier sans que cela introduise une discordance problématique.

Reste alors à explorer la piste ouverte pas La Regina, qui voit dans **nesseís** un « aggettivo sostantivato di significato analogo a quello di *vicinia,-ae* ; *vicinitas,-atis*; ‘del vicinato’, corrispondente al latino *vicus* »<sup>505</sup>. L’hypothèse ainsi présentée, si on la développe, consiste à comprendre **nesseís** comme une formation non-suffixale sur le thème *\*ness-* du comparatif **nistrus** (<*\*ness-tero*), « plus proche » et du superlatif **nessimas** (<*\*ness-tḡmmo-*), « le plus proche » : sur le plan morphologique, il pourrait s’agir aussi bien d’une forme athématique que thématique (*\*ness-o-*), les deux présentant en osque un génitif en **-eís**. Pour La Regina, on aurait là le degré positif d’un adjectif jusqu’ici attesté seulement par ses comparatifs et superlatifs. Il est également envisageable qu’il s’agisse d’un comparatif athématique ancien, sans suffixe, antérieur à **nistrus**. De fait, une telle formation de comparatif non-suffixé sur cette racine est bel et bien attestée, et conservée jusqu’à aujourd’hui, dans les langues celtiques (V.irl. *nessa*, Gal. *nes* « plus proche »)<sup>506</sup>. Il est donc tout à fait crédible que le proto-sabellique ait lui aussi connu une forme de comparatif athématique *\*ness-* « plus proche » dans Fre. **nesseís**, ensuite renouvelée et recaractérisée par l’adjonction du suffixe oppositif *\*-ter-* pour donner **nistrus** ; la forme ancienne serait quant à elle restée en usage, mais se serait lexicalisée avec possiblement le sens de « voisinage » ou de « proximité ». Fre. **nesseís** désignerait en tout cas un regroupement humain (un *uicus* ?) dont les membres sont tenus ensemble *a minima* par des temps collectifs religieux communs : faute de connaître son sens exact en synchronie, nous le traduisons, ci-dessous, par « communauté ». Rien n’interdit ni ne confirme cette

505) LA REGINA 2017 : 109.

506) MATASOVIĆ 2009 : 289.

interprétation de de **nesseís** , qui risque de demeurer hautement spéculative tant que l'on aura pas trouvé d'autres occurrences du lexème permettant d'en établir le sens avec un plus haut degré de certitude.

Le génitif de **nesseís** porte grammaticalement, selon Adriano La Regina, sur **múíníkasiúís nestrúís**. On comprendrait dès lors (en adoptant cette lecture mais en réformant son interprétation sur les autres points mentionnés plus haut) : « Que les dieux soient propices ! [Ce don] aux prochains jours communs de la communauté ». Mais on peut également envisager, en prolongeant le parallèle formulaire avec les **iúvilas** de Capoue, que le génitif désigne en réalité le dédicant (ici collectif). On comprendrait alors : « Que les dieux soient propices ! [Ce don] de la communauté, aux prochains jours communs ». Les deux lectures nous paraissent également envisageables.

## e/ Bilan

Quelle que soit la lecture à faire de **nesseís** – anthroponyme grec, ou désignation d'un regroupement humain local – nous pensons en tout cas que le texte de Fossaccessia doit être classé, aux côtés de certaines des **iúvilas** de Capoue et du cippe dit d'Amiterno, au sein d'une catégorie bien particulière d'inscriptions : celles prescrivant une consécration à faire ou une offrande à accomplir lors d'une fête prochaine. Des parallèles existent qui rendent cette hypothèse recevable. *A contrario*, la nature oraculaire du texte ne nous paraît fondée sur aucun parallèle solide. Elle repose en dernière analyse sur une interprétation erronée de la valeur pragmatique de *pacris* dans les formulaires religieux, basée sur la lecture du disque de plomb CRAWFORD HISTONIVM 9, source pourtant ambiguë et anecdotique face à l'apport massif des Tables de Gubbio<sup>507</sup>. Nous partons quant à nous de la valeur éminemment propitiatoire

---

507) Ce disque de plomb (annexe 4,4) sera étudiée au §7.3. pp.368 *sqq.*

des injonctions en *pacris* (U. *futus fons pacer pase tua* ; Mrr. *aisos pacris*, et de même L. *dii propitii*). Il s'agit d'une formule de prière devenue ici, comme au début du bronze de Rapino, une convention de mise en texte servant à placer la suite de la rédaction sous le patronage bienveillant du monde divin.

### 7.2.2. CRAWFORD MARRVVIVM 1

Les deux inscriptions précédemment commentées (celle de Rapino et celle de Fossacessia) constituent à ce jour les seules occurrences absolument indubitables d'une formule *aisos pacris*. On peut cependant ajouter un dossier un troisième texte à portée religieuse où figurent les deux mots, mais apparemment disjoints. Il s'agit d'un document marse, découvert en 1810 et connu sous les références CRAWFORD MARRVVIVM 1 et Ve 225. Le texte est bref (quatre mots), rédigé en alphabet latin dextroverse sur une stèle de calcaire. La forme des lettres permet de dater l'inscription de 150 av. J.-C. environ<sup>508</sup>, c'est-à-dire entre le bronze de Rapino (*circa* 225) et la terracotta de Fossacessia (*circa* 100). L'objet est endommagé mais la lecture reste aisée. La syntaxe et la visée communicative du texte sont cependant, une fois encore, difficiles à appréhender.

**4,3 = CRAWFORD MARRVVIVM 1 :**  
*esos ·<sup>v</sup> / nouesede / pesco · / pacre*

L'obscurité de l'inscription découle à la fois de sa brièveté et de notre manque de connaissance de la phonétique et de la morphologie du marse, dialecte très peu attesté. Chacun des quatre mots permet des hypothèses étymologiques et sémantiques assez solides, mais tous sont ambigus du point de vue du cas grammatical. Il en résulte un flou total quant à la syntaxe du texte, bien reflété dans le bilan des interprétations réalisé par Letta et d'Amato :

---

508) CRAWFORD 2011.

Corssen :	<i>Nouensili sacrum paciferum</i>
Zvetaieff :	<i>Dis Nouensidibus sacrificium lustrale ; ovvero Dis Nouensidibus supplicatio pacalis</i>
Planta :	<i>Dis Nouensilibus sacrificium paciferum</i>
Hermann :	<i>Dis Nouensilibus sacrificium propitiis</i>
Ribezzo :	<i>Dis Nouensilibus sacrificium propitium</i>
Bottiglioni :	<i>Deos Nouensides posco propitios</i>
Vetter :	<i>Di Nouensides. Sacrificum piaculare</i>
Pisani :	<i>Di Nouensides templum propitii</i>
Pighi :	<i>Deos Nouensides precor propitios</i> <sup>509</sup>

Le seul point de convergence est donc l'accord entre eux des deux premiers mots, qui n'est d'ailleurs pas requis par l'analyse morphologique, mais par le sens : *nouesede* ressemble de manière saisissante à L. *nouensides*<sup>510</sup>, qui est une dénomination divine, au demeurant particulièrement obscure. L'identité de ces *dii nouensides* à Rome, qui devraient leur nom soit à leur nombre (*nouem*) soit au caractère tardif de leur introduction (*nouus*) a fait couler beaucoup d'encre<sup>511</sup>. Il vaut la peine en tout cas de remarquer que Varron leur attribue une origine sabine (donc ombrienne) ; le territoire des Sabins étant voisin de celui des Marses, retrouver le nom de ces dieux sur une inscription de Marruuium nous place en terrain connu, et semble confirmer la remarque du savant romain, parfois accusé de « sabinisme » excessif. En tout cas, *esos* étant visiblement une forme monophthonguée<sup>512</sup> de l'appellatif Mr. *aisos*, Fre. **aísús**

---

509) LETTA & D'AMATO 1975 : 44. Nous reproduisons telle quelle la liste des interprétations rassemblée par les auteurs : toutes ne seront pas discutées ici. La liste n'est par ailleurs pas exhaustive, puisqu'elle s'arrête aux interprétations antérieures à 1975.

510) VARR. *L.* V,74. Et sous la forme *nouensiles* chez ARN. III,38-39. Le flottement de la langue latine entre les deux formes pourrait découler de l'origine étrangère (marse, ou sabine selon Varron) de ces dieux. On sait en effet le *-d-* intervocalique instable en ombrien : si le marse a connu l'amorce d'un traitement identique (peut-être moins marqué que celui de l'ombrien de Gubbio), cela pourrait expliquer l'hésitation du latin entre les graphies <d> et <l>.

511) Cf. notamment DUMEZIL 1974 [1966] : 109-110. CHAMPEAUX 1994 fait du problème des *dii nouensides* « l'un des plus impénétrables de la religion romaine » (p.346).

512) Cette tendance du marse à la monophthongaison, plus marquée que pour les autres dialectes d'Italie centrale, est d'ailleurs l'une des raisons de son fréquent rattachement au groupe ombrien.

(« dieux »), il semble évident que *esos nouesede* forme un groupe syntaxique équivalent à *dii nouensides*. Ici s'arrête la certitude. Ce groupe nominal *esos nouesede* a été interprété tantôt comme datif pluriel, tantôt comme nominatif pluriel, et tantôt comme accusatif pluriel. Le troisième mot, *pesco*, l'a été tantôt comme nominatif singulier, tantôt comme accusatif singulier, tantôt comme ablatif singulier, et tantôt comme un verbe à la P1 de l'indicatif présent. Le dernier, *pacre*, tantôt comme nominatif singulier, tantôt comme accusatif singulier, tantôt comme ablatif singulier, tantôt comme nominatif pluriel et tantôt comme accusatif pluriel. Notre méconnaissance de la phonétique, de la morphologie et des éventuelles normes graphiques du marse empêche de trancher définitivement. Nous pouvons cependant tenter de démêler ces hypothèses les unes des autres, et de tracer des limites entre ce qui est probable, seulement possible, ou à exclure.

L'interprétation du groupe nominal *esos nouesede* comme un datif pluriel nous semble difficilement recevable. Concernant *esos*, s'il s'agit d'un thème en -o-, alors la désinence de datif pluriel attendue serait \*-ois, probablement monophthonguée en \*-es ou \*-is. S'il s'agit d'un thème en -u- (les deux formes sont effectivement attestées pour le nom du « dieu »<sup>513</sup>), alors la désinence attendue serait \*-us : qu'elle soit notée <os> ici est défendable mais ne va pas de soi. Concernant *nouesede*, le problème porte sur la possibilité qu'un \*-s final de datif pluriel ne soit pas noté. Cela nous semble en réalité hautement improbable<sup>514</sup>. En effet, le -s de datif pluriel est un s fort, géminé, issu d'une assimilation après syncope \*-bhos > \*-bhs > \*-ss ; dès lors on voit mal comment il aurait pu cesser d'être prononcé au point d'être évacué par la graphie. *A contrario*, il est aisé d'imaginer l'amuïssement du -s final du nominatif/vocatif ou de l'accusatif pluriel. Rappelons que ce même -s final, non

513) DUPRAZ 2013b : 67.

514) Pace VON PLANTA 1973 [1897] : I,582.

géméné, subit en ombrien récent un second rhotacisme (-s > -r). Il est possible que le -s final du marse ait connu lui aussi un relâchement articulaire ayant mené à sa disparition (au moins partielle<sup>515</sup>) dans la graphie. Ces arguments rassemblés, rendent l'hypothèse d'un datif improbable, quand bien même elle est séduisante en ce qu'elle nous rapproche de formulaires connus<sup>516</sup>. Si nous l'écartons, nous devons alors considérer *esos nouesede(s)* comme un nominatif/vocatif ou accusatif pluriel. De ces deux lectures, la seconde n'a de sens que si l'on considère *pesco* comme un verbe (*\*perk-sko* avec le sens de L. *precor* ou *posco*) dont *esos nouesede(s)* serait le COD : « je prie les dieux *nouensides* ». Mais cette analyse de *pesco*, très minoritaire<sup>517</sup>, est peu convaincante. Certes on peut imaginer qu'il s'agisse de la mise à l'écrit d'une prière, introduite par un verbe auto-référentiel (le type latin : *te precor ut...*). Mais cela pose de nouveaux problèmes : qui est ce « je » qui s'exprime ? Et pourquoi la divinité est elle désignée par le théonyme à l'accusatif et non par un pronom personnel de P2 comme c'est normalement le cas dans ce type de texte établissant un rapport direct entre l'orant et le dieu ? Il résulterait de cette interprétation un document très isolé et d'allure assez étrange, sans parallèle : une prière brute, sans contexte. Nous tenons donc pour acquis que

---

515) Une fois encore, le corpus du marse trop réduit pour attester du phénomène et mesurer son extension. Nous en sommes réduits à faire des hypothèses et à tester leur vraisemblance.

516) Dans des formulaires d'offrande ou de dédicace, même réduits à la portion congrue, on attend normalement le théonyme au génitif ou au datif, indiquant une appartenance ou une destination. Ainsi à Rossano di Vaglio, sur la base d'autel Crawford POTENTIA 10 :  $\delta\omega\text{F}\iota\alpha\varsigma \delta\iota\omega\mu\alpha\nu\alpha[\zeta]$  (gén.) « de Jovia Domina ». Ou dans le même sanctuaire l'inscription Crawford POTENTIA 11 :  $\zeta\omega\text{F}\eta\iota$  (dat.) « pour Jupiter ». L'envie de lire *esos noueside* comme un datif est donc tout à fait fondée : ce serait l'interprétation la plus vraisemblable, si elle ne posait pas les problèmes morpho-phonétiques que nous avons détaillés.

517) BOTTIGLIONI 1954 : 336-337. L'interprétation linguistique de *pesco* proposée par l'auteur n'est cependant adossée à aucun commentaire expliquant en quoi cela ferait sens pour l'analyse du document. La démarche est totalement abstraite. Même lecture chez PIGHI 1968, cité par LETTA & D'AMATO 1975 : 44.

*esos nouesede(s)* est un nominatif/vocatif pluriel, et *pesco* un substantif dont nous devons maintenant discuter le cas grammatical.

Mrs. *pesco* est généralement compris, à bon droit, comme un lexème apparenté à U. **persklu/persclo** (<\**perk-sk-elo-* ou \**perk-sk-tlo-* avec un suffixe d'instrument, l'une ou l'autre hypothèse reposant sur un verbe inchoatif \**perk-sk-*<sup>518</sup>). Mais la *Wortbildung* de la forme marse est plus simple : *pesco* < \**perk-sko-*, sans suffixe à liquide d'aucune sorte. La racine sur laquelle sont construits ces mots signifie « prier » (U. *persnimu*, L. *precor*), mais en ombrien au moins, le sens du dérivé **persklu** s'est élargi : le lexème désigne le « rituel » ou le « sacrifice » dans son ensemble, et non uniquement la prière<sup>519</sup>. Concernant le marse, nous en sommes réduits à des hypothèses : il semblerait cependant étonnant que notre inscription commémore (ou prescrive) seulement une prière, qui est en principe une partie seulement de l'action religieuse. Comprendre *pesco* comme une désignation plus large du rituel sacrificiel paraît préférable. Nous supposons donc que Mrs. *pesco* a un sens proche de U. **persklu** et désigne le « sacrifice ». Ou encore, par métonymie, l'objet sacrifié : une offrande ou un autel, situé non loin de l'inscription et désigné par celle-ci<sup>520</sup>. Concernant son cas, l'hypothèse d'un nominatif peut d'emblée être écartée, en vertu de l'analyse que nous avons faite de *esos nouesede(s)*, qui occupe déjà cette place syntaxique. Nous devons donc y voir ou bien un accusatif \**perskom* ou bien un ablatif \**perskōd*, avec une chute de

518) *WOU* pp.539-540.

519) Ainsi dans les premiers mots du *piaculum* : **este : persklum : aves : anzeriates : enetu** (*TI Ia1*) « commence ce rituel après avoir observé les oiseaux ».

520) On retrouverait donc là un dispositif semblable à celui des **iúvilas** de Capoue : les inscriptions désignent un objet qui leur est extérieur, et donc elles mentionnent la consécration passée ou à venir. Sur ce corpus, voir l'introduction de CRAWFORD 2011 : 27-29.



la consonne finale tout à fait plausible dans les deux cas<sup>521</sup>. D'où les interprétations concurrentes :

- (1) « Dieux *nouensides*, [recevez] ce sacrifice *pacre* »<sup>522</sup> ;
- (2) « Dieux *nouensides* par ce sacrifice *pacre* ».

Reste donc, si l'on veut avoir une approche cohérente de l'ensemble du texte, à se confronter au dernier mot, *pacre*, qui constitue tout l'enjeu de l'étude que nous menons. Il s'agit de l'adjectif PIt. *\*pāk-ri-*, ici soit épithète de *pesco*, soit prédicat de *esos noueside*. De fait, puisque le -s final est visiblement non noté pour le nominatif/vocatif *nouenside(s)*, il peut tout à fait en être de même pour *pacre(s)* : il est même rassurant d'avoir une graphie stable à l'échelle d'un texte pour des désinence identiques, même si l'on sait que cela n'est pas une règle absolue dans les inscriptions sabelliennes. On peut dès alors dédoubler la liste des interprétations et traductions possibles :

- (1) « Dieux *nouensides*, [recevez] ce sacrifice propice » ;
- (1') « Dieux *nouensides*, [recevez] ce sacrifice, étant propices » ;
- (2) « Dieux *nouensides*, par un [/ce] sacrifice propice » ;
- (2') « [Que] les dieux *nouensides*, par un [/ce] sacrifice, [soient] propices ».

Aucune de ces quatre interprétations ne nous semble irrecevable. Nous pouvons seulement comparer leur coût et leur degré de probabilité. Les lectures (1) et (2), celles qui font de *pacre* une épithète de *pesco*, se heurtent à un important problème sémantique, dissimulé par la traduction. En effet, en français, il est courant de dire d'une chose inanimée qu'elle est « propice ». En revanche, PIt. *pāk-ri-* désigne bien la qualité active d'un être animé, et par excellence divin : sa « bienveillance », c'est-à-dire la propension à accorder sa « faveur » (*\*pāk-s*). Il est donc problématique d'en faire une épithète de *pesco*,

---

521) La chute du *\*-d* final est une isoglosse ombrienne que ne partage pas l'osque. Il est tout à fait possible que le marse, fréquemment rattaché au groupe ombrien, présente le même traitement.

522) Interprétation retenue *in fine* par LETTA & D'AMATO 1975 (p.47) qui sous-entendent une requête équivalente à celle exprimée par L. *accipite* ou *accipiunto*, donc *pesco* serait l'objet.

car ce n'est pas au rituel mais au dieu d'être « bienveillant » ! Pour tenir cette interprétation, il faut supposer une sorte d'hypallage, attribuant syntaxiquement la qualité que l'on attend des dieux (*esos*) au moyen de l'obtenir (*pesco*). Si la chose peut être envisagée, c'est qu'elle n'est pas sans parallèle dans la langue religieuse de Gubbio. À la fin des opérations complémentaires à Fisius, il est fait usages de « vases » (**kapiř/capif**) qui se voient qualifiés de **purdidaf/purdita** (TI Ia18 et VIb18), c'est-à-dire littéralement « offerts ». Or la vaisselle rituelle n'est pas à proprement parler « offerte » aux dieux, elle n'est pas sacrifiée : elle sert à sacrifier<sup>523</sup>. Il y a donc là un déplacement métonymique qui peut fournir un *comparandum* valable pour l'analyse de *pesco pacre* dans l'inscription de Marruuium<sup>524</sup>. Les interprétations (1) et (2) sont donc possibles à ce prix, mais ne nous semblent pas les plus naturelles. Par ailleurs, le formulaire de (2), juxtaposant la dénomination des dieux (au nom./voc.) et le moyen de les honorer (abl.) est très lâche, presque asyntaxique.

À notre sens, les lectures (1') et (2'), qui font de *pacre(s)* un prédicat de *esos nouesede(s)*, sont préférables. Leur syntaxe est plus naturelle, et l'attribution de la qualité *pacre(s)* aux dieux nous ramène en terrain connu, du point de vue des formulaires religieux. Et encore les deux hypothèses interprétative ne sont-elles pas à égalité selon nous. Dans le cas (1'), la syntaxe est encore une fois très lâche, à moins de sous-entendre un verbe équivalent à L. *accipite* ou *accipiunto*<sup>525</sup> : c'est là faire reposer une large part du sens sur

---

523) Qu'on pense à ce propos, dans la même séquence, au geste symbolique de sacrifice des gâteaux rituels « dans une coupe » (*scalsie*, TI VIb5) puis à la distribution de leur *erus* « depuis la coupe » (*scalseto*, VIb16).

524) Nous empruntons l'idée de ce déplacement métonymiquement et le parallèle ombrien à Emmanuel Dupraz, qui l'a exposé dans son séminaire à l'EPHE en 2019/2020. L'interprétation retenue était alors la (2) « Dieux *nouensides*, par un [/ce] sacrifice propice »

525) Interprétation retenue *in fine* par LETTA & D'AMATO 1975 : 47.

l'implicite du texte. À l'inverse, la lecture (2') (« [Que] les dieux *nouensides*, par un [/ce] sacrifice, [soient] propices ») nous paraît avoir de multiples avantages :

- sa syntaxe est limpide ;
- elle ne repose pas sur de l'implicite : la non-expression de la copule « être » est normale ;
- elle nous fait retrouver à l'identique le formulaire propitiatoire Mrr. *aisos pacris*, Fre. **aísús pakrís**.

En définitive, même en l'absence de certitude totale relative à l'inscription de Marruuium, il se dégage tout de même une interprétation plus naturelle que les autres, plus aisée, supposant moins d'hypothèses intermédiaires, et mettant en jeu un formulaire attesté par ailleurs. Aussi proposons-nous de comprendre : « Que les dieux *Nouensides*, par ce sacrifice, soient propices ! ». Nous retrouvons alors, chez un peuple différent mais dans la même aire géographique et culturelle des Abruzzes, une nouvelle attestation d'une même formule propitiatoire bâtie autour de l'adjectif *\*pāk-ri-*.

### 7.3. Une inscription incertaine : CRAWFORD HISTONIVM 9

Une très brève inscription sur un disque de plomb se voit fréquemment ajoutée au dossier constitué par les formules Mrr. *aisos pacris* (annexe 4,1), Fre. **aísús pakrís** (4,2) et, selon l'analyse défendue *supra* Mrs. *esos pacre(s)* (4,3). Cette quatrième inscription guide même bien souvent – à tort – la lecture de l'ensemble : le sens divinatoire qu'on lui prête volontiers depuis un bref article de Torelli et La Regina<sup>526</sup> rejaillit fréquemment sur l'ensemble des occurrences du sabellique *\*pāk-ri-*. En traitant cette inscription à part des inscriptions religieuses, nous entendons avant tout faire acte de prudence. Car rien dans cet document n'est certain : ni sa provenance, ni la langue de

---

526) LA REGINA & TORELLI 1968.

l'inscription, ni le sens de lecture, ni *a fortiori*, la signification du texte et la destination de l'objet. Il est ainsi épistémologiquement tout à fait problématique d'en faire une clef de voûte de l'analyse des termes apparentés à *L. pax* en contexte religieux.

Le disque mesure 4cm de diamètre, et est percé en son centre : il devait pouvoir être suspendu quelque part, ou enfilé sur quelque chose. Il porte une inscription de sept lettres en alphabet latin archaïque : deux lettres sont séparées des cinq autres par des interponctions de part et d'autres (car l'inscription est circulaire, ce qui en brouille le sens de lecture !). La forme des lettres nous place quelque part au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., c'est-à-dire globalement à la même époque que les autres inscriptions étudiées *supra*. Dressel, qui fournit la première description de l'objet, remarque les *litteris eminentibus*<sup>527</sup> : ce n'est pas l'objet lui-même qui a été incisé mais le moule dans lequel il a été coulé ! Le lieu de découverte et le contexte archéologique, déterminants pour appréhender l'objet, sont sujets à controverse. En 1883, Dressel en situe l'origine à Campobasso dans le Samnium, c'est-à-dire plus au sud que les documents étudiés jusqu'ici ; en 1887, Mancini<sup>528</sup> attribue le disque de plomb à une tombe de Torino di Sangro (province de Chieti) non loin de Fossacesia, chez les Frentans. Dans les deux cas, l'usage de l'alphabet latin ne correspond pas aux usages épigraphiques locaux pour la langue osque : mais s'agit-il seulement d'osque et pas de latin ? La lecture du texte est de toute manière problématique.

Une première approche consiste à opter pour une lecture dextroverse (normale pour l'alphabet latin), complètement circulaire. On lira alors *SOSIA·AP·* ou *AP·SOSIA·* selon l'endroit d'où l'on commence la lecture, ce qui

---

527) *CIL IX,6092*.

528) MANCINI 1887 (p.82) cité par ANTONINI 1981 : 323-324 & CRAWFORD 2011 : 1277. Nous n'avons pas été en mesure de consulter la publication d'origine.

revient au même. On comprend alors en latin *Sosia Ap(pi seruus)* – « Sosia [esclave d']Appius »<sup>529</sup>. Le problème est le suivant : les caractères <s> et <p> sont alors inversés selon un axe vertical. On doit ou bien accepter telle quelle cette incongruité, ou bien imaginer que l'objet était destiné à des impressions sur céramique, restituant, en négatif le sens correct des caractères<sup>530</sup>. Si l'on suppose une inversion par impression, on peut alors également imaginer une lecture dextroverse mais sur deux lignes, plutôt que complètement circulaire : d'abord SOSIA en haut puis PA (et non AP) en bas. On comprend alors *Sosia Pa(ci seruus)* – « Sosia [esclave de] Pacus »<sup>531</sup>. Mais cette fois, c'est le caractère <a> qui se retrouve inversé selon un axe horizontal, ce qui n'est guère concluant.

L'approche inverse, ouverte par Mancini et largement reprise par la suite, consiste à adopter une lecture sinistroverse – certes déroutante pour l'alphabet latin. On lit alors *aisos pa*, qui pourrait être une abréviation pour la formule nord-osque (et marse) *aisos pa(cris)*, ce qui plaiderait pour l'origine abruzzienne du disque. Tous les caractères seraient ainsi orientés de la manière attendue : c'est son moule qui aurait été soigneusement incisé en miroir. Le prix à payer est cependant double : il faut admettre d'une part qu'une inscription osque a été rédigée en alphabet latin dans une région où cela ne se pratique habituellement pas à notre connaissance (mais l'objet a pu voyager depuis le pays marrucin voisin) ; et d'autre part que cet alphabet latin doit être lu de droite à gauche, ce qui est extrêmement curieux. Si l'on accepte tout cela, il en découle premièrement que nous avons là une nouvelle attestation de la formule religieuse déjà étudiée ; deuxièmement que l'objet, qui n'est alors pas destiné à frapper des céramiques, a une autre fonction. Pour

---

529) Interprétation de Dressel dans le *CIL* IX,6092.

530) CRAWFORD 2011 : 1277.

531) Lecture avancée par CRAWFORD 2011 (p. 1277), même si celui-ci ne tranche pas *in fine*.

Adriano La Regina et Mario Torelli, cette fonction est divinatoire : l'objet serait une *sors*, servant à un tirage censé donné une prédiction sur l'avenir<sup>532</sup>. Elle porterait en l'occurrence un présage positif : « les dieux [sont/seront] favorables ! ». Mais une partie des parallèles avancés par Adriano La Regina et Mario Torelli comme des faux par la notice de Rosalba Antonini<sup>533</sup>. L'autrice, s'en remettant au contexte supposé funéraire de l'objet, écarte alors sa fonction oraculaire. Le disque de bronze porterait bien un texte osque mais à valeur propitiatoire et non divinatoire (« [que] les dieux [soient] propices ! ») : il s'agirait de protéger le défunt, de lui assurer la faveur divine dans son voyage vers l'au-delà. Faute de certitude à la fois sur le sens de lecture et sur le contexte archéologique, nous devons aborder cet objet avec une infinie prudence, et nous garder de toute conclusion hâtive. *A fortiori*, le disque de plomb d'Histonium ne devrait en aucun cas servir de pierre de touche à l'étude des formules italique en *pacris*. Or, c'est malheureusement trop souvent le cas : c'est bien souvent à lui à que se réfèrent, en dernière analyse, les auteurs qui voient dans *aisos pacris* une formule oraculaire ou augurale.

## 7.4. Les épitaphes

Les deux derniers textes sabelliques contenant la forme *\*pāk-ri-* nous emmènent dans un tout autre domaine culturel : celui des inscriptions funéraires. Les documents concernés appartiennent tous deux au domaine pélignien – l'une vient de *Corfinium* et l'autre de *Sulmo* ; l'une concerne une prêtresse de Cérès probablement appelée Prima Petieda<sup>534</sup> (7.4.1.), l'autre un

---

532) LA REGINA & TORELLI 1968. Sur ce type de divination par les *sors*, voir la synthèse de CHAMPEAUX 1990 (qui admet sans réserve la lecture de La Regina et Torelli).

533) ANTONINI 1981 : 323 et note 27.

534) La formule onomastique de la l.2 de l'inscription de Corfinium est sujette à interprétation : nous ne sommes pas certains du nom exact de la défunte. Cf. §7.4.1.(c). pp.382 *sqq.*

possible Petrus Iegius<sup>535</sup> (7.4.2.). Elles sont très différentes dans leur forme et dans leur contenu. Elles ont cependant en commun de ne pas attribuer à une divinité la qualité de « bienveillance » dénotée par \**pāk-ri-* : cela est en soit un trait remarquable par rapport à tout ce que nous avons vu jusqu'ici en ombrien, en marse, en frentanien et en marrucinien.

### 7.4.1. CRAWFORD CORFINIVM 6

#### a/ Présentation de l'inscription

Les fouilles de *Corfinium* et de sa nécropole, quoique demeurées incomplètes depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ont porté au jour une trentaine d'épithaphes pélagiennes<sup>536</sup>. Si la plupart se réduisent à une simple formule onomastique, deux autres, beaucoup plus développées, ont de longue date été identifiées comme des compositions poétiques. Toutes deux sont assez tardives (première moitié du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) : l'une comporte 13 mots et concerne un certain C. Annaeus<sup>537</sup> ; l'autre, qui nous intéresse ici, n'est autre que la fameuse « *Herentas-Inschrift* », autrement dit l'une des inscriptions les plus élaborées du monde sabellique. Identifiée dans les corpus sous les références CRAWFORD CORFINIVM 11, Ve 213 et *ST* Pg 9, elle est incisée en alphabet latin, de manière très régulière, sur un bloc de calcaire aux larges dimensions (32x79x74cm). Elle comporte trente six mots répartis sur sept lignes. La première d'entre elles est cependant extrêmement mutilée, et seul un mot (*pracom*) y est encore lisible<sup>538</sup> : ce dommage contribue à brouiller notre compréhension du texte et

---

535) La présence d'une formule onomastique dans ce qui reste de l'inscription de Sulmo est débattue : nous n'avons peut-être pas le nom du défunt. Cf. §7.4.2. pp.392 *sqq.*

536) CRAWFORD CORFINIVM 6-35.

537) CRAWFORD CORFINIVM 11.

538) *Pace* CRAWFORD 2011 (p.268) qui propose une restitution presque complète (et hautement spéculative) pour la première ligne : [*pat*]ir · *pracom* [-] *praļicim* [-] *cippim* · *ecu(f)* [-] i[---]. Le texte que nous citons est donc une version amendée de celui de Michael Crawford.

du schéma métrique mis en œuvre. Les interponctions sont de deux types (rondes au début des l.6 et 7 ; triangulaires ailleurs), et elles sont remplacées par un *uacat* en trois endroits du texte (l.4, 5 et 6) : ces phénomènes graphiques ont été diversement expliqués<sup>539</sup>. Nous donnons ci-dessous le texte qui subsiste, accompagné d'une traduction partielle que nous considérons comme plausible, faute d'être assurée<sup>540</sup> :

**4,5 = CRAWFORD CORFINIVM 6 :**

<sup>(1)</sup> [---]iŕ [▸] *pracom p* [---]

<sup>(2)</sup> [u]sur ▸ *pristafalacirix* ▸ *prismu* ▸ *petiedū* ▸ *ip* ▸ *uidad*

<sup>(3)</sup> [u]ibđū ▸ *omnitu* ▸ *urantias* ▸ *ecuc* ▸ *empratois*<sup>v</sup>

<sup>(4)</sup> [c]lisuist ▸ *cerfum*<sup>v</sup> ▸ *sacaracirix* ▸ *semunu* ▸ *sua*

<sup>(5)</sup> *aetatu* ▸ *firata* ▸ *fertlid*<sup>v</sup> ▸ *praicime* ▸ *perseponas*

<sup>(6)</sup> *afđed* · *eite* ▸ *uus* ▸ *pritrome pacris*<sup>v</sup> ▸ *puus* ▸ *ecic*

<sup>(7)</sup> *lexe* · *lifar* ▸ *dida* ▸ *uus* ▸ *deti* ▸ *hanustu* ▸ *herentas*

<sup>(1)</sup> [...] *pracom* [...] <sup>(2)</sup> femme [/épouse?], prêtresse, Prima Petiedia ici *uidad* <sup>(3)</sup> *uibđū omnitu* dans les jardins [/par les commandements?] *ecuc* d'Urania. <sup>(4)</sup> Elle a porté le titre honorable de consécratrice des *Cereres* et des *Semones*. Sa <sup>(5)</sup> vie [ayant été] riche [et] féconde, au royaume de Perséphone <sup>(6)</sup> elle s'en est allée. Continuez votre route *pacris* vous qui <sup>(7)</sup> avez lu ceci. Qu'Herentas vous donne plaisir, richesse et faveurs !<sup>541</sup>

539) Sur l'interprétation métrique des interponctions et *uacat*, cf. §7.4.1.(b) pp.375 sqq.

540) La traduction proposée repose essentiellement sur le bilan présenté par MARTZLOFF 2014.

541) **Notes de traduction :**

- l.2 : *usur* (nom.) : // L. *uxor*. Soit au sens d'« épouse » comme en latin, par opposition à *uidad* compris comme L. *uiduitate* « dans son veuvage » ou plutôt « dans sa séparation » (PERUZZI 1995, cf. §7.4.1(c) pp.382 sqq. sur cette hypothèse). Soit, plus vraisemblablement, au sens de « femme » (comme au début de la défixion osque CRAWFORD CAPVA 34).

- l.2 : *pristafalacirix* (nom.) : PERUZZI 1976 rapprochait ce mot de L. *prostibulum* « prostituée » et traduisait de même (pp.673-764). D'un point de vue purement étymologique, cela est indéniable. Mais *praestāre* ne signifie littéralement rien d'autre que « se tenir devant », un noyau sémantique susceptible de toutes sortes de spécialisations. Il n'y a en réalité aucune raison que le sens dérivé très particulier pris par L. *prostibulum* soit aussi celui de Pél. *pristafalacirix*. Le rapprochement sémantique avec L. *antistita* « prêtresse, gardienne du temple » (également formé sur le radical de *\*stāre* avec un préfixe signifiant « devant ») est contextuellement beaucoup plus probant.

- l.2 : *ip* (adverbe) : // L. *ibi*.

- l.2-3 : *prismu* ▸ *petiedū* ▸ *ip* ▸ *uidad* / [u] *ibđū* ▸ *omnitu* : séquence la plus difficile à traduire, commentée §7.4.1(c) pp.382 sqq.



La traduction ci-dessus est donnée à titre indicatif : elle offre un aperçu du contenu. En réalité, seules les l.4-6 font l'objet d'un relatif consensus ; la compréhension de détail de la l.7 est controversée, mais sa visée communicative (une formule de bénédiction) est claire ; en revanche le sens des l.2-3 nous échappe largement, notamment du fait de la lacune de la l.1. Nous nous bornerons dans les paragraphes qui suivent à souligner le caractère poétique de l'inscription (b) et à commenter les obscurités de la première

---

- l.3 : *uranas* (gén.) : Uranie, épiclèse d'Aphrodite (Ἀφροδίτη Οὐρανία) dont le culte est attesté à Cythère et sur l'Acropole d'Athènes. Les *Banquets* de Xénophon (*Sym.* 8, 9) et Platon (*Sym.* 180d-182a) en font l'incarnation de l'amour spirituel, par opposition à l'Aphrodite Pandemos, incarnation de l'amour charnel. Il est probable que cette Urania mentionnée à la l.3 soit donc Aphrodite c'est-à-dire également Herentas (la Vénus osque) mentionnée à la l.7. Cf. PROSDOCIMI 1989 : 524.

- l.3 : *ecuc* : soit un adverbe de lieu, soit un démonstratif au nom. fém. sg. Cf. MARTZLOFF 2014 : 154-155. Aucune des deux possibilités ne permet d'interprétation véritablement satisfaisante.

- l.3 : *empratois* : // soit L. *imperatis* (« par les commandements d'Uranie »), soit L. *in pratis* (« dans les prairies d'Uranie »). À l'appui de la première hypothèse : le rôle d'Uranie, attesté par l'épigraphie grecque, comme divinité des destins, décidant de l'heure du trépas (PROSDOCIMI 1989 : 524). À l'appui de la seconde : la mention de « jardins » (κῆποι) d'Uranie chez Lucien et Pausanias, qui pourraient être évoqués ici sous un jour métaphorique voire mystique (DURANTE 1978 : 801-802). Il est difficile de trancher. Sur ces deux hypothèses, cf. MARTZLOFF 2014 : 155-156.

- l.4 : *clisuist* (crase de *clisu+ist*) : nous suivons ici l'interprétation de MARTZLOFF 2014 (pp.159-163) qui fait de Pél. *clisu* un participe sur la racine PIE \**klew-* « avoir bonne renommée » (L. *clueo*, G. κλέος, κλύω, Skr. *śrávas*). On comprend alors Pél. *clisuist sacracirix* de la même manière que L. *sacertos clueo* (PL. *Rud.* 285) – « je porte le titre de prêtresse ». Pace DURANTE 1978 (pp.801-802) qui rattache *clisuist* à ce qui précède et traduit « elle est enfermée dans les jardins d'Uranie » : le parallèle avancé est effectivement troublant (CIL IX,2778 : *in hoc prato sita est*) mais l'analyse étymologique de *clisu* comme // L. *clusa* pose des problèmes phonétiques (cf. MARTZLOFF 2014 : 161 et note 216).

- l.4 : *sacracirix* (nom.) : désigne la « prêtresse » (celle qui accomplit les *sacra*). Dans notre traduction, nous calquons ce lexème en « consécration » seulement pour le distinguer de *pristafalacirix*, auquel nous réservons la traduction par « prêtresse ».

- l.5 : *firata* ▶ *fertlid* (abl.) : nous comprenons ces deux adjectifs en asyndète comme un mérisme, l'ensemble étant prédicat de *sua aetatu* au sein d'un ablatif absolu (MARTZLOFF 2014 : 168-169). On notera le flottement dans la graphie des ablatifs dans l'inscription (avec ou sans *-d* final). Le deuxième terme (*fertlid*) est parallèle à L. *fertilis*. En revanche le premier (*firata*) est plus obscur. Nous suivons, faute de mieux et sans le tenir pour acquis, le rapprochement avancé par MARTZLOFF 2014 (pp.165-168) avec U. *feliuf* (« non-sevré ») sur la racine PIE \**d<sup>h</sup>eh<sub>1</sub>(i)-* « téter », et peut-être L. *filius*, renvoyant donc à la même idée de fécondité que *fertlid*.

partie du texte (c), mais sans nous livrer à un commentaire exhaustif comme nous l'avons fait pour le bronze de Rapino<sup>542</sup>. Seule la formule d'adresse au lecteur (l.6-7 : *eite* ▶ *uus* ▶ *pritrone pacris* <sup>v</sup> *puus* ▶ *ecic / lexe*) est décisive pour notre étude (d).

## b/ Une composition poétique élaborée

La nature poétique de l'épitaphe découle de trois éléments : la présence d'allitérations, l'emploi d'éléments formulaires, et la possibilité d'une analyse métrique<sup>543</sup>. Le premier phénomène est typique de la composition des vers latins les plus anciens, mais également de la formulation des prières latines ou sabelliques<sup>544</sup>. Il est ici extrêmement marqué, signe d'une sophistication particulière du texte :

---

-1.5 : *praicim+e* : le sens de *praicim* est contextuellement clair, même en l'absence d'étymologie assurée (MARTZLOFF 2014 : 147-148). Pél. *praicime perseponas afded* calque visiblement des formules du type L. *Plutonis adire domos* ou G. *ἐλθεῖν εἰς αὐλήν Περσεφόνης*. Cf. POCETTI 1981 : 261.

-1.6 : *afded* : // L. *abiit* (parfait).

-1.6 : *pritrom+e* : // L. *in praeterum*. Cf. DURANTE 1978 : 803 ; MARTZLOFF 2014 : 135-136.

-1.7 : *lifar* : parfois compris comme // théonyme L. *Liber*, et donc nom. sujet de *dida* – « que Liber vous donne » (interprétation retenue par VETTER 1953, VINE 1993 ou CRAWFORD 2011). Pourtant, le vocalisme de Pél. *lifar* diffère de celui des correspondants sabelliques attestés pour L. *Liber* (O. *lúvfreís*, et surtout Pél. *loufir*). Cf. MARTZLOFF 2014 : 140-141 & 145-146. L'auteur propose comme alternative un acc. n. substantivé *\*lub<sup>h</sup>-āli-* (apparenté à L. *lubet*) > *\*lufāli* > *\*lufāri* > *\*lufar(i)* > *\*lūfar* > *lifar*, au sens de « plaisir » (p.146).

-1.7 : *deti* (acc.) : « richesse » (// L. *dis*).

-1.7 : *hanustu* : soit nom. f. sg. (« Herentas la gracieuse » ou « Herentas étant honorée », cf. WATKINS 1995 : 230), soit un acc. n. pl. en asyndète avec *lifar* et *deti* (« le plaisir, la richesse [et] les faveurs »). MARTZLOFF 2014 considère les deux interprétations comme possibles (p.170).

542) Cf. §7.1. pp.291 *sqq.*

543) Ces trois premières caractéristiques proprement poétiques, partagées par les épitaphes CRAWFORD CORFINIVM 6 & 11, sont celles listées par DUPRAZ 2006 : 64-67.

544) Cf. WATKINS 1995 : 206 (sur les allitérations dans la célèbre prière de la *lustratio agri* chez CAT. Agr. 131), 220 (sur les allitération dans la défexion osque de Stenius Calaiuis, CRAWFORD CUMAE 9 = Ve 3) & 222-223 (sur les allitérations dans les prières des Tables de Gubbio).

- 1.2 : *pristafalacirix* ▶ *prismu* ▶ *petiedu*  
1.2-3 : *uidad* / [*u*]ibdu  
1.4 : [*c*]lisuist ▶ *cerfum*  
1.4 : *sacaracirix* ▶ *semunu* ▶ *sua*  
1.5 : *firata* ▶ *fertlid*  
1.5 : *praicime* ▶ *perseponas*  
1.6 : *pritrone pacris*<sup>v</sup> *puus*  
1.7 : *lexe* · *lifar*  
1.7 : *dida* ▶ *uus* ▶ *deti*

Les formes les plus anciennes de composition poétique en Italie emploient traditionnellement l'allitération pour lier étroitement au niveau phonétique des mots qui fonctionnent déjà ensemble sur le plan de la syntaxe et du sens. Ce principe se vérifie dans l'autre épitaphe poétique pélignienne (celle de C. Annaeus) mais aussi dans les prières des Tables de Gubbio ou encore dans les *carmina* épigraphiques latins, et dans une partie des vers saturniens de Naevius et Livius Andronicus qui nous sont parvenus<sup>545</sup>, même si le procédé est loin d'y être systématique. La poésie latine archaïque favorise même volontiers l'équation entre les allitérations, la syntaxe et la métrique. Par exemple :

NAEV, *ap. SERV. Én. II,797* :

*Eorum sectam sequuntur* | *multi mortales*<sup>546</sup>

CIL I<sup>2</sup>, 1531, 1.4. :

*Donu danunt Hercolei* | *maxsume mereto*<sup>547</sup>

Or, notre inscription s'éloigne notablement de cet usage : les allitérations y sont omniprésentes mais plusieurs enjambent les limites des syntagmes<sup>548</sup>, créant ainsi un jeu de concordance et de discordance entre deux niveaux de composition. Cela est particulièrement visible aux 1.4-5 (où *sua* est relié à *sacaracirix* et *semunu* sur le plan sonore ; mais à *aetatu* par la syntaxe) et aux 1.6-7 (où *lexe* allitère avec *lifar* qui le suit immédiatement, alors qu'il clôt la

---

545) On trouvera une collection de 144 vers saturniens latins, de transmission épigraphique et littéraire, chez LINDSAY 1893a : 144-156.

546) LINDSAY 1893b : 318 (n°81).

547) LINDSAY 1893b : 315 (n°29).

548) POCETTI 1982 : 225 ; POCETTI 1985 : 62-63.

proposition *puus* ▶ *ecic / lexe* qui précède). Tant par leur abondance que par leur emploi stylistiquement irrégulier, les allitérations sont un signe majeur de l'élaboration formelle – à la limite de l'artificialité<sup>549</sup> – de cette épitaphe.

L'aspect formulaire de la composition est plus discret et tient essentiellement dans l'adresse au lecteur :

**4,5 = CRAWFORD CORFINIVM 6, 1.6-7 :**  
*uus* ▶ *pritrone pacris* <sup>v</sup> *puus* ▶ *ecic / lexe* ·

Vous, continuez votre route [étant] *pacris*, [vous] qui avez lu ceci.

Une semblable apostrophe du lecteur peut être lue dans une épitaphe marrucine, antérieure d'au moins un demi-siècle<sup>550</sup> :

**Crawford TEATE MARRVCINORVM 6 :**

<sup>(1)</sup> <sup>v</sup> *st(at)is* · *loisies* · *paq(ie)is* · *ecuf en[c]ubat* · *a*[4-5]

<sup>(2)</sup> <sup>v</sup>

<sup>(3)</sup> *salaus* · *peis* · *leexe* · *hala* · *astas* · *sei*<·>*s*{·}*ium* · *ate* [7-8] · [1]*m* · *a*[2]*scis* [---]

<sup>(4)</sup> [--- *sal*]*aus* · [*b*]*iuius* · [1-2] · *uus* · [3-4]*t*[---]

Satis Loisius, fils de Pacius, gît ici [...]

Salut, vous qui avez lu [...]

Salut, vivants, [...] vous [...]

L'inscription est largement illisible, et l'on aimerait connaître le contenu des lacunes de la l.2 : le lexème *pacris* y figurait-il ? Quoi qu'il en soit, cette épitaphe interpelle le passant dans des termes semblables à ce que nous lisons à Corfinium : cela suppose l'existence d'un formulaire, même s'il semble être

549) L'idée d'« artificialité » est avancée, à raison selon nous, par POCSETTI 1982 : 228 & PROSDOCIMI 1989 : 523.

550) DUPRAZ 2006 admet une datation encore plus ancienne (vers 250) et voit donc dans la séquence « vous qui avez lu » « un formulaire local d'invocation au lecteur qui a au moins cent cinquante ans d'ancienneté au moment où est gravée l'inscription Ve 213 » (p.67). Mais la datation de l'inscription étant débattue, le phénomène est peut-être bien plus délimité dans le temps ce qui expliquerait que l'on n'en ait pas d'autres attestations.

d'extension limitée dans le temps et l'espace<sup>551</sup>. On peut y voir l'indice d'une composition poétique.

Cette adresse au lecteur mise à part, l'épithaphe de la prêtresse est en réalité pauvre en éléments formulaires *stricto sensu*, c'est-à-dire en énoncés pré-fabriqués, repérables dans les mêmes termes et pour exprimer le même thème dans des textes parallèles<sup>552</sup>. Cela tient peut-être à son esthétique recherchée et contournée, qui fait volontiers le choix de la surprise et de l'originalité, voire de l'évitement : l'épithaphe de la prêtresse joue avec des formules plus qu'elle n'en emploie directement. Ainsi, plutôt que d'employer la tournure, bien repérée dans la région, *ecuf incubat* (« ici repose... »)<sup>553</sup>, l'auteur de l'inscription joue de l'allusion en décalquant sous la forme *praicime perseponas afæed* des motifs latins (du type *Plutonis adire domos*) ou grec (du type ἐλθεῖν εἰς αὐλὴν Περσεφόνης)<sup>554</sup>. De manière plus spectaculaire encore, pour désigner la défunte, en lieu et place de la formule *anaceta cerria* (*uel sim.*<sup>555</sup>) que l'on trouve habituellement dans la région, le poète péliggien recompose un titre original en recourant à des variantes diatopiques : d'une part *cerfum* (qui présente le traitement ombrien du groupe \*-rs-, ainsi qu'un pluriel dont l'interprétation est débattue<sup>556</sup>), et d'autre part *sacaracirix* (terme

---

551) Dans les épithaphe latines, il est fréquent que le lecteur soit pris à parti et enjoint à respecter le monument. En revanche, on ne constate pas de formulaire spécifique introduit par une proposition relative, de type « vous qui avez lu », qui puisse être donné pour équivalent du formulaire nord-osque.

552) Sur la notion de « formule » dans la poésie italique, cf. §6.2.1. pp.234 sqq.

553) Cette formule funéraire typique figure sur l'autre épithaphe poétique pélignienne CRAWFORD CORFINIVM 11. Elle trouve des parallèles en marrucinien (sous les formes *cibat* et *encubat*), en falisque (*cupat*), en latin (*cubat*) et en sud-picénien (**qupat**). Cf. DUPRAZ 2006 (p.69) pour les références des inscriptions.

554) Sur ces formules et les références des textes épigraphiques latins et grecs les attestant, cf. POCETTI 1981 : 261.

555) CRAWFORD SVLMO 4 : *ancta · criei(a)* ; SVLMO 5 : *anceta · ceri(a)* ; SVLMO 6 : *anaceta · ceria*

556) Étant donné le caractère hellénisant de l'inscription, *cerfum* a parfois été interprété comme un duel elliptique renvoyant conjointement à « Déméter et Korè ». Mais peut-être le pluriel vient-il seulement souligner (là aussi selon un usage hellénistique) la multiplicité des manifestations de Cérès. Sur ce problème, cf. POCETTI 1985 : 60-61.

attesté en marrucinien<sup>557</sup>, ici hypercaractérisé comme mot osque par la double anaptyxe)<sup>558</sup>.

Le troisième critère, celui de la versification, est à la fois crucial et obscur : un siècle et demi de littérature savante sur la question n'a pas permis d'aboutir à de réelles certitudes quant à la métrique du texte. Diverses pistes ont été explorées, nourries par l'avancée des recherches sur la poésie indo-européenne, sur le vers saturnien latin et sur les textes sabelliques. Elles ont mené à des résultats très différents les uns des autres selon la méthode employée<sup>559</sup>. Il est aujourd'hui globalement admis que le texte ressortit de près ou de loin à ce qu'il est convenu d'appeler le « vers saturnien » : c'est-à-dire au vers de la poésie latine des III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècles, lointain descendant de la métrique syllabique indo-européenne, rapidement tombé en désuétude au profit du vers dactylique d'inspiration grecque. Mais la portée de ce consensus est très limitée, tant les principes du vers saturnien demeurent débattus. La controverse relative à la nature accentuelle ou quantitative des *cola* a fait couler beaucoup d'encre<sup>560</sup>. Le principe de composition de ces mêmes *cola* (en nombre de syllabes ou en nombre de temps forts) semble d'ailleurs obéir davantage à des tendances statistiques qu'à une règle systématique. La proximité du vers saturnien latin *stricto sensu* avec d'autres formes poétiques sabelliques (antérieures ou postérieures) susceptibles d'une colométrie est

---

557) CRAWFORD TEATE MARRVCINORVM 3 & 4.

558) Sur cette analyse du titre de la prêtresse comme jeu savant, cf. POCETTI 1985 : 64-66.

559) Pour un bilan des diverses interprétations métriques du texte depuis 1888, et la bibliographie afférente, cf. POCETTI 1982.

560) En réalité, la longévité de la controverse tient peut-être à l'excessive binarité de sa formulation. LINDSAY 1893b, testant les deux hypothèses sur l'intégralité du corpus disponible, concluait à la prévalence du critère accentuel dans la composition des *cola* ; il n'excluait pas pour autant qu'à un stade intermédiaire au moins le système ait été ressenti comme mixte, avec des *cola* de forme  $\acute{x}x \acute{x}x \cup - \cup$  (p.329). Quoique énoncée en des termes différents, c'est aussi l'idée avancée par COLE 1969 : il conclut pour sa part à une nature syllabique des *cola* (5, 6 ou 7 syllabe, rarement plus), dont seules les dernières syllabes feraient l'objet d'une détermination quantitative (de forme  $\cup - \underline{\cup}$  préférentiellement), à la manière d'une clausule rythmique.

également sujette à débats : s'agit-il d'héritages parallèles, d'une adaptation plus ou moins lointaine, ou d'un emprunt strict ? Le groupement par deux des *cola* dans le vers saturnien (sous forme d'un *dicolon* où le deuxième *colon* est en principe plus bref que le premier) semble en tout cas être le fruit d'une sédimentation historique proprement latine plutôt que d'une règle valable en tout temps et en tout lieu<sup>561</sup>.

Concernant l'épithaphe pélignienne, la possibilité d'une colométrie est en fait le seul point d'accord : la nature exacte de celle-ci, son degré de parenté avec le saturnien latin, ou encore la possibilité d'un groupement en *dicola* sont débattus. Ainsi, selon l'angle adopté, on pourra voir dans l'inscription de Corfinium la réinterprétation tardive et provinciale d'un modèle latin<sup>562</sup> ou au contraire la survivance d'une poétique sabellique davantage comparable aux épithaphes sud-picéniennes<sup>563</sup>. Les dernières lignes du texte, qui sont les plus compréhensibles, sont aussi celles dont la colométrie est la moins débattue, depuis les travaux décisifs de Paolo Poccetti<sup>564</sup>. En suivant la syntaxe du texte (plutôt que la disposition sur la pierre ou les allitérations), on segmente ainsi en cinq *cola*, peut-être susceptibles d'être groupés en *dicola* :

<sup>v</sup> | *praicime* ▶ *perseponas* <sup>(6)</sup> *af̄ded* · |  
*eite* ▶ *uus* ▶ *pritrone pacris* <sup>v</sup> | *puus* ▶ *ecic* <sup>(7)</sup> *lexe* · |  
*lifar* ▶ *dida* ▶ *uus* ▶ *deti* ▶ | *hanustu* ▶ *herentas* |

---

561) Cf. DUPRAZ 2007 : 71-72. L'auteur voit dans l'inscription de Duenos l'une des premières attestations d'une tendance historique à regrouper les *cola* deux par deux. Il s'agirait en quelque sorte d'un stade intermédiaire entre la métrique syllabique héritée de l'indo-européen et le vers saturnien latin à proprement parler, forme « complexe » et « hétéroclite », sitôt laborieusement formalisée que déjà abandonnée au profit des mètres grecs plus prestigieux.

562) POCSETTI 1982 (p.228) : « L'antico verso dell'*epos* romano e degli elogi degli Scipioni viene fatto proprio da nuovi arricchiti, da *self made men* immigrati a Roma o rimasti negli ambienti dei *municipia* e scade in un uso artificioso ed affettato, che sa tipicamente di provincialismo. »

563) Idée défendue par DUPRAZ 2006.

564) POCSETTI 1982 : 234-235.

Il apparaît que les interponctions rondes après *af̄ded* et *lexe* ne sont pas le fruit du hasard : elles délimitent des *cola*. Peut-être même délimitent-elles spécifiquement des *dicola*, tandis que les *uacat* au milieu des lignes 5 et 6 délimitent les *cola* – si tant est que cette bipartition du vers, constitutive du saturnien latin, vaille aussi pour l'épitaphe pélignienne. Mais pourquoi le procédé n'est-il pas systématique ? À cette question, des réponses diamétralement opposées ont été formulées. On a ainsi pu supposer que les autres limites rythmiques n'ont pas été indiquées car elles étaient obscures même aux yeux du lapicide, tant le style de l'inscription est alambiqué<sup>565</sup>. À rebours, il a aussi été avancé que les autres délimitations étaient implicites car limpides : elles coïncideraient toutes avec les limites physiques du bloc de calcaire<sup>566</sup>. Ce grand écart dans l'interprétation témoigne bien de la perplexité dans laquelle nous plonge le texte et sa métrique. C'est pourquoi nous ne présentons pas ici d'analyse métrique de l'ensemble de l'inscription<sup>567</sup>.

---

565) POCCETTI 1982 : 235. L'auteur renonce donc à proposer une analyse colométrique de la première partie du texte, faute d'indications explicites sous forme d'interponctions ou de *uacat*.

566) VINE 1993 : 366-371 ; MACHAJDÍKOVÁ & MARTZLOFF 2017 : 148-149.

567) Parmi les récentes tentatives de colométrie portant sur l'ensemble du texte, celle de MACHAJDÍKOVÁ & MARTZLOFF 2017 (p.155-156), aboutit à un découpage du texte en trois strophes de quatre vers : elle nous paraît peu probante. En effet, outre le fait qu'elle oblige à quelques hypothèses coûteuses (comme le passage d'une frontière rythmique au milieu du mot *sacaracirix*), elle ne permet pas d'intégrer virtuellement la première ligne (mutilée) du texte. Celle-ci pourrait contenir un *dicolon* qui prendrait place dans une colométrie classique, mais n'entrerait pas dans le schéma strophique proposé. Il semble par ailleurs arbitraire de poser que la l.1, perdue, n'était pas versifiée. Certes, cet usage existe à Rome mais il consiste seulement à annoncer l'identité du défunt hors du schéma métrique, préalablement à son éloge versifié (POCCETTI 1982 : 226-227) ; dans le cas qui nous occupe, la formule onomastique est dans les l.2-3 : dès lors, on ne voit guère pourquoi la l.1 devrait être exempte de souci métrique.



### c/ Quelques remarques sur les premières lignes du texte

Il y a un peu plus de trente ans, Aldo Prosdocimi avançait l'idée que, faute de comprendre les détails du texte et sa scansion, l'essentiel de ce que nous pouvions faire face à une inscription visiblement funéraire était d'analyser l'identité des individus mentionnés et les liens les unissant<sup>568</sup>. Mais de ce point de vue également, l'inscription pose des problèmes. On lit dans la première section :

[u]sur ▶ *pristafalacirix* ▶ *prismu* ▶ *petiedū* ▶ *ip* ▶ *uidad* / [u]ibđū ▶

Un individu est d'abord désigné comme « femme » (*usur*) puis par le titre de *pristafalacirix*. Le mot qui suit, *prismu*, peut être analysé ou bien comme une épithète relative au titre qui précède (« première *pristafalacirix* »)<sup>569</sup>, ou bien comme un *praenomen* féminin (Prima) tiré d'un adjectif numéral ordinal, sur le modèle *L. Quintus, Septimus, etc.* Cela pose d'emblée une question d'ordre culturel : une femme pélignienne née dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle était-elle susceptible de porter un prénom, contrairement à l'usage alors dominant à Rome – c'est-à-dire l'emploi du gentilice féminisé (*Iulia, Claudia, Æmilia, Cornelia, etc.*) éventuellement accompagné d'un patronyme et/ou d'un gamonyme, mais sans prénom<sup>570</sup> ? Les fouilles des nécropoles de Corfinium et Sulmo semblent suggérer une réponse positive à cette question : l'usage des *praenomina* féminin est largement plus répandu en pays pélignien que dans le reste du monde italique (Rome comprise)<sup>571</sup>. Cet état de fait pourrait s'expliquer

---

568) PROSDOCIMI 1989 : 523.

569) Aucune des prêtresses de Cérès attestées par l'épigraphie sabellique ne voit son titre précisé par un ordinal. En revanche, dans une inscription latine de Teano, en Campanie, on a bien une *sacerdos Cereris publica prima* (CIL X,4794) qui offre un *comparandum* valable.

570) KAJAVA 1994 : 19. L'absence de nom propre individualisant pour les femmes, conséquence directe de leur éviction de l'espace public, semble être aussi ancienne que le système gentilice lui-même (cf. la mention d'une *Vetusia* sur une coupe en argent, trouvée dans la tombe Bernardini de Praeneste).

571) KAJAVA 1994 : 95-96.

par l'importance du rôle tenu par les femmes dans les cultes de la région, nécessitant de pouvoir les nommer de manière distincte ; inversement à Rome, la quasi-absence de désignation individuelle pour les femmes est l'expression de leur éviction de l'espace public. Le choix du prénom Prima, en particulier, appelle quelques remarques. À Rome, les prénoms féminins qui apparaissent à la fin de la République semblent n'avoir été d'abord qu'un moyen commode mais exceptionnel, avant la systématisation des *cognomina*, de distinguer entre des sœurs<sup>572</sup> : cela explique probablement que *Secunda* et *Tertia* soient alors deux des trois prénoms de très loin les plus attestés<sup>573</sup>. Un prénom d'origine numérale comme *prismu* chez une Pélignienne correspondrait à cet usage de distinction entre sœurs, à supposer toutefois qu'il ait été donné non pas à la naissance, mais après la naissance d'une cadette<sup>574</sup>. Pour finir, il est d'autant plus probable que Pél. *prismu* soit un *praenomen*, que le terme est directement suivi du gentilice *petieđu* : la succession prénom/nom est bien l'ordre normal des formules onomastiques. Nous en concluons que la défunte se nommait effectivement Prima Petiedia.

Deux mots après cette formule, un autre nom propre apparaît : [u]ibđu. La restitution du premier caractère fait consensus : on connaît en effet des anthroponymes latins Vibia (*praenomen* ou gentilice) et Vibidia (gentilice). Duquel des deux s'agirait-il dans le texte péligien ? Dans la graphie spécifique de l'épitaphe, le caractère <d> diacrité (transcrit -*đ*-) indique une palatalisation qui peut visiblement provenir aussi bien de la séquence *\*-dy-* (*\*petiedya* > *petieđu*) que de la séquence *\*-by-* (*\*ab(i)yed* > *afđed*). Dès lors, *uibđu* peut refléter aussi bien une protoforme *\*wibya* que *\*wibidya* après syncope : il peut

---

572) KAJAVA 1994 : 29.

573) KAJAVA 1994 : 32. Pour les occurrences de *Secunda*, voir pp.71-75 ; pour celles de *Tertia*, voir pp.77-82.

574) KAJAVA 1994 : 122. Plus couramment que *Prima*, le prénom donné à l'aînée, à Rome, était alors *Maxima*.

donc s'agit aussi bien d'un prénom que d'un gentilice<sup>575</sup>. Les possibilités combinatoires et interprétatives sont dès lors nombreuses. Nous les listons ci-dessous suivant le crédit que nous leur accordons :

- (1) *uibđu* est un prénom, et la défunte en possède donc deux (Vibia et Prima), son gentilice étant Petiedia.
- (2) *uibđu* est un prénom, et *prismu* n'est donc qu'un adjectif ordinal ; la défunte s'appelle Vibia Petiedia et elle est « première prêtresse ».
- (3) *uibđu* est un prénom, et il est question de deux personnages (Vibia, sans gentilice, d'une part, et Prima Petiedia de l'autre).
- (3') *uibđu* est un gentilice, et il est question de deux personnages (Vibia ou Vibidia d'une part, et Prima Petiedia de l'autre).
- (4) *uibđu* est un gentilice, et la défunte en possède donc deux (Prima Petiedia Vibidia).

L'hypothèse (1) d'une formule onomastique à deux *praenomines* (dont l'un serait situé après le gentilice et séparé de lui par deux mots) ne trouve aucune explication plausible : elle n'a, à notre connaissance, jamais été soutenue. L'hypothèse (2) d'une « Vibia Petiedia, première *pristafalacirix* » est culturellement plus crédible, mais l'on voit mal pourquoi le gentilice serait donné avant le prénom, ni pourquoi les mots *ip* ▶ *uidad* (de sens obscur) s'intercaleraient en plein milieu de la formule onomastique. Les hypothèses (3) et (3'), que nous considérons comme équivalentes dans la mesure où un gentilice féminisé peut tout à fait être utilisé comme prénom de femme ont été défendues par Aldo Prosdocimi. Étant donné qu'il semble culturellement et textuellement improbable que l'épithète concerne deux défrites (les verbes sont en effet à la troisième personne du singulier), c'est une autre

---

575) DURANTE 1978 : 800 ; MARTZLOFF 2014 : 152. On notera que si *uibđu* < *\*wibya*, le traitement graphique de la séquence résultant de *\*-by-* y est différent de celui observé dans *afđed* : on aurait pu attendre une graphie comparable *\*\*uifđu*. Cette discordance pourrait constituer un argument en faveur de l'analyse *uibđu* < *\*wibidyā*. Il est cependant de faible valeur car nombre d'inscriptions sabelliennes (et celle-là en particulier) n'obéissent pas à une orthographe unifiée. La séquence *\*-by-* a pu aboutir à une prononciation [βz] où, faute de graphème notant la fricative bilabiale sonore, l'auteur du texte l'a notée tantôt <b> (insistant sur le voisement), tantôt <f> (insistant sur le mode articulaire fricatif).

configuration qui a été proposée : la *sacaracirix* du nom de Vibia serait la prêtresse défunte, et la *pristafalacirix* Prima Petiedia la curatrice du monument<sup>576</sup>. Cependant, rien dans le contenu du texte ne vient appuyer cette hypothèse. Au contraire même, cinq mots, dont au moins un verbe (*clisuist*) séparent *uibđu* du titre de *cerfum sacaracirix semunu*, ce qui semble interdire d'en faire une unité [anthroponyme + fonction] comparable à *pristafalacirix prismu petieđu* à la l.2 (« prêtresse Prima Petiedia »).

Face à cette nouvelle aporie, l'hypothèse (4) d'une formule à double gentilice, quoiqu'elle semble en apparence aussi indéfendable que celle à deux prénoms, a été développée d'une manière très intéressante par Emilio Peruzzi. La possibilité pour la prêtresse de porter les noms de deux *gentes* proviendrait, selon l'auteur, du célibat requis par l'exercice de sa fonction<sup>577</sup> : de par son mariage avec un Petiedius, la défunte serait bien Prima Petiedia ; mais en vertu du célibat requis par sa fonction de prêtresse, elle vivrait séparée de lui et porterait le nom de Vibidia (celui de la *gens* paternelle). Cette « séparation » du conjoint pour raison religieuse serait dénotée dans le texte par le terme *uidad*, compris comme l'abl. sg. d'un substantif féminin *\*widuwia* > *\*widya* > *\*uidā* (// L. *uiditas* « veuvage »). Ainsi, toute la séquence [u]sur ▶ *pristafalacirix* ▶ *prismu* ▶ *petieđu* ▶ *ip* ▶ *uidad* / [u]ibđu devrait être traduite ainsi : « prêtresse [appelée] Prima Petiedia [en tant qu'] épouse [et] ici, par sa séparation, Vibidia »<sup>578</sup>. Le raisonnement est ingénieux, mais il se heurte à un obstacle

576) PROSDOCIMI 1989 : 523. Spéculant sur la relation unissant les charges de *pristafalacirix* et de *sacaracirix*, l'auteur n'hésite pas à lire dans *usur* l'expression d'un compagnonnage de nature « (quasi) coniugale » entre les deux femmes.

577) PERUZZI 1995 : 7-11 (avec les sources antiques relatives à ce célibat). On notera que cette interprétation récuse tacitement celle de la « prostitution sacrée » des prêtresses de Cérès avancée vingt ans plus tôt par le même auteur (PERRUZZI 1976), qui rapprochait *pristafalacirix* de L. *prostibulum* « prostituée » (ce qui est vrai étymologiquement, mais très improbable sémantiquement).

578) Cette interprétation de la séquence par PERUZZI 1995 est aussi celle retenue par CRAWFORD 2011 : « Prima, priestess, (named) Petiedia as wife, Vib(e)dia in her widowhood (as priestess) ».

phonétique : la dentale dans le nom du « veuvage » est étymologiquement une sonore aspirée (cf. Véd. *vidhāvā*) et non pas la simple occlusive que pose Emilio Peruzzi, ce qui interdit en principe d'aboutir phonétiquement à Pél. *uidād*<sup>579</sup>.

Peut-être l'unique moyen de nous sortir de l'embarras est-il alors de renoncer à faire de *uibđu* un anthroponyme. Un théonyme Vibia est en effet également attesté dans la défexion osque de Capoue, sous les formes **vibiiai** : **prebai** (dat., l.3) et **vibiiai** : **akviiai** (dat., l.8)<sup>580</sup>. Il s'agit visiblement d'une divinité jouant un rôle d'intermédiaire : l'auteur de la malédiction lui demande d'emporter le malheureux Pacius Clouatius pour le remettre entre les mains de Cérès Arentica. Selon Marcello Durante, Vibia joue ici le même rôle que dans la défexion mais de manière plus positive : exécutante d'Uranie (et non de Cérès Arentica), c'est elle qui va chercher la défunte pour l'emmener vers l'au-delà<sup>581</sup>. Encore faut-il, pour valider cette hypothèse, parvenir à une syntaxe et à un sens plausibles pour l'ensemble des lignes 2-3 :

[u]sur ▶ *pristafalacirix* ▶ *prismu* ▶ *petiedu* ▶ *ip* ▶ *uidād*  
[u]ibđu ▶ *omnitu* ▶ *uraniās* ▶ *ecuc* ▶ *empratois*<sup>v</sup>

Si les quatre premiers mots de la l.2 d'une part et le premier (ou les deux premiers ?<sup>582</sup>) de la l.3 d'autre part sont des nominatifs référentiellement distincts, de quels verbes sont-ils alors les sujets ? La forme *uidād* pourrait être un subjonctif équivalent au latin *uideat*. Aussi Marcello Durante glose-t-il *ip* ▶ *uidād* / [u]ibđu en latin par *ibi uideat Vibia*. Mais la traduction « que Vibia la voie ici » n'offre pas un sens satisfaisant : il va alors puiser en Inde (Skr. *vindāti*) un sens plus plausible pour traduire « que Vibia la trouve ici ». Mais ce sens, dérivé en sanskrit, n'est absolument pas attesté en Italie pour la racine *\*weid-*. La démarche est donc coûteuse, et ne résout pas pour autant

579) Obstacle soulevé par MARTZLOFF 2014 : 158.

580) CRAWFORD CAPVA 34.

581) DURANTE 1978 : 800-801.

582) DURANTE 1978 (800-801) suggère d'interpréter *omnitu* comme une épithète de Vibia.

tous les problèmes : *omnitu* et *ecuc* demeurent peu clairs, et les premiers nominatifs demeurent hors de toute syntaxe (peut-être du fait de la perte de la première ligne). Une interprétation alternative de *uidad* comme *\*wisēād* (L. *uirere*), « puisse-t-elle être fleurissante »<sup>583</sup> est plausible mais appelle comme sujet non pas *Vibia*, mais les nominatifs désignant la défunte (*usur pristafalacirix prismu petieđu*) ; dès lors, de quel verbe *uibđu* serait-il le sujet ? Nous en sommes revenus à notre perplexité initiale. En l'état actuel de nos connaissances, aucune interprétation totalement cohérente des lignes 2-3 de l'inscription n'est possible.

#### **d/ La formule d'adresse au lecteur**

Par chance, le lexème *pacris* figure dans la partie la moins obscure de l'inscription : la scansion, la syntaxe et le sens des l.5-7 nous sont relativement accessibles. On lit ainsi, à cheval sur deux lignes, les deux *cola* (peut-être le *dicolon*) suivant :

*eite ▶ uus ▶ pritrome pacris<sup>v</sup> | puus ▶ ecic<sup>(7)</sup> lexe · |*

La syntaxe et la métrique coïncident : à gauche du *uacat* marquant visiblement la limite rythmique des *cola*, se trouve la proposition principale ; à droite, la subordonnée relative développant l'antécédent *uus* : « vous qui avez lu ceci ». Une telle adresse au lecteur est courante dans l'épigraphie funéraire latine, mais jamais sous cette forme.

Les lexèmes constituant la proposition principale sont presque tous limpides, à l'exception de *pritrome* (acc. *pitrom* + postposition *-e*, // L. *in*). L'interprétation comme L. *in praterum* (avec une syncope de la voyelle intérieure) nous paraît la plus satisfaisante. On traduit donc *eite pritrome* par

---

583) Hypothèse avancée par MARTZLOFF 2014 : 159. L'auteur conclut cependant par un *non liquet* sur les premières lignes de l'inscription.

« continuez votre chemin ». D'autres interprétations ont cependant été proposées. Paolo Poccetti traduit « andate in gioia »<sup>584</sup>, en s'appuyant sur le parallèle de Pél. *eite pritrome* avec Skr. *pr̥itim gacchata*. Mais ce rapprochement semble reposer sur une approximation liée aux sonorités, peu solide dans le détail : d'où viendrait le second -r- de *pr̥itrom* ? L'étymologie de Skr. *Pr̥itim* < \**preyH-ti-* ne permet pas de l'expliquer. La racine PIE \**preyH-* ne semble d'ailleurs pas avoir de descendant en Italie, à l'exception peut-être de la famille de L. *proprius*<sup>585</sup> mais avec un sens complètement différent. Ainsi, aller récupérer le sens de « joie » en indo-iranien nous semble artificiel et coûteux. Notons enfin que, des quinze attestations védiques de *pr̥itim* (« satisfaction, plaisir »), aucune n'est accompagnée d'un verbe de mouvement. La tournure *pr̥itim gacchata* pourrait venir de textes sanskrits plus récents mais nous ne parvenons pas à identifier : Vittore Pisani, à qui remonte le rapprochement, ne donne la référence d'aucun passage précis où figurerait cette expression<sup>586</sup> : son interprétation de *eite pritrome* est peu étayée. C'est pourquoi nous conservons la traduction « continuez votre chemin », largement acceptée<sup>587</sup>.

Si *pr̥itrom* ne dénote donc pas l'état d'esprit (la « joie ») prêté au passant qui aura lu le poème, c'est en revanche le cas de *pacris*. On a parfois traduit « continuez votre chemin en paix »<sup>588</sup>. C'est là, selon nous, une inversion du sens réel du texte. « Aller en paix » ce serait faire l'objet d'une faveur, alors qu'« être *pacris* », dans tous les textes étudiés jusque ici, c'est en être le sujet actif. Il ne s'agit donc pas d'une bénédiction au lecteur mais d'une tentative de propitiation pour se le concilier : « continuez votre chemin [en étant] propices », dit l'épithète. De longue date, on a repéré des tournures parallèles

---

584) POCCHETTI 1981 : 264.

585) EDL p.493.

586) PISANI 1964 [1953] : 116.

587) Cf. notamment WATKINS 1995 : 129 (« go ye forth ») ; CRAWFORD 2011 : 270 (« go on ») ; MARTZLOFF 2014 : 135-136 (« continuez votre chemin »).

588) MARTZLOFF 2014 : 136.

en grec, associant un verbe de mouvement à l'impératif avec l'adjectif ἴλωος, qui cirrespond sémantiquement à l'italique \**pakri*<sup>589</sup>.

**ESCHL. *Eum.* 1040-1042 :**

ἴλωσι δὲ καὶ εὐθύφρονες γᾶ  
δεῦρ' ἴτε, Σεμναὶ θεαί, πυριδάπτω  
λαμπάδι τερπόμεναι καθ' ὁδόν.

Propices et bienveillantes à cette terre [=Athènes], venez ici, Vénérables Déesses, éclairées par les torches flamboyantes, le long de cette route.

**AR. *Th.* 1148-1153 :**

Ἦκετ' εὐφρονες, ἴλωσι,  
πότνιαι, ἄλσος ἐς ὑμέτερον,  
ἀνδράσιν οὐ θεμίτ' εἰσορᾶν  
ὄργια σεμνὰ θεοῖν ἵνα λαμπάσι  
φαίνετον ἄμβροτον ὄψιν.

Venez, bienveillantes [et] propices, Souveraines, vers votre bois sacré. Aux hommes il n'est pas permis de voir les vénérables mystères de vos deux divinités, là où vous révélez à la lueur des torches votre visage immortel.

Le premier extrait figure à la toute fin des *Euménides* : les terribles Érinyes, qui n'ont pu châtier Oreste, y sont invitées à ne pas se venger sur Athènes mais à s'en faire à la fois les citoyennes et les bienveillantes déesses tutélaires. C'est ainsi qu'elles deviennent les Euménides à proprement parler : en étant ἴλωσι καὶ εὐθύφρονες. On notera que cette paire n'est pas sans rapeller U. *fos pacer* et L. *uolens propitius*. Elle apparaît également chez Théocrite pour qualifier les Nymphes, sous la forme ἴλωσι τε καὶ εὐμενέες<sup>590</sup>, avec l'emploi d'un adjectif qui renvoie étymologiquement au nom des Euménides : celles-ci portent le nom d'une qualité rituelle conférée par la propitiation ! Dans le second extrait, peut-être parodique du premier, ce sont Déméter et Korè qui sont invitées à être εὐφρονες et ἴλωσι. Là encore, on assiste via la prière à une sorte de conversion

589) Les textes cités proviennent de POCETTI 1981 : 264. La référence du second texte (provenant des *Thesmophories* et non de *Lysistrata*) est corrigée.

590) THCR. *Idyl.* V,18.



finale des forces effrayantes – la puissance féminine et occulte des mystères – en forces bénéfiques.

Qu'en est-il alors avec notre adresse pélagienne au lecteur, *eite pritrome pacris* ? Son originalité, aussi bien vis-à-vis des modèles grecs que nous venons de citer que vis-à-vis des autres emplois italiques de *pacris*, réside dans l'application à des mortels d'un terme typiquement propitiatoire<sup>591</sup>. C'est ici le passant, le lecteur, qui est porteur d'un pouvoir de nuisance quasi-divin : il s'agit donc de l'amadouer, en le rendant « propice ». Mais quel est ce pouvoir de nuisance dans le contexte d'une épitaphe ? Des inscriptions latines le disent explicitement : c'est celui de profaner le monument<sup>592</sup>. Cette précaution est usuellement exprimée en latin par l'abréviation HMDMA (*huic monumento dolus malus abesto*). Mais elle est parfois spécifiquement adressée au lecteur. Un formulaire funéraire latin plus tardif, attesté en Italie et en Tunisie entre le I<sup>er</sup> et le III<sup>e</sup> siècle de notre ère, l'exprime sans ambiguïté ; nous en citons ci-dessous quelques occurrences :

**CIL V,7475 :**

ITA TIBI CONTINGANT / QUAE VIS VT TV HOC / SACRVM NON  
VIOLES

Puisse-tu obtenir ce que tu désires, en ne profanant pas ce lieu sacré.

**AE 1939,30 :**

Q(*uinti*) VALERI / MAXIMI F(*ilii*) / SIC TIBI CONTIN/GAT QUOD  
VIS / VT TV HOC / SACRVM NON / VIOLES

[Ceci est la tombe] de Quintus Valerius, fils de Maximus. Puisses-tu obtenir ce que tu désires, en ne profanant pas ce lieu sacré.

---

591) Originalité déjà relevée mais pas expliquée par POCETTI 1981 : 264.

592) L'interprétation de *pacris* comme une invitation à ne pas endommager la tombe remonte à THURNESEN 1888 : 351-352 ; elle est citée par MARTZLOFF 2014 qui juge, à tort selon nous qu'« elle ne s'impose pas vraiment » (p.135). De fait, cette hypothèse de lecture a trouvé peu d'écho dans la bibliographie : c'est pourtant elle que nous défendons dans les pages qui suivent.

**AE 1937,42 :**

DIS MANIBVS SACRVM / Q(uitus) AELIVS FELIX TVSCAE F(ilius)  
/ VIXIT ANNO I MENS(ibus) III / ITA TIBI CONTING(at) DEA(m)  
PROP(itiam) / HANC HABER(e) VT HOC / SACRVM NON VIOLES<sup>593</sup>

Aux dieux mânes, ce lieu sacré. Quintus Aelius Felix, fils de Tusca, a vécu un an et trois mois. Puisses-tu obtenir de rendre cette déesse propice, en ne profanant pas ce lieu sacré.

La nécropole d'El Jem (*Thysdrus*) en Afrique proconsulaire présente neuf attestations de ce formulaire de protection du monument (*ita tibi contingat (...) ut hoc sacrum non uioles*)<sup>594</sup>. Comparativement, il est relativement rare en Italie : la première inscription citée, en provenance de la *Liguria*, fait figure d'exception. Une autre cependant, venant de l'*Æmia*, reprend le même formulaire mais transposé à la première personne :

**6,10 = CIL XI,1286 :**

ITA MIHI DEOS PENATES / PROPITIOS VT EGO HOC /  
MONIMENTVM / NON VIOLABO

J'aurai la faveur des Dieux Pénates, en ne profanant pas ce monument.

Au lieu de recevoir passivement l'injonction à respecter la tombe, le lecteur s'engage ici activement, et presque malgré lui, en lisant le texte à voix haute.

C'est à ce contexte culturel que fait référence l'inscription de la *pristafalacirix* : la peur de voir le tombeau profané. Pour les Romains au moins, le non-respect des tombes ou des rites funéraires était de nature à déclencher l'errance de spectres vengeurs (*lemures*)<sup>595</sup> : c'était là un désagrément dont il fallait se prémunir absolument. En s'adressant au lecteur, l'auteur du *carmen* funéraire de Prima Petiedia ne lui adresse donc pas sa bénédiction : il le prie de respecter le monument. En échange de quoi les dieux lui seront favorables en retour – c'est là le sens de la dernière ligne : *lifar ▶ dida*

593) Une inscription de la même nécropole emploie un formulaire proche : *ita tibi contingat hunc templum prop(itium) / et quae cupis ut tu ossa mea non / uioles* (AE 1939,51).

594) AE 1937,41-43 ; AE 1939,29-30 & 51 ; CIL VIII,1070 ; 11101 ; 11102.

595) Cf. Ov. F. II,530-570 & V, 419-483.

▸ *uus* ▸ *deti* ▸ | *hanustu* ▸ *herentas*. Celle-ci (contrairement à *eite pritrome pacris*) est une bénédiction. On peut d'ailleurs penser qu'elle est conditionnée par l'injonction faite au lecteur : Vénus offrira ses bienfaits au passant pourvu qu'il continue son chemin sans profaner la tombe. Il s'agit d'une sorte de contrat de réciprocité (*do ut des*) qui n'est pas sans rappeler le formulaire latin que nous avons cité plus haut. À travers la corrélation *ita/ut*, celui-ci reliait explicitement la faveur divine envers le passant (*ita tibi contingant deam propitiam habere*) et la faveur du passant envers le tombeau (*ut hoc sacrum non uioles*), qui en est la condition.

Dans le formulaire latin, lorsque le lexème *propitius* apparaît, c'est bien évidemment du côté divin de la corrélation : celui qui respecte le monument aura les dieux « propices ». L'auteur de l'inscription pélignienne, lui, déplace *pacris* du côté humain : si le passant est « propice » (comme il voudrait que le dieux le soient envers lui), alors les dieux lui accorderont leurs bienfaits. Ce déplacement a tout d'un jeu littéraire et illustre le caractère recherché de l'épithète de Prima Petiedia. Il est cependant loin d'être anodin : en recourant au lexique de la faveur divine pour qualifier la faveur humaine, l'auteur fond ces deux aspects l'un dans l'autre et met ainsi en scène leur réciprocité – voire leur unité.

#### 7.4.2. CRAWFORD SVLMO 13

L'épithète pélignienne Ve 209 = *ST Pg 11* = CRAWFORD SVLMO 13, à peu près contemporaine de la précédente, a fait couler moins d'encre. De fait, elle est plus courte et incomplète sur sa moitié gauche, ce qui en complique la lecture. Elle est aussi moins sophistiquée et *a priori* moins riche en références culturelles et religieuses. Au contraire, l'ample inscription de la *pristafalacirix*, aisément lisible quoique difficilement interprétable, mêlait dans un style très

élaboré la tradition du *carmen* épigraphique latin à des éléments typiquement osques et à une doctrine religieuse d'inspiration grecque. En outre, l'épitaphe de Sulmona est perdue<sup>596</sup>. Nous présentons ci-dessous la lecture du texte par Michael Crawford, accompagnée d'une traduction partielle inspirée du même auteur.

**4,6 = CRAWFORD SVLMO 13 :**

[---] <sup>v</sup> *hospus* [·] *pę(tru)* [·] *iegie[s* <sup>v</sup>

[--- *e*] *xat* · *mat* · *missicu* · <sup>v</sup>

[---] *menticu* · *ħospus* *va!*[i·]

[---] *famel* · *inim* · *loufir* · <sup>v</sup>

[---] *pęo*[i]š · *pac*[ri]d <sup>v</sup>

Étranger, Petrus Iegius [...], il s'en est allé, *mat missicu* [...] *menticu*, étranger, salut! [...] esclave et libre [...] pour les hommes pieux, favorablement.

Mais cette lecture est particulièrement généreuse. Pour le même texte, Emil Vetter ne lisait que 53 caractères contre 65 chez Michael Crawford<sup>597</sup> :

[---] *hospus* [2] *legi* [4/5]

[---] *xat* · *mat* · *m*[1] *sicu* ·

[---] *men*[1/2] *çu* [3] *pus* *ua!*[1]

[---] *famel* · *inim* · *loufir*

[---] [1] *ęo*[3/4] *pac*[ri]d

Ainsi présenté, le texte est encore plus obscur. Il n'est en fait pas certain que le nom du défunt figure dans la première ligne. Si on lit *pęlegie* plutôt que *pęiegie*<sup>598</sup>, il pourrait s'agir alors non pas d'une formule onomastique mais de

596) PASCAL 1895 est le premier à éditer le texte (qu'il prétend intégralement comprendre !). Il a travaillé d'après un apographe envoyé par De Nino, découvreur de l'inscription ; l'apographe aurait été comparé à l'original par un tiers (p.252). CONWAY 1897 a également eu à disposition des estampages envoyés par De Nino. À la même époque, VON PLANTA 1973 [1897] (II,545) reconnaît avoir peu étudié l'original : il ne l'a eu entre les mains que le temps d'en faire ses propres copies. VETTER 1953, RIX 2002 et CRAWFORD 2011 travaillent eux aussi à partir de copies et des lectures de leurs prédécesseurs.

597) VETTER 1953 : 210. Nous présentons ici la lecture brute de Vetter mais avec nos conventions d'édition. Les lectures de VON PLANTA 1973 [1897] (II,545) et RIX 2002 (p.74) ne diffèrent pas fondamentalement de celles d'Emil Vetter.

598) VON PLANTA 1973 [1897] : II,545 & RIX 2002 : 74 lisent *pęlegie*, *pace* CRAWFORD 2011. On pourrait lire aussi *pęllegie* dans la mesure où PASCAL 1895 (p.252) distingue clairement deux graphèmes <l> (mais rien cependant qui ressemble à un <p> ou un <e>).

l'impératif d'un verbe parallèle à *L. perligere* : « lis jusqu'au bout »<sup>599</sup>. Cette interprétation trouve un parallèle saisissant dans la première ligne d'une épitaphe latine contemporaine : *hospes, quod dico paullum est, asta ac pellege*<sup>600</sup> (« Étranger, ce que je te dis est bref, arrête-toi et lis jusqu'au bout ! »). Comment trancher entre les deux lectures ? Le gentilice *Iegius*, qui n'est pas attesté en osque<sup>601</sup>, l'est en revanche très clairement dans l'épigraphie latine du Samnium, sous les formes *iegius* et *iecia*<sup>602</sup>. Cette interprétation n'a donc rien d'impossible culturellement. Mais du point de vue épigraphique, elle est problématique : tous les savants qui ont précédé Michael Crawford disent lire un <l> et non un <i>. Il semble qu'en l'absence de gentilice *Legius* attesté, celui-ci ait quelque peu forcé la lecture pour obtenir *iegie* (et ce sans même pointer le graphème <i> qu'il est le seul à lire). Nous préférons donc la leçon *pelegie* : « lis jusqu'au bout ».

La suite (l.2-3) n'est pas plus claire. La restitution [e]xat a des chances d'être correcte, de même que, plus certainement encore, [hos]pus ual[i]<sup>603</sup> ; en revanche, tout ce qui se situe entre les deux (*mat · m[1]sicu · / [---] men[1/2]çu*) est un *locus uexatissimus*. On retiendra l'ingénieuse hypothèse de Robert von Planta selon laquelle *men*, juste après la lacune du côté gauche, pourrait être la désinence d'un accusatif suivi d'une postposition (comme *praicime* et *pritrone* dans CRAWFORD CORFINIVM 6)<sup>604</sup>. Mais il semble en revanche impossible de proposer une restitution, un sens et une syntaxe pour ce passage. À la ligne 4, *famel · inim · loufir* constitue la seule suite de mots intégralement lisible,

---

599) VON PLANTA 1973 [1897] : II,545;656.

600) *CIL* I<sup>2</sup>,1211. Voir aussi, avec des tournures comparables, *CIL* IX,4933 & X,5371.

601) D'après le répertoire de LEJEUNE 1976.

602) *AE* 1992, 391 ; 438 ; 447 & *CIL* IX,4182 ; 4477.

603) On rencontre en latin cette salutation au passant sous la forme *uiator uale* (ou *approchant*). Cf. notamment *CIL* II,5304, III,7577, V,4887, IX,6112, etc. On trouve également *hospes (...)* *ualeas* (// Pél. [hos]pus ual[i]) en *CIL* VI,13696.

604) VON PLANTA 1973 [1897] : II,657.

largement comprise comme « esclave et libre » (// L. *famulus et liber*)<sup>605</sup>. Mais faute de contexte, nous ne savons pas qui se voit ainsi qualifié : est-ce le passant, le défunt, ou une tierce personne ?

Reste donc la fin du texte, où se situe, peut-être, notre occurrence de PIt. \**pāk-ri-*. Nous reproduisons ci-dessous les différentes lectures adoptées pour la cinquième ligne.

- PASCAL 1895 : 252 : *of · o[u]c(elies) · pac · ad(irans)*
- VON PLANTA 1973 [1897] : II,545 : *[---]pəo[1]š pac[2]d*
- CONWAY 1897 : 236 : *deş [4] paç[2]d[1]a*
- VETTER 1953 : 210 : *[---][1]əo[3/4] pac[ri]d*
- RIX 2002 : 74 : *[---] pəo[i]s · pacriđ a[---]*
- CRAWFORD 2011 : 318 : *[---] pəo[i]š · pac[ri]d*

Les interprétations de Carlo Pascal, souvent audacieuses, ne sont plus guère prises au sérieux. En revanche, du strict point de vue de la lecture, il est avec Robert S. Conway et Robert von Planta celui qui a été le plus proche d'un contrôle direct de l'inscription<sup>606</sup>. Or Carlo Pascal distingue le sommet d'un <a> juste avant le <d> final de l'inscription. Robert von Planta, travaillant à partir de ses propres copies, ne le voit pas. C'est donc Robert Conway nous permet de trancher : il a tout comme Carlo Pascal travaillé sur le matériel que lui a fait parvenir De Nino (le découvreur de l'inscription), mais dit explicitement avoir eu plusieurs estampages entre les mains, là où Carlo Pascal dit avoir travaillé sur un apographe unique. Il a donc bénéficié d'une documentation enrichie par rapport à son prédécesseur : si Robert S. Conway ne voit pas le sommet du <a> c'est probablement qu'il n'y est pas, d'autant plus que les copies de Robert von Planta (réalisées indépendamment) concordent sur ce point. C'est

605) Pace LEJEUNE 1952 qui comprend à la suite de Pisani *loufir* comme un théonyme (Liber) et interprète en conséquence Pél. *famel* comme renvoyant à Cérés (p.341).

606) Cf. supra note 596.

pourquoi on s'accorde désormais à lire *pac[2]d*, ce qui permet effectivement une restitution *pac[ri]d*<sup>607</sup>.

Quant aux premiers caractères suivant la lacune, le dessin de Carlo Pascal nous apprend que toute leur moitié inférieure manque. Le premier caractère (également mutilé à gauche) se distingue seulement par un arrondi en haut à droite (un <p>, un <d> ou un <o>). Le second a une haste verticale et au moins deux hastes horizontales (un <e> ou un <f>). Le troisième est presque certainement un <o>. Le quatrième est illisible. Le cinquième présente un arrondi en haut à gauche, ouvert sur le côté droit (un <s> ou un <c>). On pourrait donc théoriquement lire : *peo\*s*, *peo\*c*, *pfo\*s*, *pfo\*c*, *deo\*s*, *deo\*c*, *dfo\*s*, *dfo\*c*, *ofo\*s*, *ofo\*c*. De toutes ces possibilités, la première, fréquemment retenue, est la plus aisée. Elle n'est pas certaine pour autant.

Que signifierait une séquence *peois pacrid*, si tant est qu'elle soit vraiment dans le texte ? Peut-être la même chose que dans l'inscription de Corfinium et dans les formules latines que nous avons citées à son propos<sup>608</sup> : qu'aux hommes suffisamment pieux (*peois*) pour respecter la tombe, les dieux répondront par l'octroi de leur faveur (*pacrid*). Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de comprendre *pacrid* comme un ablatif lexicalisé en adverbe (« favorablement ») : peut-être est-il simplement l'épithète d'un substantif à l'ablatif qui figurait dans la lacune de gauche. L'état désastreux du texte ne nous permet aucune certitude. C'est pourquoi, en dernière analyse, cette épitaphe ne saurait servir de point d'appui solide à la reconstruction du sens et des usages italiques de *pacris*.

---

607) En revanche, RIX 2002 paraît extrêmement optimiste en déclarant le <r> entièrement lisible et le <i> partiellement, masquant ainsi que la présence du lexème *pacris* dans ce texte n'est que le fruit d'une restitution.

608) Formules latines du type *ita tibi contingat quae uis ut hoc sacrum non uiolles*. Cf. §7.4.1.(d) pp.387 sqq.

## 7.5. Appendice : le témoignage de l'anthroponymie osque

Le tour d'horizon des lexèmes apparentés à L. *pax* ne saurait être complet sans l'étude des données anthroponymiques. De nombreux prénoms et gentilices sabelliques, parfois également attestés en latin suite à l'intégration de leurs porteurs dans la romanité<sup>609</sup>, sont en effet dérivés du radical PIt. *\*pāk-*.

On peut notamment citer<sup>610</sup> :

- le prénom PrÉS. **pacieis**, O. **pakis**, *pacis*, πακίς < *\*pāk-(i)yo-*<sup>611</sup> (et son féminin *pacia*) ;
- le gentilice PrÉS. **pacieis**, L. *Pacius* ou *Paccius*, dérivé du précédent (*\*pāk-(i)yo-(i)yo-*) ;
- le prénom O. **paakúl** < *\*pāk-ol-o-* ;
- le gentilice O. πακιδίεις, L. *Pacidius* < *\*pāk-id-yo-* ;
- un probable prénom O. πακτηίς < *\*pāk-eto-* et/ou πακτιη<ι>ς < *\*pāk-et-(i)yo-*<sup>612</sup> ;
- un probable prénom O. πακφηίς<sup>613</sup> < *\*pāk-(o)w-o-* ;

609) Les *gentes Paccia, Pacidia, Pacilia, Paconia, Pactumeia* et *Pacuiia* sont d'ascendance osque.

610) La liste qui suit est tirée en large partie de DUPRAZ 2013b : 75-78. Elle est complétée par les analyses de ZAIR 2016 (pp.213-216) sur les inscriptions osques du sud. Les références détaillées des inscriptions où figurent ces anthroponymes peuvent être retrouvées dans ces deux ouvrages. Les anthroponymes connus uniquement par des attestations latines (*Pacilius, Paconius, etc.*) ne sont pas cités ici.

611) Une forme **paakíu** (CRAWFORD POMPEI 91) passe pour un témoignage de la longueur du *a* de *pacis* (DUPRAZ 2013b : 75). Cependant, nous lisons avec Michael Crawford **pakíu** sans *geminatio uocalium*. En revanche, un autre prénom O. **paakúl** (CRAWFORD NOLA 2) témoigne sans ambiguïté de la longueur de la voyelle de la base de dérivation : cela vaut probablement valable pour toute la série. Le latin semble confirmer par la scansion la longueur du *a* des anthroponymes osques qu'il a intégrés (notamment *Pācuuius*).

612) Cf. ZAIR 2016 : 215-216. Il n'est probablement pas nécessaire de corriger le <τ> en <φ> pour obtenir un prénom O. πακ<φ>ιη<ι>ς < *\*pāk-ow-(i)yo-*. Des dérivés en dentales sont tout à fait possibles (O. πακιδίεις, L. PACIDI). En revanche il est difficile de dire si les deux formes πακτηίς et πακτιης (dans la même inscription, l'un étant le fils de l'autre) sont un seul et même *praenomen* : soit il faut lire le second πακτ<η>ις et il s'agit du même prénom, soit faut lire πακτιη<ι>ς et c'est un autre prénom dérivé du premier ; les deux hypothèses supposent une faute de gravure (métathèse ou omission).

613) Cf. ZAIR 2016 : 213. Ce prénom est parfois considéré comme formellement identique au gentilice PAQVIVS (<*\*pāk-ow-(i)yo-*), mais on attendrait alors πακφ<ι>ηίς. Il faut donc ou bien supposer une erreur de gravure (ou de copie lors de la découverte !), ou bien admettre qu'il s'agit d'un prénom différent comme nous le faisons ici.



- un possible (mais douteux) prénom O.  $\pi\alpha\kappa\langle\text{f}\rangle\eta\langle\text{l}\rangle\varsigma$ <sup>614</sup> < \**pāk-ow-(i)yo-* qui serait dérivé du précédent ;
- un gentilice L. PAQUIUS < \**pāk-ow-(i)yo-* (identique formellement à l'hypothétique prénom  $\pi\alpha\kappa\langle\text{f}\rangle\eta\langle\text{l}\rangle\varsigma$ ) ;
- le gentilice O. **pakkuiis**, L. *Pacuius* < \**pāk-ow-(i)yo-(i)yo-*, dérivé du précédent.

On peut d'emblée noter que, parmi ces différents anthroponymes, les quatre derniers reposent sur un thème en -*u-* \**pāku-*.

Ce constat doit être mis en relation avec deux autres faits. Premièrement, on sait que différents théonymes italiques sont attestés tantôt avec un thème en -*o-* et tantôt avec un thème en -*u-*, parfois dans la même langue, parfois dans deux langues différentes. Ainsi, U. **fise** (dat.) reflète PIt. \**fiso-* < PIE \**b<sup>h</sup>id<sup>h</sup>-to-* tandis que *fiso* (dat.) reflète PIt \**fisu-* < PIE \**b<sup>h</sup>id<sup>h</sup>-tu-* ; de même U. **trebe** (thèmes en -*o-*) vs. *trebo* (thème en -*u-*). De même, en latin, les noms de *Consus*, *Ianus* et *Sancus* hésitent entre les 2<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> déclinaison. L'appellatif \**ayso-* (Mrr. *aisos*, etc.) « dieu » semble également avoir connu un doublet \**aysu-*. Enfin, la forme U. *piquier* (<\**pik-ow-yo-*) plaide pour l'existence d'un théonyme PIt. \**piku-* en face de \**piko-* > L. *Picus*.

Deuxièmement, la théonymie italique constitue une abondante réserve de bases de dérivation pour l'anthroponymie<sup>615</sup>. On connaît ainsi :

- un prénom O.  $\tau\rho\epsilon\beta\iota\varsigma$  et le gentilice O. **trebiis** qui en est dérivé (tous deux sur le thème \**trebo-* du dieu ombrien Trebus Jovius) ;
- un gentilice FISIVS attesté en Campanie<sup>616</sup> (sur le thème \**fiso-* du dieu ombrien Fisius) ; et un gentilice FISEVIUS attesté en Sabine<sup>617</sup> (sur le thème \**fisu-* du dieu ombrien Fisovius) ;

---

614) Cf. ZAIR 2016 : 214-215. La correction du graphème < $\tau$ > lisible sur l'inscription en < $\text{f}$ > ne s'impose peut-être pas. C'est pourquoi nous retenons plutôt le prénom  $\pi\alpha\kappa\eta\iota\varsigma$ .

615) On notera que ce phénomène est partagé avec le messapien, où **θaotor** est à la fois un théonyme et un anthroponyme.

616) *CIL* I<sup>2</sup>, 678 et 685.

617) *CIL* IX, 4184.

- un possible gentilice *ESVVIVS* attesté en Sabine<sup>618</sup> (sur le thème de l'appellatif *\*aysu-* « dieu »).

On notera que les dérivés anthroponymiques reflètent partiellement le flottement entre les thèmes en *-o-* et en *-u-* précédemment évoqués.

Se trouvent ainsi réunies les trois prémices du raisonnement d'Emmanuel Dupraz : (1) plusieurs d'anthroponymes osques sont dérivés de noms de dieux italiques<sup>619</sup> ; (2) la théonymie italiqye atteste de fréquent doublets entre thèmes en *-o-* et en *-u-* ; et (3) il existe un riche répertoire anthroponymique basé sur les radicaux *\*pāko-* et *\*pāku-*. Ces éléments réunis laissent à penser que la base de dérivation *\*Pāko-/Pāku-* pourrait être un théonyme italiqye, non attesté directement. Un tel dieu, n'aurait, en effet, rien de particulièrement inconcevable : il serait l'incarnation de l'« approbation divine » (*göttlichen Erlaubnis*)<sup>620</sup>.

L'existence de dieux exprimant des fonctions rituelles n'est pas un fait rare en Italie. Le dieu *Fisius* (dont les dérivés anthroponymiques en Campanie et en Sabine confirment l'existence au-delà de Gubbio) incarne ainsi la « confiance » comme rapport religieux établi entre les hommes et les dieux par le moyen du culte : c'est à lui qu'on se fie pour rendre le sacrifice efficace<sup>621</sup>. La *Vénus* latine et la **venas** messapienne semblent avoir également joué ce rôle de médiatrice incarnant la faveur divine (*L. uenia*). Un dieu *\*Pāko-/Pāku-*, renvoyant à cette notion d'« approbation » à travers laquelle la confiance humaine dans le rituel peut être convertie en faveur divine, n'aurait donc rien

---

618) *CIL* IX, 4752. L'inscription est endommagée : le gentilice pourrait être *Vesuius*.

619) La signification exacte de ce type de dérivation, c'est-à-dire le type de lien que tel individu ou telle *gens* pouvait entretenir avec tel ou tel dieu en particulier, nous échappe. Cf. DUPRAZ 2013b : 79.

620) DUPRAZ 2013b : 79.

621) Cf. §6.3.2. (b et c) pp.262 *sqq.* sur le rôle du sacrifice à *Fisius* comme « dispositif d'efficacité » au sein du rituel.

d'inconcevable. Notons qu'il n'aurait rien de commun, si ce n'est le nom, avec la *Pax* divinisée de l'ère augustéenne.

En l'état, tout cela demeure du domaine de la spéculation. Ce qui est certain, en revanche, c'est qu'un concept dénoté par le thème PIt. *\*pāk-* (dans un sens technique ou non, incarné ou non par une divinité *\*Pāko-/\*Pāku-*) a été suffisamment important dans le monde sabellique pour nourrir le répertoire anthroponymique. Cela est vrai bien au-delà de l'aire restreinte (les Abruzzes et Gubbio) où les lexèmes que nous étudions sont attestés : l'auteur Pacuvius est notablement originaire de l'aire osque méridionale, où nous n'avons aucune occurrence du nom-racine *\*pāk-s* ou de son dérivé *\*pāk-ri-*. Dans ces régions aussi, le thème de l'« approbation » a eu une importance, probablement religieuse. Cette importance ne s'est cependant maintenue et figée dans des formules rituelles que dans le centre et le nord de l'Italie.

## Bilan de la deuxième partie

Le dossier italique de \**pāk-* et \**pāk-ri-* se compose *in fine* des Tables Eugubines d'une part, et de sept autres occurrences réparties dans six inscriptions d'Italie centrale, dont deux nous semblent trop obscures ou mutilées pour être exploitées. Reste donc comme matériel suffisamment solide pour se prêter à l'analyse :

- la clause *futu fons pacer pase tua* ponctuant les prières à Gubbio (3,1-11), et sa variante *fons sei pacer sei* dans leurs invocations préliminaires.
- les deux occurrences du bronze de Rapino (4,1) en pays marrucin : *aisos pacris* en ouverture de la *lixs*, puis *pacrsi* au moment de la *porrectio* des viandes coupées (selon notre analyse).
- le terracotta récemment découverte à Fossacesia (4,2) en pays frentan : ***aísús pakrís nesseís múíníkasiúís nestrúís***.
- l'inscription marse de Marruvium (4,3) : *esos nouesede(s) pesco pacre(s)*.
- l'épithaphe péligienne de la *pristafalacirix* à Corfinium (4,5), avec l'adresse au lecteur : *eite uos pritrome pacris*.

Le premier point de convergence de ces textes, c'est l'aire géographique restreinte dont ils sont issus. Au-delà de l'appartenance linguistique au domaine osque ou ombrien, il semble que l'usage du lexème *pacris* soit un phénomène de nature aréale, dont Gubbio constitue l'extrémité septentrionale. Rappelons que c'est également dans la région des Abruzzes, dont proviennent la plupart de nos textes, que l'on trouve les deux dédicaces latines à Hercule sollicitant sa *pax* en échange de la dîme : celle de Lucius Munius (en pays sabin) et celle de Lucius Aufidius (en pays vestin)<sup>622</sup>.

---

622) Respectivement annexes 2,1 et 2,2, étudiées au §3.2.2.(c).

Le deuxième point de convergence réside dans le caractère formulaire, figé, des usages de *pacris*. Si nos interprétations sont correctes, il s'agit à chaque fois – du moins à Gubbio, Rapino, Fossacesia et Marruvium<sup>623</sup> – de formules attributives optatives (ou impératives) du type « que X soit *pacris* » (ou : « sois *pacris*! »). La copule « être » y est tantôt exprimée (Mrr. *pacrsi* ; U. *futu fons pacer*) et tantôt sous-entendue. Quant au sujet de la prédication, il s'agit soit d'une ou plusieurs divinités spécifiques (4,1 : *pacrsi*<sup>624</sup> ; 4,3 : *esos nouesede pacre* ; idem dans les prières des Tables de Gubbio), soit du monde divin dans son ensemble, désigné par l'appellatif \**ayso-* (4,1 : *aisos pacris* ; 4,2 : **aísús pakrís**).

Ces deux usages distincts sont différents d'un point de vue pragmatique, quoique l'un découle de l'autre. La formule de propitiation à proprement parler, celle par laquelle l'orant, au cours du rituel, demande et accomplit la bienveillance divine, c'est celle adressée au discours direct au(x) dieu(x) à qui l'on sacrifie. C'est le cas de la formule ombrienne *futu fons pacer pase tua*, et peut-être de Mrr. *pacrsi* (si la copule est bien à la deuxième personne). C'est encore le cas, mais avec une transposition à la P3 dans l'inscription de Marruvium adressée aux *Dii Nouensides* (gratifiés d'un *pesco*), et peut-être dans Mrr. *pacrsi* (si la copule est à la troisième personne). Tout cela ressortit pleinement au dispositif performatif de la prière, censé, conjointement à l'offrande, avoir un effet sur le dieu. Nous avons qualifié à Gubbio la clause en *fons pacer* de « requête sans contenu propre » et de « dispositif d'efficacité » médiatisant les requêtes véritables qui motivent le rituel (protection, purification, déroutement des ennemis, etc.). Cela est probablement vrai également pour la prière de la *porrectio* dans la Table de Rapino : *pacrsi* n'est qu'un

---

623) L'épithète de Corfinium constitue une exception que nous évoquons *infra*.

624) Mrr. *pacrsi* a pour sujet, selon notre interprétation, la déesse Cérés. Il pourrait aussi s'agir d'une formule adressée tour à tour à Jupiter et à Cérés, les deux divinités destinataires du rituel. Cf. §7.1.7(a et b) pp.335 *sqq.*

résumé de la prière qui était réellement prononcée, et devait mentionner les bienfaits attendus de Cérès et Jupiter.

En revanche, lorsque la même formule est adressée à l'ensemble du panthéon, on s'éloigne de la prière comment pratique religieuse à proprement parler. Mrr. *aisos pacris* et Fre. **aísús pakrís** sont bien des occurrences d'une formule optative mais, contextuellement, elle n'accompagne pas un geste précis adressé à un dieu spécifique. Cette formule agit davantage comme une prise à témoin du divin dans son ensemble concernant ce qui va suivre que comme une tentative de propitiation au sens plein, rituel, du terme. Elle est peut-être tout simplement une convention de mise en texte. Elle intervient d'ailleurs au début de deux textes prescriptifs : la *lixs* de Rapino et, selon notre analyse, l'annonce de la date de consécration d'une offrande à Fossacessia. Cet usage trouve un parallèle dans la pratique messapienne de prise à témoin de Jupiter et/ou de Vénus au-début de certaines inscriptions.

Notons que cette tendance à la généralisation de la formule (depuis le singulier vers le pluriel ; depuis un acte concret de sacrifice/prière vers une prise à témoin plus ample et plus abstraite de l'ensemble du monde divin) rappelle ce que l'on a observé à Rome<sup>625</sup>. C'est dans l'adresse directe à la divinité (sous la forme *pace tua*) que *pax* a son sens religieux le plus technique en latin : la célèbre formule *pax deum* semble être une manière plus conceptuelle de convoquer la religion. Elle est particulièrement chère à Tite-Live qui l'utilise à des fins rhétoriques et idéologiques, mais absente de la langue sacrée (c'est-à-dire des textes de prières).

L'épithète de la *pristafalacirix* à Corfinium fait quant à elle figure d'anomalie dans le corpus sabellique. L'adjectif *pacris* y est associé à un verbe de mouvement (*eite*) plutôt qu'à une copule attributive ; et surtout, il est référé

---

625) Cf. §3.3.2.(f) et §4.2.3.

à un humain (le passant) et non à un dieu. Ce déplacement n'est que l'un des nombreux jeux littéraires du *carmen* funéraire de Prima Petiedia : le texte ne cesse en effet de jouer avec des formules osques, latines et grecques, les composant et les recomposant de manière particulièrement surprenante.

Faire l'histoire de la naissance, de la fixation et des emprunts de formules attestées de manière aussi sporadique par notre documentation relève de la gageure. On peut néanmoins se risquer à quelques hypothèses. Premièrement, la racine indo-européenne PIE *\*peh<sub>2</sub>k-* (ou *\*peh<sub>2</sub>ǵ-*) est attestée dans l'ensemble de l'Italie : en latin par une très riche famille lexicale ; en ombrien à travers trois lexèmes ; dans les dialectes des Abruzzes par le dérivé *pacris* ; dans l'onomastique osque et pré-samnite comme base de dérivation. Sa spécialisation religieuse (non exclusive d'autres spécialisations) est probablement ancienne et partagée par l'ensemble du groupe italique : c'est elle qui nous semble avoir motivé l'usage de *\*pāk-* dans l'anthroponymie osque, à côté d'autres *praenomina* et gentilices dérivés de théonymes. En revanche, à l'époque qui nous est rendue directement accessible par la pratique de l'écriture, les emplois religieux de cette famille lexicale semblent déjà s'être cantonnés à la moitié nord de l'Italie : au sud, le terme n'est plus attesté que par les survivances de l'onomastique. De Gubbio à Rome, en passant par les pays marrucin, marse et frentan, le nom-racine *\*pāk-* et/ou son dérivé *\*pāk-ri-* sont des termes propitiatoires dont certains emplois au moins sont figés dans des formules employées au cours l'acte performatif de la prière<sup>626</sup>. Au sein de ce sous-ensemble que constitue la moitié nord de l'Italie, l'aire culturelle des Abruzzes, située entre mondes ombrien, latin et osque, présente encore ses propres spécificités. C'est la région où le concept religieux dénoté par *\*pāk-* est le plus vivant, le plus productif. Cela se traduit par

---

626) En sabellique, nous ne pouvons pas savoir si des emplois plus libres existaient dans la langue courante.

l'élaboration du formulaire épigraphique *aisos pacris*, d'extension locale, d'une part ; et d'autre part cela rejaillit sur les usages épigraphiques latins dans la même région, qui emploient plus volontiers le lexème *pax*, et ce dans un culte (celui d'Hercule) qui a une importance locale très marquée, liée à la pratique de la transhumance et à la protection de ses sentiers.

À Rome même, la valeur religieuse de *pax* est à la fois bien attestée et relativement limitée. Nous avons démontré dans la première partie de ce travail que le terme n'avait pas la présence massive dans les textes religieux que l'insistance des manuels aurait pu laisser imaginer. En outre, le latin ne connaît pas d'adjectif *\*\*pacer*, ni d'anthroponyme dérivé de la même racine hormis ceux d'origine osque. Deux pistes interprétatives s'ouvrent donc. Ou bien cette relative discrétion de *pax* en latin est récente, et liée à un phénomène d'érosion et de renouvellement lexical qui lui a fait préférer d'autres termes ; ou bien elle est ancienne, et le latin ne témoignerait en fait que des lointains échos d'un phénomène aréal centré sur les Abruzzes et l'Ombrie. Cela n'est pas clair. Il importe en tout cas de remarquer qu'à date historique, c'est sur d'autres ensembles lexicaux que le latin s'appuie pour exprimer l'approbation divine. Plusieurs termes relatifs aux notions de « faveur » et de « bienveillance » ont déjà été évoqués : *fauere*, *faustum*, *uenia*, *uenerari*, *gratia*. Le plus important d'entre eux, celui qui traduit le sabellique *\*pāk-ri-*, n'est autre que l'adjectif *propitius*, dont nous présentons une étude systématique dans les chapitres qui suivent.



*Bilan de la deuxième partie*

## **PARTIE 3**

*Propitius* :  
l'expression latine de la  
bienveillance divine



L'adjectif *propitius* est ponctuellement associé à *pax* en contexte religieux. Ainsi par exemple dans la très belle prière à Apollon du *Mercator* de Plaute, déjà citée au chapitre 3 :

**5,13-14 = PL. Merc. 678-680 :**

*Apollo, quaeso te, ut des pacem propitius,  
salutem et sanitatem nostrae familiae,  
meoque ut parcas gnato pace propitius.*

Apollon, je t'en prie, puisses-tu, propice, donner la tranquillité, la sécurité et la santé à notre famille ; puisses-tu, propice, épargner mon fils par ton approbation.<sup>1</sup>

Cette cooccurrence est rare<sup>2</sup> mais d'autres indices invitent à considérer l'étude exhaustive de l'adjectif *propitius* comme une contribution essentielle à l'analyse de *pax* et de ses dérivés latins et sabelloises, et plus largement à toute anthropologie du fait religieux romain.

D'abord, comme nous nous attacherons à le montrer, cet adjectif n'est susceptible de presque aucun usage profane : même appliqué à des humains, il a la plupart du temps une connotation religieuse, fût-ce de manière détournée à des fins épidiectiques ou ironiques<sup>3</sup>. Il a un lien étroit avec la prière. C'est d'ailleurs le terme qui semble le plus à même de résumer cet acte oral dont il est un constituant<sup>4</sup>, comme le montre ce passage tiré, chez Pétrone, de l'épisode du souper chez Trimalcion :

---

1) Nous traduisons *pax* au vers 678 avec son sens courant (« tranquillité ») et non avec son sens technique (« approbation ») comme au vers 280, car il nous semble que Plaute joue sciemment à mettre en relation les deux emplois. Sur ce passage, cf.3.3.1(c).

2) Seulement deux autres exemples dans notre corpus. Annexe 1,26 = 5,104 = PL. *Trin.* 837 : *ni tua pax propitia foret praesto* ; 1,45 = 5,29 = LIV. I,16,2-3 : *pacem precibus exposcunt, uti uolens propitius suam semper sospitet progeniem.*

3) Cf. §9.2. pp.448 *sqq.*

4) La possibilité pour le lexème *propitius* de résumer l'acte de prière dans son entier sera commentée plus en détail, et mise en parallèle avec des données sabelloises au §10.1.2. pp.531 *sqq.*

5,75 = PETR. 60,8 :

*Inter haec tres pueri candidas succincti tunicas intrauerunt, quorum duo Lares bullatos super mensam posuerunt, unus pateram uini circumferens « dii propitii » clamabat.*

Sur ce, trois jeunes esclaves vêtus de tuniques blanches firent leur entrée. Deux d'entre eux posèrent sur la table les dieux Lares à bulle d'or tandis que le troisième, portant alentour une coupe de vin, s'écriait : « [Que les] dieux [soient] propices ! ».

Les paroles accompagnant l'acte rituel (*a minima* une libation de vin) sont ici réduites à leur plus simple expression : la mention du destinataire (*dei*) et leur qualité supposée ou souhaitée<sup>5</sup> (*propitii*). On devine que l'esclave adressait aux Lares une prière plus longue, que la mention *dii propitii* suffit à résumer.

En outre, *propitius* forme fréquemment une paire asyndétique formulaire avec l'adjectif *uolens*. La locution ainsi constituée (*uolens propitius*) est attestée aussi bien par les sources littéraires<sup>6</sup> qu'épigraphiques<sup>7</sup>. Elle apparaît toujours dans des contextes rituels (prière, inauguration d'un autel, accueil d'une divinité nouvelle) où elle dénote la bienveillance attendue du dieu. Son importance a été relevée mais presque aucune étude n'y a été spécifiquement consacrée<sup>8</sup>. Cela est d'autant plus regrettable que la formule latine fournit un parallèle sémantique et structurel exact à la paire ombrienne *fons pacer*, récurrente dans les Tables Eugubines : *propitius*, par l'intermédiaire du sabellique *\*pāk-ri-*, se trouve ainsi fermement relié à la famille lexicale de *pax*. Là encore, le fait a été signalé mais son analyse n'a pas été poussée à son terme<sup>9</sup>.

---

5) La question du caractère affirmatif ou optatif de semblables expressions où la copule « être » n'est pas exprimée sera traitée au §9.3.1.(e) pp.508 sqq.

6) Annexe 5,25-29 ; 33 ; 35-37 ; 39 ; 41 ; 111.

7) Annexe 6,5 & 9, avec d'autres textes parallèles cités à cet endroit.

8) Nous tenons à remercier ici Maguelone Bastide, qui a traduit pour nous depuis le grec dit *katharévousa* l'article de COLACLIDÈS 1956, consacré à la formule *uolens propitius*. Celle-ci sera étudiée au §9.1.2. pp. 439 sqq.

9) LATTE 1960 notait déjà l'importance de la formule ombrienne *futu fons pacer* qu'il mettait en relation avec la notion romaine de *pax deum* : « Für das Verständnis dieses terminus [*pax deum*] ist zu beachten, daß das Umbrische das davon abgeleitete Adjektiv *paker*

Ces motifs d'intérêt pour l'adjectif latin *propitius* ne sont pas seulement des points de départ factuels : ils resurgiront également en tant qu'étapes de notre raisonnement, dans la mesure où chacun d'eux, esquissé dans les lignes qui précèdent, demandera des précisions supplémentaires, des analyses plus poussées, des relevés d'occurrences précis. À ce stade introductif, nous en retenons qu'une étude exhaustive du lexème *propitius* et de ses usages ne peut que compléter avantageusement notre compréhension de *pax deum*. Par de semblables études lexicales, notre démarche entend participer à une meilleure compréhension de la conception latine (et par-delà : italique) des dieux, de la nature de leur bienveillance, et des moyens matériels et langagiers qui permettent de se l'assurer.

Après quelques généralités sur la place de *propitius* dans la langue latine (chapitre 8), le corpus constitué sera interrogé sous différents angles permettant de répondre aux questions suivantes : dans quel réseau sémantique s'inscrit *propitius* ? La qualité qu'il dénote est-elle spécifiquement divine ? Et si oui, est-elle considérée comme inhérente aux dieux, ou toujours à conquérir ? (chapitre 9). Une comparaison étoffée de formulaires de prière ombriens et latins sera enfin l'occasion d'une synthèse sur les usages de *\*pāk-* et de *propitius* dans la langue sacrée (chapitre 10).

---

"propitius" zusammen mit *fons "favens"* in Gebeten verwendet ». À PORZO GERNIA 2007 revient le mérite d'avoir placé *\*pāk-* et *\*pāk-ri-* au cœur de son interprétation du rapport humain/divin dépeint par les rituels des Tables de Gubbio. Cependant, sa lecture du texte ombrien reste contestable à bien des égards, et l'analyse des données romaines sur *pax* et *propitius* manque largement, privant la lecture des Tables d'un cadre comparatiste précieux.



## Chapitre 8 : *propitius* dans le lexique latin

L'adjectif *propitius*, moins polysémique et moins répandu que le substantif *pax*<sup>10</sup>, occupe une place plus spécifique que lui dans le lexique latin – ce qui autorise de fait l'élaboration d'un corpus beaucoup plus exhaustif. Dans les pages qui suivent seront ainsi avancés quelques éléments généraux sur la fréquence et la distribution de *propitius* dans le lexique latin (8.1) ainsi que sur les différentes hypothèses relatives à son étymologie, et les conclusions qui peuvent en être tirées (8.2). Nous détaillerons pour finir la manière dont a été constitué le corpus de textes qui servira de support aux analyses du chapitre 9 (8.3.).

### 8.1. Fréquence et distribution dans les sources littéraires

#### 8.1.1. Première attestation

La plus vieille attestation du terme se trouve dans un fragment de Naevius conservé par le grammairien Aelius Donatus dans son commentaire au *Phormion* de Térence.

5,1 = NAEV. *comédies* fr.68 (WARMINGTON) = DON. Ter. *Phorm.* 74 :

[--] *uisam ; deo meo propitio meus homo es.*

[...] vue ; cet homme m'appartient si mon dieu [m']est propice.<sup>11</sup>

---

10) Sur la place de *pax* dans le lexique latin, son étymologie et son sémantisme, cf. chapitre 2.

11) Faute de contexte au fragment, la traduction n'est pas assurée. Peut-être l'ablatif absolu n'a-t-il pas un sens hypothétique mais causal (« grâce à la bienveillance de mon dieu, cet homme est bien »).



Le lexème *propitius* est ainsi présent dès les origines de la littérature en langue latine où il dénote déjà un attribut de la divinité : il qualifie ici l'appellatif *deus* qui, suivi du possessif *meus*, semble désigner une divinité personnelle, peut-être un *genius*).

### 8.1.2. Répartition au cours de la latinité

Le terme est ensuite attesté à toutes les époques de la littérature romaine, avec les fréquences suivantes :

SIÈCLE	Nombre de mots du corpus dans la base Brepols (LLT-A)	Nombre d'occurrence de la séquence <i>propiti</i> * <sup>12</sup>	Fréquence (occurrences par million de mots)	Écart de fréquence par rapport à la moyenne
III <sup>e</sup> /II <sup>e</sup> av. JC	266 630	35	<b>131</b>	+ 190 %
I <sup>er</sup> av. JC	1 815 799	11	<b>6</b>	- 87 %
I <sup>er</sup> ap. JC	2 678 337	68	<b>25</b>	- 44 %
II <sup>e</sup> ap. JC	1 112 931	61	<b>55</b>	+ 21 %
III <sup>e</sup> ap. JC	788 770	12	<b>15</b>	- 66 %
IV <sup>e</sup> ap. JC	6 182 822	238	<b>38</b>	- 15 %

**Fréquence moyenne : 45**

12) Cette manière d'interroger la base de donnée Brepols (LLT-A), où le caractère \* représente n'importe quel caractère ou séquence de caractères, intègre toutes les formes flexionnelles de l'adjectif *propitius*. Cependant, elle intègre aussi notamment les formes du verbe *propitiare*. Cependant, celui-ci étant assez rare, et volontiers glosé *propitium facere* (PL. *Poen.* 377), nous estimons que le gauchissement induit dans les résultats n'est conséquent ni en volume ni en signification.

Un fait frappe tout d'abord : c'est la sur-représentation du terme sur la période III<sup>e</sup>/II<sup>e</sup> siècle. *Propitius* et *propitiare* sont en effet très bien attestés chez les auteurs les plus anciens : Naevius<sup>13</sup>, Ennius<sup>14</sup>, Térence<sup>15</sup>, Caton<sup>16</sup>, Lucilius<sup>17</sup>, Pacuvius<sup>18</sup> et surtout Plaute qui totalise à lui-seul 29 occurrences<sup>19</sup>. S'y ajoute un fragment de l'*Eurysace* d'Accius particulièrement douteux, où la leçon *propius* concurrence la leçon *propitius* dans un texte au sens déjà particulièrement obscur<sup>20</sup>. Il y a peu à dire dans l'absolu de cette fréquence relativement élevée de 131 occurrences par million de mot : le corpus des premiers siècles de la littérature romaine est de toute manière trop réduit, et soumis à trop de hasards de conservation, pour qu'une exploitation statistique soit pertinente. En revanche, plus spécifiquement, la présence très marquée du terme chez Plaute méritera d'être commentée<sup>21</sup>.

Dans les siècles qui suivent, la fréquence d'attestation de *propitius* oscille entre 6 et 55 occurrences par million de mots. Pour donner des éléments de comparaison, sur la même période, un mot réellement peu répandu comme *erus* (« le maître ») n'apparaît que 0,4 à 6 fois pour un million de mot. Cela fait donc de *propitius* un lexème relativement rare, certes, mais pas rarissime pour autant. La spécificité des contextes concernés en est la cause la plus évidente : comme nous l'avons déjà suggéré en introduction, et comme nous aurons l'occasion de le démontrer soigneusement, cet adjectif est presque exclusivement circonscrit à la langue religieuse. Il est donc fréquent dans des

13) Annexe 5,1 = NAEV. *comédies* fr.68 (WARMINGTON) = DON. Ter. Ph. 74.

14) Annexe 5,102 = ENN. *comédies* fr.1 (GOLDBERG & MANUWALD) = NON. p. 229 L.

15) Annexe 5,24 = TER. *Phorm.* 636. ; 5,86 = TER. *Ad.* 31.

16) Annexe 5,25-28 = CAT. *Agr.* 134 ; 139 ; 141.

17) Annexe 5,87-88 = LUCIL. (*dubium*) = NON. p.741 L.

18) Annexe 5,81= PACUV. *tragédies* fr. 370-371 (WARMINGTON) = NON. p.159 L.

19) Annexe 5,2-23 ; 82-85 ; 103-104 ; 111.

20) NON. p. 510 L. Lindsay admet la leçon suivante : *ilico, inquam, habitato, nusquam propius*.

En conséquence, nous n'avons pas retenu ce fragment, qui ne figure pas dans notre corpus.

21) Cf. §8.1.3. pp.416 sqq.

contextes littéraires faisant état d'actes cultuels, mais presque inexistant au dehors, d'où une fréquence moyenne relativement faible. À l'inverse, un terme comme *pax* qui est certes susceptible d'emplois religieux mais aussi et surtout d'emplois profanes (politiques, militaires, philosophiques) est donc en tout logique bien mieux attesté, avec une fréquence oscillant entre 150 et 500 occurrences par million de mots sur la même période.

Pour finir ce rapide survol de la place de *propitius* dans le lexique latin, et finir d'expliquer sa rareté relative, on remarquera que le terme est absent chez les poètes classiques : on n'en trouve aucune trace chez Lucrèce, Catulle, Ovide, Virgile, Horace, Propertius, Tibulle, Lucain, Perse ou encore Stace. Cela ne tient pas à une quelconque hétérogénéité des langues poétiques et religieuse – bien au contraire. La raison en est tout simplement prosodique : avec une succession de trois brèves, *prōpītīus* est inapte à se couler dans les formes dactyliques<sup>22</sup>.

### 8.1.3. Un terme privilégié du comique plautinien

Aucun auteur classique n'emploie davantage le mot que Plaute (29 occ.) – pas même Sénèque (19 occ.) ou Tite-Live (15 occ.) dont les corpus sont pourtant bien plus étendus. Cet état de fait n'est en réalité qu'une illustration parmi d'autres de la centralité de la religion dans le théâtre de Plaute : « les rites et gestes religieux ponctuent chaque moment de la comédie » écrit Sarah Rey ; et « sur scène, les gestes rituels reviennent inlassablement, et par-dessus tout, le sacrifice, qui peut être considéré comme l'action par excellence, semble obséder la plupart des personnages plautiniens »<sup>23</sup>. Dans

---

22) En revanche, le mot peut entrer dans des mètres iambiques, d'où sa présence chez Plaute ; on aurait en théorie pu le trouver chez Phèdre ou dans le *peruigilium Veneris*, mais ça n'est pas le cas.

23) REY 2015 : 311 & 321.

cette optique, on ne s'étonnera pas que *propitius*, en tant que terme de prière (laquelle accompagne toujours le sacrifice), soit si bien représenté.

Plaute aime par ailleurs à rire de la religion, ce qui lui a parfois valu d'être taxé d'« anticléricalisme » par les Modernes : c'est mal comprendre les spécificité de cet autre-lieu qu'est le théâtre, où règne la *licentia ludicra*, cette « liberté du jeu » que Florence Dupont définit comme « suspension symbolique de l'ordre hiérarchique »<sup>24</sup>. Au théâtre, on peut rire des dieux, des rites et des rituels sans qu'il y ait impiété. Car l'impiété à proprement parler n'est que la faute commise dans le déroulement d'un rituel, ou la violation d'un espace sacré<sup>25</sup>. Ainsi Plaute ne se prive-t-il pas de rire des termes religieux, et parmi eux de *propitius*. Il joue pour ce faire, de manière récurrente, du contraste entre la solennité intrinsèque du terme et la trivialité des significations contextuelles que lui confèrent les personnages. Ainsi, par exemple, le personnage de Dordale a-t-il des attentes purement économique vis-à-vis de la bienveillance divine :

**5,17 = PL. Pers. 470-472 :**

*Quoi homini di propitii sunt, aliquid obiciunt lucri :  
nam ego hodie compendi feci binos panes in dies.*

L'homme à qui les dieux sont propices reçoit toujours d'eux quelque bénéfice financier. Pour ma part en effet, j'ai fait aujourd'hui l'économie de deux pains.

Cappadox, dans le *Curculio*, use presque de la même formule<sup>26</sup> ; Strobilius dans l'*Aulularia* également<sup>27</sup>. Plaute, réemploie ainsi, dans trois pièces différentes, le même jeu de décalage entre la majesté de la langue religieuse et l'avidité des mortels : cela montre assez à quel point ce détournement lui paraissait

24) DUPONT 2017 [2011] : 17-32 (= chapitre « un théâtre rituel »).

25) SCHEID 2001 : 35-46.

26) Annexe 5,11 = PL. *Curc.* 534 : *Quoi homini di sunt propitii, lucrum ei profecto obiciunt*. Puis 5,12 = *Curc.* 557-560, toujours à propos d'argent.

27) Annexe 5,7 = PL. *Aul.* 809-810 : *Quis me est ditior ? | Quis me Athenis nunc magis quisquam est homo cui di sint propitii ?*

comique. Ailleurs, dans le *Poenulus* notamment, mais également dans le *Mercator* et l'*Asinaria*, *propitius* se doublera de connotations amoureuses et sexuelles sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir<sup>28</sup>, mais le procédé est alors le même : donner un contenu trivial à un terme visiblement ressenti comme particulièrement noble.

## 8.2. Étymologie

Deux hypothèses étymologiques sont depuis longtemps en concurrence pour rendre raison de *propitius*. Nous nous proposons dans les lignes qui suivent de les exposer et de les développer toutes deux, puis de les confronter l'une à l'autre avant de faire un choix et d'essayer d'en tirer des conclusions.

### 8.2.1. Hypothèse 1 : un dérivé de la racine PIE \*pet-

Le dictionnaire d'Alfred Ernout et Antoine Meillet estime que *propitius* « doit appartenir au groupe de *peto* »<sup>29</sup>. L'ambiguïté de cette formulation tient en partie à la polysémie de la racine indo-européenne \*pet-, voire à l'homonymie ou la quasi-homonymie de plusieurs racines \*pet- ou \*peth<sub>2</sub>- de sens différents. Qu'en est-il vraiment ? Il existe, on le sait, une tendance lourde à la prolifération des racines dans les dictionnaires étymologiques, qu'une certaine prudence épistémologique justifie aisément : lorsque le chercheur ne peut expliquer un développement phonétique ou une évolution sémantique, il juge souvent plus prudent de poser deux racines et de laisser le soin à celles et ceux qui suivront ses traces de les ramener à l'unité si besoin, plutôt que de prendre le risque de mêler inutilement des données disjointes. Ainsi Julius

---

28) Annexe 5,5-6 ; 15 ; 20 ; 83-85. Ces passages sont commentés au §9.2.3.(a) pp.458 *sqq.*

29) *DELL* p.539 s.v. « *propitius* »

Pokorny posait-il deux racines *\*pet-* : la première signifiant « ouvrir grand » (L. *pateō*, *pandō*, G. πίτνημι, πετάννυμι) et l'autre, plus fournie, à la fois « tomber » et « voler » (Skr. *pátati*, L. = *petō*, *impetus*, G. πέτομαι, πίπτω)<sup>30</sup>. Trente ans plus tard, Helmut Rix *et al.* posent non pas deux mais trois racines, en dédoublant la deuxième, avec d'une part *\*peth<sub>1</sub>-* « tomber » et d'autre part *\*peth<sub>2</sub>-* « voler »<sup>31</sup>. Mais comme l'a bien noté Olav Hackstein, c'est avant tout le grec qui oblige à recourir à des laryngales<sup>32</sup>, si du moins l'on veut pouvoir expliquer historiquement et phonétiquement la distinction qui semble exister en synchronie entre une série πίπτω, ἔπεσον, πέπτωκα d'une part (« tomber », sur un radical synchronique *\*pet-/pt-*) et une série πέτομαι/πέταμαι, ἔπτην, ἔπτατο de l'autre (« voler », sur un radical synchronique *\*peta-/pta-*). Mais à quel prix ? Le latin *penna* (« la plume »), par exemple, tout à fait explicable par une proto-forme *\*pet-neh<sub>2</sub>-* > *\*pesnā*, en devient obscur, puisque *\*peth<sub>2</sub>-neh<sub>2</sub>-* aurait dû aboutir phonétiquement à *\*petanā* > *\*pednā* > *\*penda*<sup>33</sup>.

Prétendre trancher cette question dépasserait de loin nos compétences et le cadre de ce travail – au demeurant, la présence ou non d'une laryngale n'a en dernière analyse aucune incidence sur notre interprétation de *propitius*. C'est donc avant tout par souci d'économie, autant que par confiance dans l'argumentation d'Olav Hackstein, que nous reconstruisons, dans cette première hypothèse, *\*pro-pet-(i)yos*, sans laryngale.

30) *IEW* pp. 824-826, s.v. « pet-1 » et « pet-2 ». Nous ne citons ici que quelques reflets emblématiques de cette racine, principalement en grec et en latin, sans nous attarder sur l'ensemble du dossier.

31) *LIV*<sup>2</sup> pp. 477-479.

32) HACKSTEIN 2002 : « Als einziger Zeuge verbleibe das Griechische. Ohne eindeutige aussergriechische Zeugen muss indessen die Argumentation zu Gunsten einer *seṭ*-Wurzel *\*peth<sub>2</sub>-* zirkulär bleiben, da die Wurzelauslaute von ἔπτατο und ἐξέπτην auch eine anderen Erklärung zugänglich sind. » (p.140).

33) HACKSTEIN 2002 : 140.

Reste à savoir, en l'absence de verbe *\*propetere* attesté, s'il faut poser une suffixation sur une base verbale *\*propet-* ayant existé à un moment ou un autre de la préhistoire du latin, ou s'il faut supposer une dérivation parasynthétique directement sur le thème verbal synchronique *\*pet-*, sans intermédiaire. Aucune des deux solutions ne va de soi, en réalité. Mais toutes deux reposent sur un suffixe *-ius* déverbal. Celui-ci est certes moins fréquent que son homologue désubstantival (le type L. *rēg-ius* « royal ») ou « Kompositionssuffix » (le type L. *ē-greg-ius* « remarquable ») mais il a bien été productif en latin (*fluuius* et *pluuius*)<sup>34</sup>. Nous verrons plus loin comment affiner cette Wortbildung.

### 8.2.2. Hypothèse 2 : un dérivé de *prope*

La seconde hypothèse est déjà ancienne : on la trouve sous la plume de Jacob Wackernagel qui, au détour d'une discussion sur le double statut adverbe/préposition de *prope*, indique entre tirets que ce mot constitue « the base of *propitius* 'gracious', lit. 'close by' »<sup>35</sup>. Le dieu qualifié de *propitius* serait donc originellement le dieu « proche », celui qui se tient aux côtés de l'orant. Près de six décennies plus tard, George Dunkel reprend l'hypothèse sans la justifier davantage, toujours au détour d'un développement sur *prope* qu'il explique (peut-être à tort) par la dissimilation d'une forme rédupliquée *\*pro-pro*<sup>36</sup>. C'est également l'étymologie retenue encore 28 ans plus tard par Michiel de Vaan, mais toujours au détour d'une phrase consacrée à *prope* (son dictionnaire ne comporte pas de lemme *propitius*) : « Dunkel's explanation of

---

34) Cf. LEUMANN 1977 [1926] : 288-290 et RISCH 1979 : 53.

35) WACKERNAGEL 1924 : 162. Le texte est cité dans la traduction anglaise de 2009.

36) DUNKEL 1980 : 102-103.

*propitius* < \**prope-tio-* also seems superior to previous explanations of this adj. »<sup>37</sup>

Cette étymologie suppose donc une segmentation différente de la première hypothèse : au lieu de \**propet-(i)yo-* on posera cette fois \**prope-t-(i)yo-*, avec un suffixe complexe en dentale + yod. Cette suffixation en \*-*tyo-* sur un adverbe serait par exemple celle de Skr. *amātyaḥ* (« familial » sur *amā* « à la maison ») et *nīṣṭyaḥ* (« étranger », sur *nīḥ* « dehors »)<sup>38</sup>.

### 8.2.3. Discussion des hypothèses

Si l'on se concentre sur la base de dérivation uniquement, il nous semble que l'hypothèse d'une suffixation sur une racine IE \**pet-* ou sur un radical verbal synchronique *pet-* est beaucoup plus probable que celle d'une suffixation sur un adverbe, mécanisme rare quoique documenté<sup>39</sup>. Par ailleurs, indépendamment de la nature des bases dérivationnelles, la seconde hypothèse suppose l'ouverture *ad hoc* d'une famille de dérivés nominaux de *prope*, là où la famille de \**pet-* est déjà étendue et toujours productive. Elle est donc épistémologiquement moins économique.

Si l'on porte maintenant le regard sur la forme des suffixes, là encore, poser un suffixe complexe (ou une accumulation de suffixe?) \*-*t-yo-* paraît plus coûteux en terme de *Wortbildung* que l'hypothèse d'un simple suffixe \*-*yo-*. La suffixation en \*-*tyo-* n'est guère attestée en latin que (peut-être) par le substantif *uitium*<sup>40</sup> ; autrement, les *comparanda* sont à trouver dans le monde indo-iraniens (Skr. *nityaḥ* « bas »)<sup>41</sup>.

37) EDL pp. 492-493 s.v. « *prope* ». L'hypothèse est également retenue par LEUMANN 1977 [1926] : 296.

38) SCHULZE 1934 : 70-71

39) Par exemple L. *antiquus* sur \**anti* (> *ante*).

40) EDL p.684.

41) LEUMANN 1977 [1926] : 296.



Ainsi, tant du point de vue de la base de dérivation que de la suffixation requise, rattacher *propitius* à *peto* semble plus aisé. Mais encore faut-il, pour passer du stade de l'intuition à celui d'une hypothèse solide, pouvoir expliquer là aussi la formation de ce mot et rendre compte du processus de dérivation à l'œuvre, et donc également de l'évolution sémantique. Il y a, on l'a déjà dit, un problème : le suffixe *-ius* peut certes être déverbal en latin, mais nous ne connaissons pas de verbe *\*propeto* (là où par exemple *infer-ius* dérive bien de *infero*<sup>42</sup>). Comment rendre compte alors de *propitius* ? Il est possible que nous n'ayons probablement pas là affaire à une suffixation à proprement parler, mais à un simple étoffement servant à thématiser un adjectif non-attesté *\*propes* (thème *propet-*)<sup>43</sup>. Ce composé athématique serait formé de façon strictement parallèle à *praepes* (terme augural désignant un certain type d'oiseau qui vole *altius sublimiusque*<sup>44</sup>) et *perpes* (« ininterrompu ») – deux termes sur lesquels nous aurons à revenir.

Cet étoffement de *\*propes* en *propitius* ne ferait donc qu'illustrer une tendance lourde et bien connue du latin à la thématisation des formes nominales ou, pour le dire autrement, à l'extension du modèle de la deuxième déclinaison au détriment de la troisième et de la quatrième. On citera ainsi par exemple l'existence de *uasus,-i* et de *uasum,-i* à côté de *uas,uasis* (lui-même d'ailleurs toujours thématisé au pluriel en *uasa,-orum*), celle de *regimentum,-i* à côté de *regimen,-minis*, ou encore celle de *tonitruum,-i* à côté de *tonitrus,-us*. On rappellera également que plusieurs noms d'arbres hésitent entre les 2<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> déclinaisons (ainsi *ficus,-us/ficus,-i*, *laurus,-us/laurus,-i*, etc.), et que le nom de la maison lui-même possède une déclinaison hybride entre le modèle sonantique et le modèle thématique.

---

42) RISCH 1979 : 53.

43) L'hypothèse ici développée est le fruit d'une suggestion de Romain Garnier. Qu'il en soit ici remercié.

44) GEL. VII,6,11.

### 8.2.4. Recherche de formations parallèles

Dans cette tendance générale (quoique contrebalancée par d'autres phénomènes<sup>45</sup>) à la thématization des formes nominales sonantiques et consonantiques, on peut proposer plusieurs parallèles au cas de *\*propes*. Au moins deux composés adjectivaux d'allure comparable ont en effet connu des étoffements similaires : *perpes* (« ininterrompu ») et un probable *\*acupēs* (« au pied agile ») ; à quoi l'on ajoute certains composés à deuxième élément *-cord-*.

Dans la même famille que *\*propes* – c'est-à-dire celle des composés latins formés sur la racine *\*pet-* avec un premier élément prépositionnel – on peut s'attarder sur le cas de *perpes*. Celui-ci est, du point de vue formel, tout à fait parallèle à *praepes* et à notre hypothétique *\*propes*. Or on connaît également un adjectif *perpetuus*, dont le sens est à ce point identique à celui de *perpes*, que nous proposons d'y voir un simple doublet thématized par l'étoffement en *-uus*<sup>46</sup>. La seule différence entre les deux nous semble être une différence de fréquence d'emploi. Sur la période allant des origines de la littérature latine au I<sup>er</sup> siècle après J.-C. (inclus), le nombre d'occurrences de la forme athématique a pour ordre de grandeur la centaine, tandis que celui de la forme thématique frôle le millier<sup>47</sup>. Le renouvellement de *perpes* par *perpetuus* rappelle par ailleurs celui de *innocens* par *innocuus*, notamment en poésie dactylique (où il permet d'éviter le crétisme)<sup>48</sup>.

45) La grande productivité de certaines suffixations athématiques (*\*-tion-* et *\*-tat-* par exemple) maintient le modèle de la troisième déclinaison latine bien vivace, contre cette tendance pourtant réelle par ailleurs à la thématization.

46) Pace NISHIMURA 2021 qui voit dans les dérivés en *-uus* (dont *perpetuus*), des adjectifs possessifs en *-o-* sur des déverbaux résultatifs en *\*(e)u-* (pp.66-76, en particulier 68 à propos de *aruum* et 75 sur *perpetuus*). La sémantique joue un « rôle pivot » (p.68) dans son analyse des adjectifs concernés. Pourtant, le sens de *perpetuus* peut-il réellement découler de la suffixation en *\*(e)u-*, alors même que *perpes* a le même sens sans ce suffixe ? L'existence du doublet athématique de même sens porte à croire que, dans ce cas au moins, le suffixe *\*-uus* est démotivé et n'a pas de sens résultatif.

47) Ordre de grandeur obtenu en interrogeant la base Brepols (LLT-A).

48) NISHIMURA 2021 : 75.

Quant à savoir pourquoi, dans une même famille de composés adjectivaux athématiques à second élément *-pet-*, l'un a été systématiquement étoffé (*propitius*), l'autre parfois (*perpes/perpetuus*) et le troisième jamais (*praepes*), on ne peut guère là-dessus que s'en remettre à des usages linguistiques dont la prédictibilité n'est par définition pas celle des lois phonétiques.

Dans une autre famille maintenant, celle des composés du nom du « pied », le même type d'enquête peut être mené avec succès. On connaît en effet en latin un adjectif *acupedius* (« au pied agile ») dont la seule occurrence, ainsi qu'une tentative d'explication étymologique, nous sont données par Festus.

**FEST . p. 9 L. :**

*Acupedius dicebatur, cui praecipuum erat in currendo acumen pedum.*

On disait *acupedius* celui qui avait, à la course, la pointe des pieds supérieure.

La définition donnée par Festus est rendue passablement obscure par sa tentative d'avancer comme étymologie le substantif *acūmen* dans son sens littéral de « pointe ». Mais il semble en réalité peu probable que les latins aient eu un mot pour désigner « celui qui court bien sur la pointe des pieds », et *acupedius* n'est bien sûr pas formé sur *acumen* (<\**h<sub>2</sub>eḱ-u-mṇ*), même si les deux mots remontent à la même racine indo-européenne \**h<sub>2</sub>eḱ-* (L. *aceō* « être acide », *acus* « l'aiguille », etc. ; G ἀκμή « le sommet », ἄκρος « haut », ὀξύς « pointu », etc.). Il s'agit en fait d'un composé de type *bahuvrīhi*<sup>49</sup>, de forme \**h<sub>2</sub>eḱu-ped-yos*

---

49) Cf. BENVENISTE 1980 [1967] : 145-62. Sont dits *bahuvrīhi* (en sanskrit « qui a beaucoup de riz » donc « riche, fertile »), les composés autrement appelés possessifs ou exocentriques : ainsi par exemple le grec *ῥοδο-δάκτυλος* « aux doigts de rose ». Ces composés transposent une relation syntaxique double (« elle possède des doigts » / « les doigts sont roses »). Ils s'opposent en cela aux composés endocentriques, comme le grec *Μενέ-λαος* (« celui qui soutient le peuple ») ou le latin *lani-fer* (« porteur de laine »), qui transposent une relation syntaxique unique (« il porte la laine »).

« qui a les pieds affûtés », où le premier élément ne doit pas être entendue en un sens concret (« pointu ») mais métaphorique (« vif, rapide »). Le suffixe *\*-ius* dans *acupedi* est classiquement identifié comme « Kompositionssuffix »<sup>50</sup>. On doit cependant remarquer qu'en latin, la série des composés *bahuvr̥hi* sur le nom du « pied » est athématique : *ālipēs* (« qui a les pieds ailés »), *bipēs* (« qui a des pieds au nombre de deux »), *tripēs*, *quadrupēs*. G. ὠκύπους chez Homère et les tragiques, correspondant probable (à une différence de degré vocalique près ?<sup>51</sup>) de *acupedi*, est athématique lui aussi. Pour le faire entrer dans cette série, on est donc tenté de poser primitivement un composé *\*acupes* qui aurait dans un second temps été étoffé en *acupedi*, fournissant ainsi un nouveau parallèle valable au cas de *\*propes/propitius*.

Cela dit, rien ne permet d'expliquer pourquoi *\*acupēs* a fait l'objet d'un étoffement en *\*-yo-* (comme *propitius*) précoce et systématique, alors que ses proches parents *bipēs*, *tripēs*, *quadrupēs* et *ālipēs* semblent être demeurés athématiques. Pour être exhaustif sur la question, notons que *quadrupēs,-edis* a peut-être lui aussi connu une thématisation mais de manière très limitée : on possède ainsi quelques occurrences d'un adjectif *quadrupedus*. Mais s'agit-il là bien d'un doublet de même sens (« quadrupède ») ou bien d'un dérivé de sens possessif (« de quadrupède ») ? Les rares exemples plaident selon nous pour la seconde solution : quand Ammien Marcelin évoque le *quadrupedus gradus* des

50) LEUMANN 1977 [1926] : 290.

51) La longueur de l'initiale de ὠκύς 'rapide' par rapport à celle de ὀξύς 'pointu' est un problème canonique obligeant à diverses contorsions phonétiques impliquant la laryngale initiale. Sans ouvrir un tel dossier, le lien étymologique entre les deux mots nous semble en tout cas difficile à écarter. Et quand bien même on poserait en dernière analyse deux racines différentes, il est indéniable que leur proximité sémantique et phonétique aura dès l'origine fait converger certains de leurs usages : WATKINS 1995 parle ainsi d'un « nexus in poetic language of semantically similar and partially overlapping epithet systems for horses, dogs, large birds of prey, and arrows, all compounds or noun phrases with phonetically similar and partially overlapping lexemes as first member (*\*h<sub>2</sub>r̥gi-*, *\*h<sub>1</sub>ōku*, *\*h<sub>2</sub>eḱu-*) and likewise phonetically similar and partially overlapping lexemes as second member (*\*pet(h<sub>2</sub>)-*, *\*ped-*, *\*pet-r-/\*pt-er-/\*per-*) » (p.172).

barbares, il ne dit pas que leur démarche « possède quatre pattes », mais bien qu'elle est « celle d'un animal à quatre pattes »<sup>52</sup>. Nous ne retiendrons donc pas cet adjectif comme un étoffement thématique de *quadrupēs*<sup>53</sup>.

Enfin, dans une troisième famille de composés, ceux à deuxième élément *-cord-*, on retrouve le même type de phénomène. Toute la série est en principe athématique (*concors*, *uecors*, *discordis*, *misericors*, etc.), mais deux lexèmes au moins ont fait l'objet d'un étoffement thématique en *\*-ius*. Il s'agit d'une part de *Verticordia*, épithète de Vénus, dont la forme athématique sous-jacente *\*uerticors* n'est jamais attestée ; et d'autre part de *concordius*, qui, au contraire, est un hapax<sup>54</sup>. Ce dernier exemple montre bien que le phénomène peut tout à fait être isolé et ne jamais s'imposer dans la langue.

### 8.2.5. Résultats de l'enquête étymologique

Notre enquête sur les composés à deuxième élément *\*-pet-* et *\*-ped-* et *\*-cord-* nous amène donc à penser que leur étoffement en *-ius* ou *-uus* est un phénomène bien établi, quoique ni systématique ni prédictible. Nous pensons que c'est ce phénomène qui explique la forme synchronique de l'adjectif *propitius* et, sous cette forme revue et corrigée, nous souscrivons donc à l'hypothèse étymologique du *DELL*, rattachant le mot à la famille de *peto*.

Cela signifie également qu'il n'est nul besoin de s'affliger de l'absence d'un verbe *\*propeto* qui aurait fourni l'hypothétique base de dérivation de *propitius*. Ce verbe n'a probablement jamais existé et, s'il avait existé, il

---

52) AMM. XIV,2,2 : *quadrupedo gradu* « par un déplacement sur quatre pattes », « en jouant des pieds et des mains » ; également Pl. As. 707 *quadrupedo* « à quatre pattes » (ici quasi-adverbe).

53) Nous ne retenons pas non plus le doublet *bipedia,-orum* (*plurale tantum*) prétendument attesté, selon le dictionnaire Gaffiot, chez Aug. Manich. 9,14. Dans le passage concerné, *bipedia* est tout simplement le pluriel de la forme athématique *bipēs,-edis*.

54) *CIL* VIII,8530.

s'agirait d'une préverbativisation secondaire de *peto* « demander » (comme *repeto*, *expeto*, etc.), là où *\*propes/propitius* est composé directement sur le thème synchronique *pet-*.

	→ <b>Composés</b>	<b>Étoffement des composés</b>
	<i>praepes</i> « qui s'élanche le premier »	(inexistant)
	<i>*propes</i> « qui s'élanche au-devant »	→ <i>propitius</i>
	<i>perpes</i> « qui s'élanche au-travers »	→ <i>perpetuus</i>
<b>Racine</b>		
<i>*pet-</i>		
« s'élanche »	→ <b>Dérivé verbal</b> <i>peto</i> « s'élanche vers », « chercher à atteindre » d'où « demander »	
	→ <b>Préfixation</b>	
	<i>repeto</i> , <i>expeto</i> , etc.	

Maintenant qu'est affirmée l'inscription de *propitius* dans la famille de *peto*, nous devons réfléchir ce qui peut ou non en être déduit sur le plan sémantique – exercice périlleux s'il en est, car l'étymologie s'avère souvent mauvaise conseillère dans l'étude des emplois synchroniques d'un lexème. Le dictionnaire d'Alfred Ernout et Antoine Meillet botte en touche en écrivant que « le sens est à expliquer par des particularités de la langue religieuse »<sup>55</sup>. La question demeure donc entière : peut-on dériver le sens de *propitius* à partir des significations « voler » et « tomber » attribuées par les dictionnaires étymologiques à la (ou les) racine(s) *\*pet(H)-* ? En réalité, en latin même, le sens de « voler » ne serait guère présent que dans *penna* (<*\*pet-na*) « la plume » et éventuellement *praepes* puisque le mot désigne un oiseau ; celui de « tomber » quant à lui ne serait attesté, à la rigueur, que dans *peior*, *pessimus*, *pessum* au sens figuré. Partout ailleurs, c'est le sens de « s'élanche » qui semble avoir prédominé, par exemple dans le substantif *impetus* (« l'assaut, l'élan »), ou l'adjectif *perpes/perpetuus* (« qui s'élanche à travers », « qui poursuit sa trajectoire », d'où « continu, sans interruption », puis au sens temporel

55) DELL p.539 s.v. « *propitius* ».

« éternel »). C'est de là aussi que vient le sens classique de *peto* : primitivement « s'élançer vers, chercher à atteindre », puis par affaiblissement de sens, simplement « demander ». De la même manière, on expliquera ainsi volontiers *praepes* comme « s'élançant le premier », plutôt que d'invoquer la conservation d'un hypothétique archaïsme sémantique « voler ». C'est aussi ce que semble indiquer Festus en glosant l'hapax *praepetere* par *anteire*<sup>56</sup>.

Si l'on considère maintenant que *pessum*, *peior* et *pessimus* ne sont probablement pas à rattacher à cette racine *\*pet-* mais bien à *\*ped-* (« le pied »)<sup>57</sup>, il en ressort que la racine *\*pet-* n'a tout simplement jamais eu d'autre sens que « s'élançer vers » en latin : ni « tomber » ni « voler » ne sont des sens bien attestés en Italie. Tous les mots rattachés à cette famille en latin sont à expliquer en partant soit de « s'élançer de » (pour les dérivés primaires sur la racine) soit de « demander » (pour les dérivés secondaire de *peto* avec son sens affaibli – par exemple *repeto*, *expeto*, etc.). C'est donc en nous appuyant sur ce sens italique de la racine *\*pet-* qu'il nous faut tenter de poser le signifié étymologique de *propitius*.

Bien entendu, poser un tel signifié ne nous renseigne jamais véritablement sur le sens du mot en synchronie. Absolument rien ne porte à croire que les Latins entendaient dans *propitius* un quelconque « élancement ». Au contraire même, dans la mesure où le verbe *peto* s'était depuis longtemps affaibli en « demander », tout laisse penser que le sens originel de la racine dans le domaine italique n'était en aucune circonstance présent à l'esprit des

---

56) FEST. p.287 L. : *Praepetes aues dicuntur, quae se ante auspicantem ferunt. Nam praepetere dicebant pro anteire.*

57) Seul un groupe *\*-dy-* donnerait *\*-yy-* dans *peior* : une racine en sourde est phonétiquement exclue. Dès lors, si l'on veut – et il y a tout lieu de le faire – poser une origine commune aux trois termes *pessum* (« mauvais »), *peior* (« pire »), *pessimus* (« le pire »), il faut renoncer à les rattacher à la famille de *\*pet-* au sens de « tomber ». Il faut plutôt y voir une opposition spatiale, chargée de connotation morale, entre *\*op-* (ce qui est en haut) et *\*ped-* (ce qui est en bas), conservée par l'opposition des superlatifs latins *optimus* et *pessimus*. Là dessus, voir notamment SIHLER 1995 : 189 & 368, EDL pp.455 & 463 et IEW pp.790-792.

locuteurs romains. Cependant, nous avons noté plus haut que *propitius* ne nous semblait pas être formé sur le verbe *peto* (fût-il préfixé en un hypothétique *\*propeto*) mais bien directement sur la racine. C'est donc à partir de là que l'on doit tenter de comprendre *propitius* comme « qui s'élanche au-devant de », « qui vient à la rencontre de ». C'est du moins le signifié étymologique, attendu, que le mot a pu porter avant de signifier « bienveillant ».

Le seul renseignement que peut véritablement nous livrer l'étymologie – mais il est de taille – c'est que cette « bienveillance » a été pensée à un moment ou un autre non pas en terme d'état, de qualité inhérente et figée, mais en terme d'action, de mouvement accompli par le dieu en direction des hommes. Or c'est là aussi l'interprétation que nous pouvons faire de *pax* tant sur le plan de la morphologie historique (la formation comme nom-racine suggère un *nomen actionis* devenue secondairement nom d'état) que de l'exégèse littéraire : les usages de *pax deum* chez Tite-Live notamment pointent en effet davantage vers l'expression d'un faveur divine ponctuelle que d'un état susceptible d'être brisé et rétabli<sup>58</sup>.

Notons pour finir que ce sens étymologique de *\*propes/propitius* comme « faisant mouvement vers » n'est pas si éloigné du parallèle G. προπετής signifiant « penché en avant » mais aussi, au sens abstrait chez les auteurs classiques, « enclin à », « porté vers »<sup>59</sup>. En grec, ce terme n'a pas connu de spécialisation religieuse, alors qu'en latin, c'est avant tout le dieu qui est dit *propitius*, c'est-à-dire, étymologiquement qu'il « va vers » l'orant, et est « enclin » à l'écouter.

---

58) SATTERFIELD 2016 et SATTERFIELD 2014 (notamment p.434 « the *pax* was (...) scarcely less ephemeral than the rituals searching for it »).

59) Par exemple PLAT. *Leg.* 792 d ; XEN. *Hell.* 6, 5, 14.



## 8.3. Constitution d'un corpus

### 8.3.1. Corpus littéraire

La constitution d'un corpus autour de *propitius* ne pose pas les mêmes enjeux que dans le cas de *pax*. Ce dernier lexème, très répandu en latin bien au-delà du registre spécifiquement religieux, requérait en amont un tri minutieux pour ne conserver que les occurrences utiles à notre sujet. Aussi l'annexe 1 est-elle le fruit d'un travail d'analyse préalable pour écarter les passages non pertinents. Avaient été conservées : les occurrences de *pax deum* (1,1-23), les autres occurrences de *pax* dans des contextes visiblement religieux (1,24-46), celles dans des contextes ambigus appelant des commentaires (1,47-56), et pour finir les expressions du type *pace dixerim* + gén. (1,57-69). Le corpus obtenu visait à l'exhaustivité mais, dans la mesure où il résultait de la recherche spécifique de certaines cooccurrences et d'un tri secondaire, il reposait sur une part de subjectivité.

*Propitius*, quant à lui, est un lexème moins fréquent en latin<sup>60</sup> et plus homogène dans ses emplois : comme nous aurons l'occasion de le démontrer, il a presque toujours une valeur religieuse, ne serait-ce que sur le mode de l'allusion<sup>61</sup>. C'est pourquoi nous avons choisi de présenter cette fois un corpus réellement exhaustif, rassemblant la totalité des occurrences de *propitius* (ainsi que de *propitiāre* et *propitiābilis*) sur une période donnée, sans sélection préalable. Pour ce qui est des bornes chronologiques, nous avons fait le choix des *Nuits attiques* comme *terminus*. La finesse de définition de ce corpus ne doit pas être surestimée : elle repose sur le classement chronologique des auteurs dans la base Brepols (LLT-A). Par ailleurs, le choix de la borne a lui aussi sa part d'arbitraire : il s'agissait seulement pour nous d'aller le plus loin

---

60) Cf. §8.1.2. pp.414 *sqq.*

61) Cf. §9.2. pp.448 *sqq.*

possible en englobant les auteurs *a priori* précieux que sont Aulu-Gelle et Pétrone, tout en arrêtant la recherche avant de crouler sous les occurrences chrétiennes de *propitius* (notamment chez Tertullien, Lactance et Ambroise de Milan, qui l'utilisent massivement<sup>62</sup>).

Il en résulte un corpus de 118 occurrences appartenant à des époques et à des genres variés (exception faite, pour des raisons métriques, de la poésie dactylique). Ces occurrences sont regroupées dans l'annexe 5 et classées suivant la catégorie du référent qualifié de *propitius* (ou qualifié de *propitiabilis*, ou objet de l'action dénotée par *propitiare*) : référents divins (5,1-81), humains (5,82-101), conceptuels (5,102-110) ou matériels<sup>63</sup> (5,111-116) ; s'y ajoute un passage (5,117-118) où *propitiabilis* et *propitiando* figurent en emploi autonymique<sup>64</sup>.

Cet ensemble, quoique suffisamment restreint pour pouvoir être considéré et analysé est ample. Aussi n'est-il pas question de commenter chaque texte de manière systématique. Les paragraphes qui suivent constitueront autant de manières successives d'interroger notre corpus en identifiant des récurrences, et en proposant des typologies d'usage de *propitius*. À chaque étape, nous nous contenterons de commenter quelques occurrences emblématiques, ainsi que celles qui, au contraire, semblent défier l'analyse ; nous signalerons les passages parallèles sans les étudier en détail. Comme dans le cas de *pax*, le corpus épigraphique viendra essentiellement en appui de l'analyse des données littéraires.

---

62) Ce prolongement chrétien des emplois de *propitius* est également sensible dans l'épigraphie. Cf. par exemple *CIL* III,9626 : DEVS NOSTER PROPITIVS ES[*to*].

63) Nous avons arbitrairement inclus dans cette catégorie les parties du corps (en l'espèce *ures*, les « oreilles », annexe 5,111-114) qui auraient pu être rattachées, par effet de métonymie, aux référents humains.

64) On qualifie d'autonymique l'emploi d'un terme comme renvoyant à elle-même en tant qu'objet linguistique. Ainsi, par exemple, dans la phrase « chien provient du latin *canem* », « chien » ne désigne-t-il pas un animal, mais le lexème « chien » lui-même.

### 8.3.2. Corpus épigraphique

Une recherche sur *propitius* dans l'*Epigraphik-Datenbank Clauss - Slaby* (EDCS) donne un total de 112 résultats. Cette somme de données est raisonnable comparée aux quelques 14 000 références que renvoie une requête sur *pax*. Pour autant, du fait de la difficulté particulière de maniement des sources épigraphiques, il nous a paru exagérément ambitieux de les traiter toutes. Nous ne présentons donc en annexe 6 qu'une sélection d'inscriptions choisies sur trois critères partiellement subjectifs :

- l'intelligibilité : nous avons écarté les textes trop mutilés ou obscurs.
- la pertinence : nous avons retenu des textes qui illustrent certains éléments déjà visibles dans les textes littéraires ; ou qui au contraire ajoutaient un nouvel aspect à l'analyse.
- la non-redondance : quand trop d'inscriptions illustraient le même fait, nous nous sommes contentés d'indiquer de renvoyer aux autres sans les citer (*cf.* la mention « voir aussi » en annexe 6).

Il en résulte un corpus de 18 inscriptions assez variées, complété par des renvois. Il va sans dire que cet ensemble, constitué par sondage et par sélection pour illustrer des points précis, n'a rien d'exhaustif. Il ne saurait donc être l'objet d'aucune exploitation d'ordre quantitatif.

## Chapitre 9 : *Propitius* dans la langue religieuse latine

*Propitius* est volontiers qualifié de « terme de la langue religieuse »<sup>65</sup>. Mais encore faut-il savoir ce que l'on entend par là précisément, car on en dit parfois autant de l'expression *pax deum*, laquelle, si elle a bien un sens religieux, est au demeurant bien mieux attestée dans le récit historique que dans des textes religieux à proprement parler (textes de prières ou comptes-rendus épigraphiques d'actes religieux). Il importe en tout cas de définir précisément ce qu'il en est pour *propitius* : dans quels types de textes trouve-t-on cet adjectif, appliqué à qui, avec quel sens, quelles connotations et quelle fonction textuelle ? Il s'agit en somme de refaire ici le travail accompli sur *pax* dans la première partie de la thèse<sup>66</sup>, dans le but d'affiner encore notre compréhension de la bienveillance divine telle que conçue par les Romains. À cette fin, le corpus précédemment constitué<sup>67</sup> sera questionné successivement de trois manières. Après une étude du réseau sémantique (synonymie, antonymie, cooccurrences) dans lequel s'inscrit *propitius* (9.1), nous chercherons quelles entités sont à même d'être ainsi qualifiées (9.2) et si cette qualification est de nature essentielle ou accidentelle (9.3.). L'enjeu de ces interrogations successives demeure la mise en lumière d'une théologie implicite de la « bienveillance » à Rome : en quoi consiste cette qualité ? Est-elle le propre des dieux ? Leur est-elle inhérente ou requiert-elle d'être obtenue d'eux ? Peut-on avoir confiance dans cette bienveillance ou bien est-elle perçue, à l'image de la Fortune, comme capricieuse et imprédictible ?

---

65) DELL. p.539 s.v. « *propitius* ».

66) Cf. chapitre 3.

67) Cf. §8.2. pp.430 sqq.

## 9.1. Associations lexicales à *propitius*

Une première manière d’interroger les corpus consiste à repérer les termes qui apparaissent le plus fréquemment au voisinage de *propitius*, et à qualifier les relations sémantiques les unissant. Cette manière de procéder s’est déjà révélé féconde pour *pax* dans la première partie de ce travail : on avait ainsi pu montrer que les verbes régissant l’accusatif *pacem* n’exprimaient jamais la « rupture » ou la « restauration » ; que *pax* avait pour antonyme *ira* mais que ce dernier lexème ne semblait pas avoir de valeur technique religieuse ; et qu’enfin *pax* était un parasyndrome de *uenia* avec qui il entretenait une relation de complémentarité formulaire. Dans la seconde partie, U. *pase* a quant à lui été étudié en lien avec la paire de parasyndromes *fons pacer*, mais également avec d’autres termes exprimant la « confiance » dans le rituel et dans la bienveillance divine (*frite*, le théonyme *fisie*) et avec certains gestes qui la traduisent (l’offrande de la *mefa* et de la *uestisia*).

L. *propitius* sera donc quant à lui d’abord étudié dans son rapport à *iratus* (9.1.1.), à *uolens* (9.1.2.) et à *placatus* (9.1.3.). Cette première manière de faire parler notre corpus contribue à dessiner un réseau conceptuel relatif à la bienveillance divine, aux moyens de la nommer, de la demander, et de l’obtenir. Ce faisant, elle approfondit la compréhension que l’on peut avoir de la notion voisine de *pax deum*.

### 9.1.1. L’antonymie *propitius/iratus*

Sur les 118 occurrences qui constituent l’annexe 5, *propitius* se voit opposer à *iratus* une vingtaine de fois, soit près d’une fois sur six. En revanche les termes ne sont curieusement jamais rapprochés par l’épigraphie. Cette association lexicale est récurrente dans la littérature uniquement, présente

dans tous les types de textes et à toutes les époques, aussi bien pour parler de dieux<sup>68</sup> que de mortels<sup>69</sup>, et même chez Sénèque à propos de la *uirtus*<sup>70</sup> ou des oreilles de Lucilius<sup>71</sup>. Elle a en outre la particularité de se présenter clairement, dans un passage de Cicéron, comme une « antonymie stricte »<sup>72</sup>, c'est-à-dire une antonymie de dictionnaire, absolue, définitionnelle, où les deux termes renvoient l'un à l'autre par inversion :

5,92 = Cic. *Nat.* II,145 :

*Primum enim oculi in his artibus, quarum iudicium est oculorum, in pictis fictis caelatisque formis, in corporum etiam motione atque gestu multa cernunt subtilius, colorum etiam et figurarum {tum} uenustatem atque ordinem et ut ita dicam decentiam oculi iudicant, atque etiam alia maiora : nam et uirtutes et uitia cognoscunt, iratum propitium, laetantem dolentem, fortem ignauum, audacem timidumque cognoscunt.*

Pour commencer, en effet, les yeux ont une acuité plus développée dans tous les arts dont l'appréciation est visuelle, dans la peinture, la sculpture et le ciselage, ainsi que dans le mouvement et les gestes des corps. Les yeux jugent aussi de l'agrément et de l'agencement des formes et des couleurs, et pour ainsi dire sur la convenance, ainsi que sur d'autres mérites encore supérieurs : ils distinguent en effet la vertu du vice, l'homme iratus de l'homme propitius, celui qui se réjouit de celui qui s'afflige, le fort du faible et l'audacieux du lâche.

*Propitium* et *iratum* sont ici des accusatifs masculins et non pas des neutres substantivés, comme le montre la suite de la série (*laetantem dolentem, fortem ignauum, etc.*). L'opposition lexicale entre les deux termes est mise sur le même plan que celle entre vice et vertu, force et faiblesse, courage et lâcheté : on peut la qualifier d'antonymie stricte. Cela est remarquable car en français,

68) Annexe 5,2 ; 12 ; 19-20 ; 21 (trois fois) ; 44 ; 46 ; 70 ; 72 ; 79.

69) Annexe 5, 83 ; 87-89 ; 90 ; 91 ; 92 ; 94.

70) Annexe 5,109 = SEN. *Ir.* II,6,1.

71) Annexe 5,115 = SEN. *Ep.* 58,6.

72) MOUSSY 1998 : 109-110. L'exemple-type d'une antonymie stricte en français est grand/petit. Les termes renvoient l'un à l'autre par négation absolue, ce qui n'est pas le cas dans l'antonymie marié/célibataire (termes contradictoires) ou mari/femme (termes réciproques).

« propice » et « en colère » sont tout au plus des termes contradictoires : il ne sont plus du tout ressentis comme des antonymes stricts, et surtout s'appliquent assez mal aux mêmes entités.

Cela n'est d'ailleurs pas sans poser des problèmes de traduction. Ce que *propitius* dénote par opposition à *iratus* n'est pas rendu par Fr. « propice » ; réciproquement, le sens spécifique d'*iratus* comme antonyme de *propitius* n'est pas contenu dans Fr. « en colère » ou « irrité »<sup>73</sup>. L'examen de quelques passages pourra nous permettre de mieux saisir la valeur de l'opposition, et de proposer des traductions au cas par cas. Voici par exemple les termes dans lesquels Tacite commente la pauvreté des sols de la Germanie en métaux précieux :

5,79 = TAC. G. 5,2-3 :

*Numero gaudent, eaeque solae et gratissimae opes sunt.*

(3) *Argentum et aurum propitiine an irati di negauerint dubito.*

Ils se réjouissent du nombre [de leurs troupeaux] : c'est là leur seule richesse, et la plus estimée. Je ne sais si les dieux ont été favorables ou défavorables en leur refusant l'argent et l'or.

Le contexte n'est pas rituel ici. Les dieux ne sont pas envisagés comme « propices » au sens où ils approuveraient une requête formulée durant le sacrifice, ni « en colère » au sens où ils se vengeraient d'une impiété. Il est question, dans un sens beaucoup plus général, de leur faveur ou de leur défaveur – d'où notre traduction. On pourrait dire aussi : « bien ou mal intentionnés », « bien ou mal disposés ». Il n'est même pas question ici de l'action de divinités particulières : « les dieux » sont mentionnés collectivement comme une sorte d'incarnation de la bonne ou mauvaise fortune<sup>74</sup>.

---

73) Notons, s'il en est besoin, qu'« irrité » n'entretient aucun rapport étymologique avec L. *iratus*. Une contamination entre les deux a cependant pu avoir lieu.

74) Nous parlerons pour décrire cela d'une « théologie subjective », extérieure au rituel. Cf. §9.3.1.(c) pp.496 sqq.

Notons que, par effet de *uariatio* probablement, deux auteurs de notre corpus – Tite-Live et Valère Maxime – usent d’un autre antonyme qu’*iratus*. Le choix du terme qu’ils opposent alors à *propitius* est éclairant :

**5,35 = LIV. IX,1,11 :**

*Proinde, cum rerum humanarum maximum momentum sit, quam propitiis rem, quam aduersis agant dis, pro certo habete priora bella aduersus deos magis quam homines gessisse, hoc, quod instat, ducibus ipsis dis gesturos.*

Ainsi donc, puisque l'essentiel dans les choses humaines est de savoir ce qu'on fait avec l'accord des dieux et ce qu'on fait malgré leur opposition, soyez assurés que vous avez mené la guerre précédente contre les dieux davantage que contre les hommes, mais que celle qui nous menace, vous la mènerez sous la conduite des dieux eux-mêmes !

**5,56 = VAL.-MAX. I,8,ext.3-4 :**

*Hoc modo Fortuna saeuens uocem ademit, illo propitia donat.*

Dans l'exemple dont j'ai parlé, Fortune en s'acharnant enlève la parole ; dans celui qui vient, étant propice, elle la rend.

Dans l'extrait des *Faits et dits mémorables*, *saeuens* exprime une insistance dans la malveillance (« se déchaînant, s'acharnant ») : dans le récit qui précède, la perte de la parole est en effet un second coup du sort qui suit la découverte d'un inceste. C'est pour mettre en lumière cette surenchère que Valère Maxime n'utilise pas *iratus*, plus attendu, mais le participe de *saeuire*. Chez Tite-Live en revanche, c'est *aduersus* qui joue le rôle d'antonyme à *propitius*. Le lexème apparaît d'ailleurs à quelques mots d'intervalles comme adjectif (*aduersis dis*) et comme préposition (*aduersus deos*), introduisant une sorte de réciprocité : avoir « les dieux contre soi », c'est agir « contre les dieux ». C'est ici la notion d'adversité, d'opposition, qui est mise en avant. Réciproquement, *propitius* dénote donc la qualité de celui qui « adhère », « approuve » : il renvoie au sens d'« approbation » qui est aussi le sens premier de *pax* en latin.



Un monologue du marchand de femmes Lycus, dans le *Poenulus* de Plaute, connecte explicitement l'opposition *propitius/iratus* avec la *litatio*, c'est-à-dire l'acceptation du sacrifice par les dieux :

**5,21 = PL. Poen. 452-456 :**

*Nam ego hodie infelix dis meis iratissumis  
sex immolauī agnos, nec potui tamen  
propitiam Venerem facere uti esset mihi.  
Quoniam litare nequeo, abii illum ilico  
iratus, uotui exta prosicari.*

Car moi, aujourd'hui, pauvre de moi, en proie à la grande colère de mes dieux, j'ai immolé six agneaux, sans cependant pouvoir faire que Vénus me soit propice ! Puisque je ne pouvais obtenir l'agrément du sacrifice, je suis aussitôt parti avec colère, et j'ai interdit que l'on découpe les *exta*.

Dans ce passage, *propitius* renvoie à une idée très proche de *pax* (« approbation ») : est *propitia* la déesse qui « accepte » les requêtes et le sacrifice qui les accompagnent ; sont *iratissimi* les dieux qui les « rejettent ». Comme souvent, Plaute joue ici de la confrontation entre les registres religieux et profanes. Au v.456, en effet, *iratus* dénote bien un sentiment d'agitation et de rancœur : Lycus est « en colère » contre Vénus ; au v.452, le même mot, *iratissumis*, dénote par opposition à *propitius* la qualité de celui qui est mal disposé, qui refuse ses faveurs.

L'antonymie *propitius/iratus* renvoie à celle, déjà repérée dans la première partie de ce travail, opposant *pax* à *ira*. Cette dernière constituait cependant une donnée moins massive de notre corpus (5 occurrences sur 56 dans l'annexe 1). Elle était également plus lâche, faisant intervenir les deux lexèmes dans le même contexte, parfois à plusieurs lignes d'intervalle, mais sans les opposer terme à terme ; au contraire *iratus* est presque toujours au même cas que *propitius* et mis en balance avec lui dans un parallélisme syntaxique strict. Par exemple :

5,109 = SEN. *Ir.* II,6,1 :

*Virtus, inquit, ut honestis rebus propitia est, ita turpibus irata esse debet.*

La vertu, dit-il, de même qu'elle est propice aux choses honnêtes, se doit d'être hostile aux choses honteuses.<sup>75</sup>

L'opposition *propitius/iratus* semble ainsi bien plus structurante pour la pensée des locuteurs que l'opposition *pax/ira*. Il n'en demeure pas moins que, réunies, elles constituent un système à 4 termes :

<i>pax</i>	~	<i>ira</i>
		↓
<i>propitius</i>	~	<i>iratus</i>

Ainsi, dans l'usage, *propitius* est à *pax* ce que *iratus* est à *ira*, même en l'absence de lien dérivationnel. Ou pour le dire autrement : *propitius* fait office d'adjectif synchronique relativement au substantif abstrait *pax*. Il joue le rôle que pourrait jouer un adjectif dérivé du type \**pāk-ri-* si celui avait existé (ou survécu) en latin comme c'est le cas en ombrien et en osque du nord.

### 9.1.2. Le formulaire *uolens propitius*

L'existence d'une paire formulaire *uolens propitius* constitue l'autre donnée massive de notre corpus en matière de cooccurrences lexicales. Elle attire d'autant plus l'attention qu'elle fait écho à U. *fons pacer*<sup>76</sup>. On la retrouve douze fois dans la littérature (une fois sur dix dans l'annexe 5), le plus souvent sous la forme d'une paire asyndétique figée<sup>77</sup>, plus rarement avec

75) Pour l'emploi de *propitius* et *iratus* au sein de parallélismes syntaxiques, voir également annexe 5,2 ; 20 ; 44 ; 46 ; 70 ; 72 ; 79 ; 87 ; 89 ; 90 ; 91 ; 94 ; 115.

76) La formule ombrienne est étudiée sous l'angle stylistique, sémantique et pragmatique au §6.2. OLZSCHA 1939 (p.80) proposait d'ajouter à la comparaison une paire étrusque attestée dans le *liber linteus* sous les formes *hatec . repinec* (LL IV,4), *haθe / repinec* (LL IX,4-5), *haθec . repinec* (LL IX,11), *haθrθi . repinθic* (LL II,7 ; V,5 ; 5,12). Cependant, ces formes ont été depuis analysées comme des locatifs : il s'agit de désignations de lieux, qui ne peuvent donc fournir de parallèle à L. *uolens propitius* et U. *fons pacer*. Cf. BELFIORE 2010 : 77-78.

77) Cf. annexe 5,25-29 ; 34 ; 37-38 ; 111.

l'enclitique *-que*<sup>78</sup>. Ses occurrences sont cependant limitées à trois auteurs de notre corpus : Plaute, Varron et tite-Live – là où l'association des contraires *propitius* et *iratus* semblait être un phénomène beaucoup plus transversal, moins marqué. La paire de parasyonymes *uolens propitius* est en effet une formule figée, très spécifique. Elle apparaît typiquement dans une séquence *te precor uti sies uolens propitius* (ou approchant), comme c'est le cas dans les célèbres prières *De Agricultura* de Caton. Ainsi, par exemple, pour la sacrifice de la *porca praecidanea* :

5,25-26 = CAT. Agr. 134,1-2:

*Thure, uino Iano, Ioui, Iunoni praefato, priusquam porcum feminam immolabis ; (2) Iano struem ommoueto sic : « Iane pater, te hac strue ommouenda bonas preces precor uti sies uolens propitius mihi liberisque meis, domo familiaeque meae ». Fertum Ioui ommoueto et mactato sic : « Iupiter, te hoc fertum obmouendo bonas preces precor uti sies uolens propitius mihi liberisque meis, domo familiaeque meae mactus hoc fertum ».*

Avant d'immoler la truie, fais la *praefatio* avec l'encens et le vin pour Janus, Jupiter et Junon. Présente ainsi une *strues* à Janus : « Janus Pater, toi, par la présentation de cette *strues*, je te prie par de bonnes prières d'être bienveillant et propice envers moi, mes enfants, ma maison et mes gens. » Présente un *fertum* à Jupiter et honore-le ainsi : « Jupiter, toi par la présentation de ce *fertum*, je te prie par de bonnes prières d'être bienveillant et propice envers moi, mes enfants, ma maison et mes gens, honoré par ce *fertum* ».

La même formule (*te bonas preces precor uti sies uolens propitius*) intervient d'après Caton dans la prière pour l'ouverture d'une clairière dans un *lucus* et pour celle de la *lustratio agri*<sup>79</sup>. Elle rappelle de manière saisissante la séquence formulaire *futu fons pacer pace tua* qui constitue la clause finale de chaque moitié de prière à Gubbio.

---

78) Cf. annexe 5,36 ; 40 ; 42.

79) Respectivement annexes 5,27 et 5,28.

Mais que signifie-t-elle au juste, et pourquoi se présente-elle sous cette forme gémelle ? Les *bina uerba* répondent certes à un critère stylistique d'augmentation syllabique (2 syll. + 3 syll.), mais une motivation sémantique doit également exister. Comme dans le cas de L. *pacem ac ueniam* ou de U. *fons pacer*, il est probable en effet que les deux termes ne soient pas strictement redondants, mais se complètent mutuellement d'une manière ou d'une autre – à tout le moins qu'ils se soient complétés sémantiquement à l'époque de l'élaboration de formulaires peut-être démotivés depuis. Dans un article peu cité (car rédigé en grec dit *katharévousa*) Pierre Colaclidès propose à juste titre de voir dans *uolens* l'expression de la bonne intention de la divinité, et dans *propitius* celle de la réalisation de cette intention<sup>80</sup>. Il s'appuie pour cela sur la notion de mouvement contenue à la fois dans la racine de *peto* et dans le préverbe *pro*<sup>81</sup>. Or c'est bien ce à quoi avait conclu notre enquête étymologique également : qu'à l'origine au moins, *propitius* avait dénoté la qualité dynamique du dieu « qui s'élançait vers » l'orant. Il faudrait ainsi voir dans la paire *uolens propitius* la mise en scène d'une progression dans le rituel, allant de la volonté à l'action. Autrement dit : « l'avant et l'après de la manifestation de la bienveillance » (τὸ πρὸ καὶ τὸ μετὰ τὴν ἐκδήλωσιν τῆς εὐνοίας)<sup>82</sup>. Cette interprétation trouve par ailleurs un point d'appui dans celle que nous avons proposée de *pacem ac ueniam*<sup>83</sup>, où le premier terme désigne l'acte d'« approbation » du dieu et le second la « faveur » qui en résulte pour l'homme. Dans la langue finement élaborée des *sacra* latins, *propitius* réalise en quelque sorte *uolens*, de même que *uenia* réalise *pax*. Ces paires miment toutes une progression dans l'accomplissement et le succès du rituel.

80) COLACLIDES 1956 : 270. Nos remerciements vont à Maguelone Bastide pour la traduction de cet article.

81) Selon BENVENISTE 1966 [1949] (pp.139-142) *pro* s'oppose à *prae*, également traduisible par « devant » justement par la présence d'un mouvement.

82) COLACLIDES 1956 : 270.

83) Cf. §3.3.4.(c).

La paire formulaire *uolens propitius* nous place donc au cœur des riches constructions de la langue sacrée. Par sa spécificité et sa rareté, elle signale toujours au lecteur, même dans un texte narratif, la citation au discours indirect d'une prière, ou au moins l'allusion à une prière. C'est souvent le cas chez Tite-Live :

**5,36 = LIV. XXII,37,12 :**

*Aurum et a ciuitatibus quibusdam allatum, gratia rei accepta, non accepisse populum Romanum ; Victoriam omenque accipere sedemque ei se diuae dare dicare Capitolium, templum Iouis optimi maximi, in ea arce urbis Romanae sacratam uolentem propitiamque, firmam ac stabilem fore populo Romano.*

[Le sénat répondit] que l'or envoyé par d'autres cités, le peuple romain, bien que reconnaissant, ne l'avait pas accepté ; qu'en revanche il acceptait cette Victoire et le présage [qu'elle représentait] et donnait et dédiait pour siège à sa divinité, sur le Capitole, le temple de Jupiter Optimus Maximus ; que dans cette citadelle de la Ville romaine, elle serait sanctifiée, bienveillante et propice, ferme et inébranlable, en faveur du peuple romain.

Dans cet extrait, l'usage de certains termes signale au lecteur attentif que ce qui se présente comme un discours du sénat aux émissaires de Hiéron anticipe en même temps le rituel d'institution du culte de la nouvelle déesse, rituel dont Tite-Live emprunte le vocabulaire spécifique. La paire *uolentem propitiam* joue ainsi un rôle de marqueur textuel signalant un acte religieux ; la paire *dare dicare* (parfois attestée sous la forme *dare dedicare* ou *dare dicare dedicare*) également. Ces deux éléments formulaires sont d'ailleurs volontiers co-attestés par l'épigraphie, pour des dédicaces d'autel. Nous reproduisons ci-dessous, dans une transcription simplifiée faisant apparaître la syntaxe du texte, une partie de celle instituant le culte du *numen* d'Auguste dans la colonie Julia Paterna Narbo Martio (Narbonne) :

**6,5 = CIL XII,4333 (face latérale, l.6-12 et 23-34) :**

(...) <sup>(6)</sup> *Numen Caesaris Augusti Patris Patriae,*  
*quando tibi / <sup>(7)</sup> hodie hanc aram dabo dedicabo/que*  
*his legibus hisque regioni/bus dabo dedicabo/que quas hic /*  
<sup>(10)</sup> *hodie palam dixero : uti infimum / <sup>(11)</sup> solum huiusque*  
*arae titulorum/que est. (...)*  
*Hisce legi/bus hisque regionibus, sic uti / <sup>(25)</sup> dixi, hanc tibi aram,*  
*pro Imperatore / <sup>(26)</sup> Caesare Augusto, Patre Patriae, Pontifice*  
*Maxi/mo, tribunicia potestate XXXV, /*  
<sup>(28)</sup> *coniuge, liberis genteque eius /*  
<sup>(29)</sup> *senatu populoque Romano*  
*colonis / <sup>(30)</sup> incolisque coloniae Iuliae Paternae Narbonensis /*  
<sup>(31)</sup> *Martii, qui se numini eius in per/petuum colendo*  
*obligauerunt, /*  
<sup>(33)</sup> *doque dedicoque*  
*uti sies uolens / <sup>(34)</sup> propitius.*

Ô divinité de César Auguste, père de la patrie, lorsqu'aujourd'hui je te donnerai cet autel et que j'en ferai la dédicace, je te le donnerai et te le dédierai d'après ces règlements et cet emplacement que je vais annoncer aujourd'hui : à savoir le sol, au pied de cet autel et de ces inscriptions. (...)

Selon ces règlements et sur ces emplacements, comme je l'ai énoncé, cet autel, à toi, pour l'empereur César Auguste, père de la patrie, grand pontife, revêtu de la puissance tribunicienne pour la 35<sup>e</sup> fois, pour sa femme, ses enfants, sa famille, pour le sénat et le peuple romain, pour les colons et les habitants de la colonie Julia Paterna Narbo Martio, qui se sont engagés à vénérer éternellement sa divinité, je te le donne et te le dédie, pour que tu sois bienveillant et propice.<sup>84</sup>

C'est très précisément à ce type de formulaire religieux instituant un culte que Tite-Live fait allusion en plaçant les paires *uolens propitius* et *dare dicare* dans la bouche de ses sénateurs.

84) Traduction Desjardins, CAG 11-01 p.205. Voir également les dédicaces d'autel CIL III,1933, CIL X,\*90 et *InscrIt* IV,1,73, qui comportent toute une formule *do dico dedicoque uti sis uolens propitius*, ou approchant.

Les usages de cette formule – aussi bien chez Plaute, Varron ou Tite-Live que dans les dédicaces d'autels ou les prières des comptes rendus épigraphiques des jeux séculaires d'Auguste et de Septime Sévère<sup>85</sup> – frappent par leur homogénéité. Ils sont cependant relativement rares. Peut-être la formule n'a-t-elle été véritablement en usage que pendant un temps donné. Il n'est pas exclu qu'elle ait connu variations et renouvellements. À partir de Sénèque, on observe d'ailleurs des substitutions possibles (certes dans des contextes moins figés) :

- 5,106 = VAL.-MAX. I,6,13 : *propitio ac fauenti*
- 5,68 = 5,100 = SEN. *Ep.* 110,1 : *placatos ac fauentes*
- 5,61 = SEN. *Ben.* VII,31,4 : *placidii ac propitii*
- 6,7 = AE 1988,1048 : PROPITIVS ET PLACATVS

Le renouvellement de *uolens* par *fauens* est remarquable car on retrouve là un correspondant étymologique de U. *fons* < \**fau-ni-*. La valeur religieuse de la racine de *fauere* est donc bien un trait commun aux langues de l'Italie (cf. aussi *Marte fauente*, chez Tibulle et Ovide<sup>86</sup>), même si l'usage ne l'a pas largement retenu en latin. En revanche, les lexèmes apparentés à L. *placare* nous orientent vers une cinquième famille lexicale, qui, aux côtés de celles de *pax*, *uelle*, *fauere* et *propitius*, sert à l'expression de la bienveillance divine. Il convient donc maintenant d'étudier, dans nos corpus, le lien sémantique entre *propitius* d'une part et *placare*, *placidus*, *placatus* et *placabiliter* d'autre part.

---

85) Cf. annexe 6,9 et les parallèles cités à cet endroit. Une étude détaillée de la prière aux Moires sera donnée au chapitre 10.

86) TIB. I,10,30 ; OV. *Ep.* II,11.

### 9.1.3. *Propitius* et la famille de *placare*

L'inscription de *placare* et de *propitius* dans un même réseau sémantique<sup>87</sup> n'est pas inattendue : l'annexe 1 témoignait déjà de quelques occurrences de *placamen*, *placabilis*, *placidus* et *placare* au voisinage de *pax*<sup>88</sup>. Cette convergence peut cependant étonner, dans la mesure où la *placatio deorum* se présente typiquement comme une démarche d'« apaisement » vis-à-vis des divinités courroucées, soit une visée beaucoup plus spécifique que la « propitiation » en générale. Les formes rituelles privilégiées de la *placatio* sont le lectisterne, le sellisterne et la *supplicatio*<sup>89</sup>. Elle entretient donc un lien étroit avec le thème de la fureur divine<sup>90</sup>, et c'est à bon droit que l'on peut dire que la *placatio* est, avec l'*expiatio*, l'une des deux composantes du rituel de *procuratio prodigiorum* (annuler la souillure du prodige d'une part, et calmer la divinité qui l'envoie de l'autre)<sup>91</sup>. Ainsi donc, la prise en compte de la famille lexicale de *placare* semble contredire l'un des axes principaux de notre enquête : à savoir l'interprétation de *pax* et *propitius* comme des termes purement propitiatoires qui n'impliquent ni crise religieuse, ni faute humaine, ni fureur divine.

En réalité, le sens d'« apaisement » (d'une colère) est une spécialisation propre à *placatio*, *supplicatio* et *placamen* ; il n'est pas inhérent à toute la famille lexicale. Le verbe factitif *placare* lui-même doit être compris par rapport au verbe d'état *placere* dont il est dérivé : *placare* c'est « faire que se réalise l'état de *placere* »<sup>92</sup>. Or *placere* « plaire », c'est tout simplement « agréer, convenir » : une chose plait au dieu « lorsque rien en elle n'indispose la divinité ni n'éveille sa colère »<sup>93</sup>. C'est pourquoi *placare* ne dénote au départ

87) Annexe 5,22 ; 61 ; 68 ; 101 ; 119 ; 6,7.

88) Annexe 1,16 ; 23 ; 36 ; 39 ; 47.

89) Sur ces rituels, voir notamment FÉVRIER 2008a, FÉVRIER 2008b, ESTIENNE 2011.

90) LIV. VII,2,1 parle ainsi de *caelestis irae placamina* (annexe 1,16).

91) FÉVRIER 2008a : 165.

92) FUGIER 1963 : 352-353.

93) FUGIER 1963 : 352-353.



rien d'autre que l'action de mettre dans une bonne disposition, une disposition propre à l'adhésion. On le traduira volontiers par « se concilier » ou « rendre favorable ». Ainsi chez Cicéron :

**Cic. Nat. III,15 :**

*Tu autem etiam Deciorum deuotionibus placatos deos esse censes. Quae fuit eorum tanta iniquitas, ut placari populo Romano non possent nisi uiri tales occidissent !*

Or tu penses aussi que les *deuotiones* des Decii ont rendu les dieux favorables. Quelle injustice était alors la leur, s'ils ne pouvaient être favorables au peuple romain qu'au prix de la mort de tels hommes !

Quant à *placidus*, il ne signifie rien d'autre que « doux, calme, paisible » et n'implique jamais la rémission d'une colère. Ainsi, nos exemples de cooccurrences de *propitius* et de *placare* (ou *placidus*) ne signifient pas que « rendre propice » la divinité impliquerait d'abord de la « calmer » : seulement de « se la concilier ». Les deux termes semblent équivalents chez Plaute :

**5,22 = PL. Poen. 847-850 :**

*SY. Nunc domum haec ab aede Veneris refero uasa, ubi hostiis erus nequiuit propitiare Venerem suo festo die.*

*<MI.> Lepidam Venerem. <SY.> Nam meretrices nostrae primis hostiis Venerem placauere extemplo. MI. O lepidam Venerem denuo !*

SYNCÉRASTE : Je ramène ces vases à la maison, depuis le temple de Vénus où mon maître n'a pas pu, par des victimes, rendre Vénus propice le jour de sa fête.

MILPHION : Aimable Vénus !

SYNCÉRASTE : Et nos courtisanes, elles, se sont dès leurs premières victimes aussitôt concilié Vénus !

MILPHION : Ô Vénus deux fois aimable !

Une nouvelle fois ici, dans l'action du *Poenulus*, sacrifier à la déesse le jour de sa fête (*suo festo die*) est un rite normal, qui n'implique nullement que la déesse doive être « apaisée ». *Propitiare* et *placare*, utilisés à deux vers d'intervalle, dénotent tous deux l'acte de propitiation rituelle, et sont employés comme des synonymes. Dans le texte de Plaute, sans doute ne faut-il voir dans

l'usage de l'un puis de l'autre qu'un effet de *uariatio*. En revanche, quand les deux termes sont juxtaposés, on peut tenter de leur attribuer des nuances qui vont au-delà de la simple redondance. C'est le cas dans un *carmen* épigraphique célébrant Mercure, mis au jour en Cilicie :

**6,7 = AE 1988,1048 :**

<sup>(1)</sup> *Mercuri Sceptripotens, Argifonta, deorum angele, /*

<sup>(2)</sup> *abige lucustarum nubis de his locis, sacrosancta /* <sup>(3)</sup> *uirga tua !*

*Tuum enim simulacrum hoc in loco stat /*

<sup>(4)</sup> *ponendum ad prouentum frugum et ad salutar[e] /* <sup>(5)</sup> *remedium  
locorum et nationum harum. /*

<sup>(5)</sup> *sis propitius et placatus hominibus cun/ctis  
et des prouentus frugum omnium rerum.*

Mercure, puissant par ton sceptre, meurtrier d'Argus, héraut des dieux, éloigne de ces terres les nuées de sauterelles avec ta baguette sacrée, car ta statue se trouve ici pour donner des récoltes abondantes et un remède salubre à ces lieux et à ces peuples ; sois propice et conciliant envers tous les hommes et accorde-leur des produits de toute sorte !<sup>94</sup>

Que peuvent donc bien être les sens respectifs, différentiels, de ces parasyonymes (*propitius/placatus*) ainsi réunis ? Notons d'abord que *propitius* désigne une qualité active tandis que *placatus*, participe passé passif, dénote l'état résultant d'une action subie. Dans son travail sur l'expression latine du sacré, Huguette Fugier plaçait en outre *placare* et *propitiare* dans une « série » impliquant une progression : « les sentiments 'propices' de la divinité se présentent ainsi comme un résultat par rapport à l'acte de *placare* »<sup>95</sup>. Cette analyse d'une paire de parasyonymes en terme de progression rejoint celle précédemment avancée pour L. *pacem ac ueniam*, U. *fons pacer* et L. *uolens propitius*. Pour le dire autrement, *propitiare* exprime davantage la visée de l'acte religieux, et *placare* son moyen : l'homme « se concilie » la divinité

94) Traduction d'après AE 1988,1048. Nous avons seulement rendu *propitius et placatus* par « propice et conciliant » plutôt que par « propice et bienveillant », pour souligner la variante par rapport à *uolens propitius*.

95) FUGIER 1963 : 353.

(*placare*) dans le but que celle-ci soit en retour « encline » à lui apporter ses faveurs (*propitius*). Aulu-Gelle, à propos d'ailleurs des juges et non des dieux, dit qu'il faut les rendre propices (*conciliandos esse*, qu'il redouble par *conciliandos*) par le truchement d'une attitude plaisante (*placabiliter*, qu'il redouble par *leniter*)<sup>96</sup>. Il met ainsi bien en valeur cette distance entre les deux, qui est celle séparant la fin de ses moyens.

## 9.2. Propitius : qualité divine par excellence ?

### 9.2.1. Vue générale du corpus

Une deuxième manière d'interroger notre corpus consiste à identifier les entités susceptibles d'être qualifiées par l'adjectif *propitius* (ou d'être objet du verbe *propitiare*). La question ainsi posée en terme grammatical peut être autrement formulée du point de vue de l'histoire de la religion, et de la psychologie religieuse : la qualité dénotée par l'adjectif *propitius* à Rome était-elle comprise comme essentiellement divine ? Le tableau des pages suivantes entend apporter de premiers éléments de réponse en reprenant, de manière plus détaillée, le classement opéré en annexe 5.

Il révèle que sur 118 occurrences de *propitius* (et dans une moindre mesure de *propitiabilis* et *propitiare*) recensées dans notre corpus, 81 (soit les deux tiers environ) caractérisent explicitement des divinités. Ce seul résultat suffit, dans une certaine mesure au moins, à justifier la caractérisation comme « terme de la langue religieuse »<sup>97</sup>.

---

96) Annexe 5,101 = GELL. VI,3,19.

97) DELL. p.539 s.v. « *propitius* ».

## Les entités qualifiées de propices dans l'annexe 5

ENSEMBLES	SOUS-ENSEMBLES	TEXTES CONCERNÉS (avec renvoi à l'annexe 5)
Entités divines (= Annexe 5,1 - 81)	<p><b>dei</b> (appellatif au pluriel, désignant un groupe de dieux, voire l'ensemble du panthéon). → 37 occ.</p>	<p><b>Ensemble indéterminé (ou implicitement complet) de dieux</b> : 7 ; 8 ; 11 ; 12 ; 16 ; 17 ; 24 ; 31 ; 32 ; 35 ; 39 ; 41 ; 42 ; 44 ; 45 ; 46 ; 50 ; 53 ; 54 ; 61 ; 64 ; 65 ; 66 ; 67 ; 69 ; 70 ; 71 ; 72 ; 75 ; 79 ; 80 ; 81  <b>dei omnes (ensemble explicitement complet)</b> : 4 ; 33 ; 43 ; 68  <b>Ceres ac Proserpina ceteri superi infernique di</b> : 38</p>
	<p><b>une ou des divinités déterminées</b>, identifiées par leurs noms ou leurs attributions. → 37 occ.</p>	<p><b>Apollon</b> : 13 ; 14  <b>Cérès</b> : 55  <b>Cybèle</b> : 40  <b>Fortuna</b> : 56 ; 57 ; 58 ; 60 ; 63  <b>genius (divinité personnelle)</b> : 76 ; 78  + <b>deus meus (= genius)</b> : 1  <b>Janus</b> : 25  <b>Junon</b> : 15 ; 77  <b>Jupiter</b> : 2 ; 9 ; 26 ; 37 ; 51 ; 59 ; 62  + <b>caeli cultor (= Jupiter)</b> : 3  <b>Jupiter, Minerve et Victoria</b> : 52  <b>Mars</b> : 28  <b>Occupo (= Mercure)</b> : 74  <b>Robigus et Flora</b> : 49  <b>Romulus divinisé</b> : 29  <b>Tiberinus pater</b> : 30  <b>tutela huius loci (= Lare?)</b> : 73  <b>Vénus</b> : 10 ; 19 ; 20 ; 21 ; 22 ; 23  <b>Victoria</b> : 36</p>
	<p><b>deus/dea</b> (appellatif au singulier désignant une divinité indéterminée). → 7 occ.</p>	<p><b>deus (indéterminé)</b> : 18 ; 47 ; 48  <b>deus masculin (par opposition à dea)</b> : 6  <b>dea</b> : 5  <b>deus siue dea</b> : 27 ; 34</p>

Les entités qualifiées de propices dans l'annexe 5 (suite)

ENSEMBLES	SOUS-ENSEMBLES	TEXTES CONCERNÉS (avec renvoi à l'annexe 5)
Êtres humains (= Annexe 5,82 - 101)	Les « grands hommes » → 5 occ.	L'empereur : 96 ; 99 Jules César : 91 Marius : 95 Octave : 93
	Autres → 15 occ.	indéterminé : 82 ; 88 ; 89 ; 92 une femme (Adelphasie) : 84 ; 85 ; 86 les juges : 101 un membre de la famille ( <i>mater, pater, parentes</i> ) : 83 ; 87 ; 94 les Romains : 90 le sage : 97 ; 98 <i>sibi</i> : 100
Notions abstraites → 9 occ (= Annexe 5,102 - 110)		<i>animus</i> : 102 ; 110 <i>casus</i> : 108 <i>numen</i> : 106 ; 107 <i>patria</i> : 105 <i>pax</i> : 104 <i>salus</i> : 103 <i>uirtus</i> : 109
Choses ou parties du corps → 6 occ. (= Annexe 5,111 - 116)		les astres : 116 <i>ares</i> : 112 ; 113 ; 114 ; 115 <i>fores</i> : 111
Emploi autonymique → 2 occ. (= Annexe 5,117-118)		116 ; 117

Nous ne pouvons pas balayer d'un revers de main le reliquat conséquent d'usages à première vue profanes de *propitius* : près d'un tiers ! Le grammairien Nonius, fragment d'un auteur inconnu (probablement Lucilius<sup>98</sup>) à l'appui, nous dit même explicitement que le terme s'appliquait aux hommes :

**5,88-89 = NON. p.741 L. :**

*Propitios et homines placatos dici uetustas uoluit. <Lucilius lib ?> XXVII : In bonis porro est uiris, si irati seu cui propitii | sunt, ut diutius eadem una maneant in sententia.*

L'usage ancien voulait que les hommes bien disposés (*placatos*) soient aussi dits « propices ». Ainsi [chez Lucilius au livre] XXVII : « Il est dans la nature des hommes de bien, qu'ils soient hostiles (*irati*) ou propices (*propitii*) à quelqu'un, de rester plus longtemps dans une unique opinion. »

Vocabulaire d'usage courant spécialisé dans la langue religieuse comme semble le dire Nonius ? ou terme de la langue religieuse secondairement « étendu aux hommes et aux choses »<sup>99</sup> ? Il est difficile de savoir *a priori* ce qu'il en est. En réalité, a-t-il seulement jamais été d'usage courant de qualifier un être humain de *propitius* en latin ? Et lorsque c'est le cas, s'agit-il d'un usage neutre, non-marqué ? ou au contraire de l'utilisation intentionnelle d'un vocabulaire spécifique, à des fins de flatterie ou inversement d'ironie – une sorte de *code-switching* assumé entre langue courante et langue religieuse ? Il importe ici d'étudier plus en détail les 35 occurrences qui ne concernent pas des divinités afin de prendre la mesure de l'appartenance de *propitius* à la langue religieuse. Nous ramènerons ainsi la liste des emplois profanes de *propitius* à la portion congrue et, chemin faisant, nous continuerons de mettre en lumière le lien qui existe entre la notion de bienveillance divine et l'acte cultuel de la prière.

---

98) LINDSAY 1903, à la suite d'Alde Manuce (éditeur de Nonius au XVI<sup>e</sup> siècle) attribue le fragment à Lucilius. Cependant, CHARPIN (éditeur de Lucilius à la CUF) ne signale ce passage ni au livre XXVII (tome 2, 1979), ni dans les *dubia* (tome 3, 1991). WARMINGTON 1938 juge cette attribution seulement probable.

99) DELL p.539.

## 9.2.2. Les dieux propices : quelques remarques

### a/ Une qualification tantôt singulière et tantôt collective

La qualification d'un grand nombre de divinités par l'adjectif *propitius* n'appelle en soi pas de commentaire particulier : elle est attendue. Ce sont les cas autres qui demanderont des justifications dans les pages suivantes. Il vaut cependant la peine de noter que *propitius* se dit aussi souvent « des dieux » dans leur ensemble (*dii propitii*) que de tel ou tel dieu particulier mentionné dans un cadre précis. Cette différence entre le collectif et le singulier n'est pas sans rappeler celle constatée entre les occurrences de *pax deum* et de *pax tua* (*uel sim.*), les secondes ayant souvent été négligées par la recherche au profit des premières. C'est pourtant dans la requête de l'approbation singulière d'une divinité unique (*pax tua*) que l'on peut saisir la valeur authentique de *pax* pour la langue sacrée, c'est-à-dire son rôle dans le dispositif de la prière. Cela ne signifie pas que la notion de *pax deum* soit à écarte résolument : elle exprime bien une pensée religieuse, un certain rapport aux dieux, mais celui-ci est le fruit d'une élaboration secondaire et littéraire (chez Tite-Live notamment). De la même manière, les occurrences de *propitius* qualifiant « les dieux » dans leur ensemble (*dii propitii*) interviennent rarement dans des contextes rituels. Ce n'est donc pas parmi elles que l'on trouvera les illustrations de la portée technique du lexème pour la langue sacrée ; mais ce n'est pas pour autant qu'elles sont dénuées de valeur théologique<sup>100</sup>. L'idée des « dieux propices » – c'est-à-dire d'un panthéon indifférencié dont on espère la faveur – est suffisamment présente dans la mentalité romaine pour prendre une place

---

100) Nous proposons plus loin de distinguer une théologie objective (manifestée par le rituel) d'une théologie subjective (réinterprétation du rapport à la divinité en dehors du culte), cf. §9.3.1.(c&d) pp.496 sqq.

notable dans l'épigraphie. C'est le cas par exemple dans cette épitaphe romaine du I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C., présentée ici dans une transcription simplifiée<sup>101</sup> :

**6,3 = CIL VI,2210 :**

<sup>(1)</sup>*Diis propitiis ! /*

<sup>(2)</sup>*Claudia Tiberi filia Quinta /*

<sup>(3)</sup>*Caio Iulio Hymeto, aedituo /* <sup>(4)</sup>*Dianae Plancianae, /*

<sup>(5)</sup>*paedagogo suo και /* <sup>(6)</sup>*καθηγητη, item /* <sup>(7)</sup>*tutori a pupillatu, /*

<sup>(8)</sup>*ob redditam sibi /* <sup>(9)</sup>*ab eo fidelissime /* <sup>(10)</sup>*tutelam*

*et Caio Iulio /* <sup>(11)</sup>*Epitynchano fratri /* <sup>(12)</sup>*eius*

*et Iuliae Sporidi <filia ?> /* <sup>(13)</sup>*mammae suae*

*fecit*

<sup>(14)</sup>*libertis libertabusque posterisque eorum*

Dieux propices ! Claudia Quinta, fille de Tiberius, a fait faire ce monument pour Caius Julius Hymetius, gardien du temple de Diane *Planciana*, son pédagogue et précepteur, ainsi que son tuteur lorsqu'elle était mineure, en remerciement de lui avoir très fidèlement rendu sa tutelle, et pour Caius Julius Epitynchanus, frère de celui-ci, et pour Julia [fille de ?] Sporidus, leur mère, ainsi que pour leurs affranchis hommes et femmes et pour leurs descendants.

La première ligne est, sur le document d'origine, détaché visuellement, et inscrite avec de plus larges caractères ; c'est aussi le seul passage du texte où les longues sont notées par un *iota longa* (DIIS · PROPIT(i)IS), probable signe d'emphase graphique soulignant l'importance de la formule. Celle-ci remplace ici le plus classique *diis Manibus* de l'épigraphie funéraire. Le monument est ainsi confié aux dieux dans leur ensemble.

Notons que lorsque c'est au contraire une divinité singulière qui est dite « propice », il peut s'agir de n'importe laquelle d'entre elles, aucune ne semblant mériter plus qu'une autre ce qualificatif. À celles listées dans le tableau *supra*, le corpus épigraphique permet notamment d'ajouter les dieux Lares :

101) Pour le texte brut de cette inscription, voir en annexe (où elle est accompagnée de mention d'autres occurrences épigraphiques de *diis propitiis* : CIL VI,109 ; VI,30973a ; XII,4336, etc.).



**6,2 = CIL IV,844 :**  
LARES / PROPI/[ti]OS

Peinte sur un mur intérieur d'un bâtiment pompéien, cette inscription semble complète ; rien dans son contexte ne semble pouvoir en faciliter l'interprétation. L'accusatif en particulier étonne, et interdit d'y voir un souhait (« [que] les Lares [soient] propices ») ; probablement le graffiti est-il asyntaxique (l'accusatif n'étant alors que par défaut). On ne conclura d'une telle inscription rien d'autre que l'information suivante : les Lares, comme d'autres dieux, sont susceptibles d'être qualifiés de *propitii*, c'est-à-dire de « favorables », « bienveillants » envers les mortels. Ni plus ni moins que, par exemple, un dieu majeur comme Mars, parmi beaucoup d'autres<sup>102</sup> :

**6,1 = AE 2015,614 :**  
[---] / MAR/TI PRO/PITIO  
[...] à Mars propice.

Dans ce contexte qui est visiblement celui d'une offrande, d'une consécration ou d'un ex-voto « pour Mars » (au datif), le dieu se voit qualifié de « propice ». Cela ne signifie pas que *propitius* soit son épiclèse, comme cela a pu être écrit à tort<sup>103</sup> : une épiclèse (en générale toponymique ou – comme ce serait le cas ici – fonctionnelle<sup>104</sup>) concerne en principe une divinité particulière, en tant qu'elle est honorée dans un rituel précis ou dans un sanctuaire précis. Or *propitius* dénote une catégorie rituelle de première importance, présente dans de nombreuses prières adressées à toutes sortes de divinités : il ne saurait s'agir d'une épiclèse de Mars en particulier.

---

102) On rappellera ici que le corpus épigraphique n'a aucune prétention exhaustive, et se contente de sélectionner quelques inscriptions utiles à la démonstration.

103) *Pace AE 2015* (p.267) : « Première attestation de *propitius* comme épiclèse de Mars, déjà connue comme épithète dans les prières de Caton (...) ou dans les formules votives de l'ouest péninsulaire. (...) Dans la péninsule, elle vient compléter la liste des épiclèses connues pour Mars (*Ultor, Campester, Augustus, Pater, Gradius, Sagatus*). »

104) Cette typologie est celle proposée par LEBRETON 2018 : 10. Si *Propitius* était une épiclèse, étant donné que le terme renvoie à des usages et à des paroles rituelles, il entrerait alors dans la catégorie des épiclèses fonctionnelles « relatives au déroulement du culte », comme par exemple G. Ἐκατομβᾶιος pour Apollon.

Si *propitius* n'est pas une épiclèse, il a peut-être existé en revanche un théonyme *Propitia*, attesté peut-être sur une inscription de Crémone :

6,4 = *CIL XI,347* :

FORTVNAE RESPICIENTI  
ET DIANAE ET PROPITIAE  
DONVM D(e) P(ecunia) S(ua) DEDIT  
L(ucius) FRAGANIVS C(ai) F(ilius) MACER  
DECVRIO CREMONAE

À *Fortuna Respiciens*, Diane et *Propitia*, Lucius Fraganus Macer, fils de Caius, décurion de Crémone, a fait ce don sur ses fonds propres.

L'authenticité de cette inscription, qui figurait sur les pierres entourant un puits ou une citerne, n'est pas remise en cause. En revanche, sa lecture est incertaine : l'inscription, perdue, n'est connue que par des copies et ne peut être contrôlée. À la deuxième ligne, les éditeurs du *CIL XI* suggèrent une correction PROserPInAE, pour retrouver un théonyme connu. On pourrait aussi envisager qu'une conjonction excédentaire ait été copiée, et lire : *Fortunae Respicienti / et Dianae {et} propitiae*. En somme, le document est trop incertain pour fournir un argument de poids en faveur de l'existence d'un théonyme *Propitia*, que nous rejetons donc prudemment.

### **b/ *Numen propitium* : une qualification par association**

Si c'est en principe le dieu lui-même qui se voit, dans notre corpus, qualifié de « propice », cela peut aussi être le cas de certains de ses attributs, par association. C'est le cas pour *numen* qui désigne la « volonté » du dieu, sa « puissance », mais aussi sa « divinité » elle-même : ce par quoi elle est un dieu<sup>105</sup>. On a vu plus haut, sur la dédicace d'autel de Narbonne, que le *Numen Caesaris Augusti Patris Patriae* se voyait ainsi prié d'être « bienveillant et

---

105) Sur l'évolution des sens de *numen*, depuis l'expression d'une qualité du *deus* vers une quasi-synonymie avec *deus*, voir FENECHIU 2008 (notamment les conclusions pp.243-250).

propice » (*uolens propitius*)<sup>106</sup> : il est, de fait, une divinité. Le culte rendu au *numen* peut avoir été le moyen, dans le culte impérial balbutiant, de contourner le tabou d'une divinisation réelle<sup>107</sup>. Mais en dehors de ce cas particulier, il est normal que le *numen* des dieux soit qualifié comme un dieu lui-même. Aussi lit-on sur le compte-rendu épigraphique des frères Arvales daté de 87 ap. J-C. (ici cité dans une transcription simplifiée) :

**6,6 = CFA 55, col. I, l.1-9 :**

<sup>(1)</sup> *III* [*Nonas Ianuarias,*] / <sup>(2)</sup> *in Capitolio, in pr[onao Iouis Optimi Maxi]mi,*

*Caius Saluius Liberalis,* / <sup>(3)</sup> *frater Arual[is qui uice Cai Iuli Silani] magistri fungebatur,* / <sup>(4)</sup> *ad collegium [fr]atrum Arualium rettulit :*

« *Cum di immortales,* / <sup>(5)</sup> *propitiato numine suo,*  
*uota orbis terra[rum] qua[e pr]o salute / <sup>(6)</sup> Imperatoris Caesaris Diui Vespasiani fli Domitiani Augusti [Germani]ci, / <sup>(7)</sup> Pontificis Maximi, et Domitiae Augustae, c[o]niugis ei[us et Iulia]e / <sup>(8)</sup> Augustae, totique domui eorum, cupide suscepta e[rant exaudieru]nt, /*

<sup>(9)</sup> *conuenire collegio priora soluere et noua n[uncupare]. »*

Le troisième jour avant les nones de janvier, au Capitole, dans le pronaos [du temple] de Jupiter très bon et très grand, le frère arvale Caius Saluius Liberalis, qui officiait à la place du président Caius Iulius Silanus, a saisi le collège des frères arvales [de cette question] : « Attendu que les dieux immortels, dont la volonté a été rendue propice, ont exaucé les vœux que le monde entier avait prononcés avec empressement pour le salut de l'Empereur César Domitien Auguste Germanique, fils du divin Vespasien, grand pontife, de son épouse Domitia Auguste, de Julia Auguste et pour toute leur maison, il convient que le collège acquitte [les vœux] précédents et en prononce de nouveaux. »<sup>108</sup>

106) Sur la paire *uolens propitius*, cf. §9.1.2. pp.439 sqq.

107) BEARD, NORTH & PRICE 1998a : 206-207. Les auteurs concluent : « There must have been, in other words, all the difference (and yet almost none at all) between worshipping Augustus himself and worshipping his *numen* ».

108) Traduction de SCHEID 1998a : 150. La même formule *propitiato numine suo* est à restituer dans une lacune du compte-rendu de l'année 90 (CFA 58).

On peut se demander pourquoi ce ne sont pas les dieux eux-mêmes qui sont « rendus propices », mais leur *numen*. La motivation exacte de cette tournure nous échappe mais elle n'est pas isolée : on la retrouve deux fois sous la plume de Valère Maxime, à propos du *numen* de César<sup>109</sup> et de celui de Mars<sup>110</sup>.

Ce compte-rendu épigraphique est également intéressant dans la mesure où il fait une allusion implicite à une étape rituelle antérieure : le collègue a d'abord formulé des vœux, et la prière votive prononcée à ce moment<sup>111</sup> avait pour but de rendre les dieux propices à travers la promesse d'un sacrifice ; les dieux se sont en retour laissé fléchir (*propitiato numine suo*) et ils ont accompli (*exaudierunt*) ce qui était demandé. Ce déroulé reconstitué se présente sous la forme d'un chiasme : requêtes / propitiation / accomplissement de la propitiation / accomplissement des requêtes. La propitiation y fait office de pivot : l'action attendue (et obtenue) des dieux était de garantir le salut de l'empereur ; les rendre propices n'en était que le moyen. Ce qui frappe cependant dans les prières votives des Arvales, c'est qu'alors même qu'elles ont visiblement cette vertu propitiatoire, elles ne comprennent pas la formule *uolens propitius*<sup>112</sup>.

---

109) Annexe 5,106 = VAL.-MAX. I,6,13 : *propitio ac fauenti numine*. Cf. §9.2.3(d) pp.466 sqq.

110) Annexe 5,107 = VAL.-MAX. II,1,7.

111) Une prière votive est consignée à la suite de ce texte pour les vœux de l'année suivante (CFA 55 I,29-37) Une autre, légèrement différente, est inscrite notamment en CFA 62 a25-32. Elle est reproduite et traduite p.548 et présentée au §10.2.1.(d) pp.540 sqq. puis comparée à d'autres prières latines et ombriennes.

112) Cf. §10.2.4.(c) pp.570 sqq. où nous tenterons d'élucider cette absence.

### 9.2.3. Des mortels explicitement comparés à des dieux

#### a/ L'Adelphasie-Vénus de Plaute

Un exemple éloquent d'application encomiastique (et, à un second degré, comique) de *propitius* à un être humain se rencontre dans le *Poenulus* de Plaute, lorsque Agorastoclès s'éprend de la courtisane Adelphasie.

5,84 = PL. *Poen.* 275-278 :

*Di immortales omnipotentes, quid est apud uos pulchrius ?  
Quid habetis qui mage immortales uos credam esse quam ego siem,  
qui haec tanta oculis bona concipio ? Nam Venus non est Venus :  
hanc equidem Venerem uenerabor, me ut amet {at} pos<t>hac propitia.*

Dieux immortels, qu'y a-t-il de plus beau que cela chez vous ?  
Qu'avez-vous pour que je vous croie plus immortels que moi,  
qui contemple de mes yeux une si grande beauté ? Car Vénus  
n'est pas Vénus : c'est elle la Vénus que je vénérerai pour  
qu'ensuite elle m'aime [étant] propice »

Au dernier vers, *propitia* porte grammaticalement sur le sujet non-exprimé de *amet*, c'est-à-dire sur *haec Venus* : le déictique de proximité qui détermine le théonyme nous signale que le référent n'en est pas la déesse de l'amour, ainsi brusquement destituée (v.277 : *Venus non est Venus*), mais bien la jeune fille qui dorénavant la surpasse aux yeux d'Agorastoclès. L'emploi de *propitia* pour qualifier une mortelle reste donc ici un emploi éminemment religieux : il est un des ressorts de la comparaison flatteuse d'Agorastoclès et du parallèle entre Adelphasie et Vénus. Cet emploi religieux est cependant doublement détourné : il l'est, comme on l'a vu, par son application à une mortelle ; mais il l'est aussi et surtout par le sous-entendu érotique (*me ut amet propitia*) qui, contrastant avec la solennité de la langue religieuse, constitue ici l'essentiel du ressort comique.

La plaisanterie est d'ailleurs filée sur un long passage, puisque 60 vers plus loin Agorastoclès aborde Adelphasie avec une délicatesse confinant au harcèlement, et tente alors de la dissuader d'aller au temple pour rendre Vénus favorable (*Venerem propitiare*<sup>113</sup>), pour rester plutôt avec lui, car après tout, dit-il, Vénus est déjà bien assez propice (*propitia hercle est!*<sup>114</sup>). Là encore, le terme religieux se teinte de sous-entendus érotiques.

Encore 40 vers plus loin, c'est Milon, l'esclave d'Agorastoclès, qui est envoyé en émissaire auprès de la belle pour la « rendre propice », prolongeant ici l'assimilation entre Vénus et elle d'une part, et entre la bienveillance divine et la disponibilité amoureuse, voire sexuelle, d'autre part :

**5,85-86 = PL. Poen. 376-380 :**

*AD. Apscede hinc sis, sycophanta par ero. MI. At scin quomodo ?*

*Iam hercle ego faciam ploratillum, nisi te facio propitiam,*

*atque hic ne me uerberetillum faciat, nisi te propitio,*

*male formido : noui ego huius mores morosi malos.*

*Quam ob rem, amabo, mea uoluptas, sine te<d> exorariet.*

ADELPHASIE : Va-t'en donc d'ici, tu es aussi fourbe que ton maître !

MILPHION : Mais sais-tu comment ? Ah, par Hercule, c'est moi qui vais le faire pleurer un peu, si je ne te rends pas propice ; mais si je ne te rends pas propice, c'est lui qui me fera fouetter un peu, je le crains. Je connais, moi, ses mauvaises habitudes quand il est morose. Pour cette raison, ma douce, tu me feras plaisir en te laissant convaincre par mes prières !

Les vers 277-8 sont construits autour de plusieurs jeux stylistiques : l'effet de *uariatio* entre *propitiare* et *propitiam facere* ; l'emploi répété de *facere* tantôt avec un sens factitif (*faciam ploratillum* : je le ferai pleurer un peu), tantôt comme verbe support<sup>115</sup> (*ne me faciat uerberetillum* : qu'il ne me frappe un

---

113) PL. Poen. 332.

114) PL. Poen. 334.

115) On parle de « phrase à verbe support » lorsque ce n'est pas le verbe qui remplit la fonction prédicative mais, par exemple, son COD : le verbe lui-même peut alors porter une part complémentaire de l'information ou, comme c'est le cas ici, être complètement désémantisé.

peu), et tantôt comme verbe attributif (*te facio propitiam* : je te rends propice) ; l'usage de diminutifs en *-tillum* (la « petite larme » et le « petit coup de bâton », tous deux des hapax) ; le parallélisme des deux subordonnées hypothétiques négatives en *nisi* ; le chiasme syntaxique entre *faciam ploratillum* et *uerberetillum faciat* ; et pour finir le jeu d'assonances et d'allitérations entre *ploratillum* et *propitiam* (rappelons que les réalisations des phonèmes /l/ et /r/ sont très proches en latin). Tous ces jeux de construction ressortissent bien évidemment au génie littéraire de Plaute. Mais à un autre degré, certains sont aussi typiques du *carmen* latin, voire plus généralement de la langue poético-religieuse indo-européenne telle que mise en évidence par Calvert Watkins<sup>116</sup>. L'usage du chiasme pour introduire une dissymétrie (souvent conclusive) dans une série en fait partie : il est d'usage courant dans les prières ombriennes où l'on va par exemple trouver trois fois la séquence [*saluo . seritu* + COD] suivie d'une fois [COD + *salua . seritu*]<sup>117</sup>. Peut-être plus intéressant encore pour nous est le jeu de variation entre *propitio* et *propitiam facere* : c'est en effet un exemple d'une tournure très bien attestée dans les prières et la poésie indo-européenne, consistant à associer un verbe  $V_x$  d'une part et d'autre part un syntagme à verbe support [ $V_s + N_x$ ] de même sens<sup>118</sup>. Un des exemples les plus parlants de cette tournure se retrouve dans les prières de Caton : *lustrandi lustrique faciendi* (5,28 = CAT. Agr. 141).

C'est donc à la syntaxe particulière de la prière que fait appel Milphion pour fléchir Adelphasie. Au demeurant, il ne s'en cache pas, puisqu'il emploie au vers 380 le verbe *exorare* dénotant l'acte rituel de la prière<sup>119</sup>. Ici encore, donc, ce n'est qu'au travers d'une construction stylistique et dramaturgique

---

116) WATKINS 1995 (notamment pp.28-49, et tout au long des études de cas qui constituent le recueil).

117) Annexe 3,1-5 ; 7 ; 9.

118) WATKINS 1995 : 165-169

119) Cf. VERG. *Én.* III,370.

bien particulière qu'une mortelle en vient à recevoir le qualificatif de *propitia*. La visée est essentiellement comique, et repose, comme on l'a dit, sur la connotation sexuelle donnée ici à la bienveillance divine, un trait d'humour dont Plaute semble friand puisqu'on le trouve également dans le *Mercator*<sup>120</sup> et, ci-dessous, dans l'*Asinaria* :

**5,5-6 = PL. As. 781-783 :**

*Deam inuocet sibi quam lubebit propitiam,*

*Deum nullum : si magis religiosa fuerit,*

*Tibi dicat : tu pro illa ores ut sit propitius.*

Qu'elle invoque la déesse qu'elle voudra pour se la rendre propice, mais aucun dieu. Si ses scrupules réclament davantage, qu'elle vous le dise afin que vous priiez en son nom le dieu d'être propice.

Dans cet extrait, Diabole, l'amant jaloux, entend bien ne laisser aucun homme approcher de Philénie. Mais ne connaissant que trop bien les histoires d'Alcmène ou de Rhéa Silvia, il étend cette précaution au monde divin : elle ne priera aucun dieu masculin d'être propice (requête pourtant normale)... de peur que celui-ci ne le soit un peu trop ! Ce qu'il faut noter, dans de tels passages, c'est que si le rire naît de la désacralisation de *propitius*, c'est bien précisément parce que le terme est ressenti comme appartenant en principe au vocabulaire de la religion.

### **b/ Romulus *propitius* : la mise en scène d'une assomption mythologique**

Dans des textes plus sérieux, récit historique ou correspondance politique, ce sont parfois les grands hommes de l'histoire (ou de la pseudo-histoire) romaine qui se voient qualifiés de *propitius*. Mais là encore, l'emploi

---

120) Annexe 5,15 = 5,83 = PL. *Mer.* 955 : *tam propitiam reddam quam quom propitia est Iuno Ioui* ; « je la rendrai aussi bien disposée que lorsque Junon est bien disposée envers Jupiter ! ».



de ce mot n'est jamais neutre, et renvoie toujours à l'horizon épideictique de la comparaison avec la divinité, avec une double articulation : il peut s'agir tantôt d'un blâme (et donc d'un emploi ironique stigmatisant le politicien qui se croit l'égal d'un dieu) et tantôt d'un éloge reposant sur un comparant divin ; lorsqu'il s'agit d'un éloge, son ressort est soit circonstancié (une flatterie *ad hoc* en quelque sorte) et soit culturellement et institutionnellement acté, dans le cadre d'une apo théose.

L'apo théose mythologique par excellence – la seule en réalité admise par la religion romaine républicaine, avant que la pratique ne devienne un acte politique ratifié par le Sénat – c'est celle du fondateur Romulus « emporté au ciel par l'orage » (*sublimem raptum procella*) :

5,29 = Liv. I,16,3 :

*Deinde a paucis initio facto deum deo natum, regem parentemque urbis Romanae saluere uniuersi Romulum iubent ; pacem precibus exposcunt, uti uolens propitius suam semper sospitet progeniem.*

Ensuite, suivant l'exemple d'un petit nombre, tous décident de saluer Romulus, dieu, fils de dieu, roi et père de la Ville de Rome ; ils réclament son approbation par des prières, afin que toujours, bienveillant et propice, il protège sa descendance.

Le contexte est ici précisément celui de cette assomption : il n'est donc pas question de faire mine de débusquer finement ce qui en réalité saute aux yeux du lecteur, à savoir le caractère religieux de l'emploi de *propitius* appliqué à Romulus<sup>121</sup>. Ce qui fait fait l'intérêt de ce texte, c'est surtout qu'il est le seul contexte latin de co-occurrence de *uolens*, *propitius* et *pax*, là où *U. fons pacer pase tua* ponctue toutes les prières que nous connaissons à Gubbio. La paire asyndétique *uolens propitius* fait encore une fois office de marqueur textuel signalant la citation au discours indirect d'une prière<sup>122</sup>. La disposition même

---

121) Cet extrait est classé dans l'annexe 5 parmi les emplois « divins » de *propitius*.

122) Cf. §9.1.2. pp.439 sqq.

des mots employée par Tite-Live, en disjoignant *suam* et *progeniem*, donne à l'allitération sifflante (*suam semper sospitet*) la priorité sur la syntaxe normale de la prose historique : elle fait dès lors office de marqueur stylistique signalant le passage à un autre registre énonciatif, à savoir celui de la prière. Si Romulus peut être qualifié de *uolens propitius*, c'est bien sûr en tant qu'il est une divinité à qui l'on adresse des requêtes.

### **c/ César et Octave : *propitius* comme élément de dénonciation de l'orgueil des *imperatores***

Si nous quittons maintenant la légende pour l'histoire, d'autres textes sont plus ambigus et pourraient laisser penser à un usage non marqué religieusement de *propitius*. César et Octave, au moment des guerres civiles qui les opposent respectivement à Pompée et Antoine, n'ont pas fait l'objet d'une apothéose politiquement décrétée. Pourtant, certains textes contemporains des événements les qualifient de *propitius*. Nous les aborderons par ordre croissant de difficulté d'analyse, en commençant par cet extrait de la correspondance de Cicéron :

**5,91 = Cic. Att. VIII,16,2 = lettre CCCLVIII (CUF) :**

*Quibus optimatibus, di boni ! qui nunc quo modo occurrunt, quo modo autem se uenditant Caesari ! Municipia uero ad <eum ut d>eum, nec simulant, ut cum de illo aegroto uota faciebant. Sed plane quicquid mali hic Pisistratus non fecerit tam gratum erit quam si alium facere prohibuerit. Propitium sperant, illum iratum putant.*

Des gens de bien, grands dieux ! qui maintenant ainsi accourent et se vendent à César ! Les municipes le tiennent vraiment pour un dieu, et ne font pas semblant cette fois, comme lorsqu'ils faisaient des vœux pour la santé de [Pompée]. Et on sera vraiment aussi reconnaissant à ce Pisistrate de ne pas faire de mal que s'il empêchait un autre d'en faire. On l'espère propice, et on imagine l'autre hostile.

À l'époque où Cicéron écrit à Atticus, César n'est pas encore le *diuus Iulius* consacré par l'apothéose. Toute connotation religieuse est-elle donc à exclure du texte ? Évidemment pas. En réalité, si Cicéron, pompéien résolu à partir de juin 49, utilise les termes de *propitius* et *iratus* à propos du chef de file des *populares*, c'est avec une ironie teintée d'amertume, et dont le ressort est explicite dans le texte même : *municipa uero deum, nec simulant*. Ce qui est critiqué ici, c'est précisément l'adoration quasi-divine dont fait l'objet le général. Et c'est bien ce *topos* de la rhétorique politique des guerres civiles qui justifie l'usage, tout à fait polémique ici, de l'adjectif *propitius*.

Le fragment de la lettre (probablement apocryphe<sup>123</sup>) adressée par Brutus à Atticus en mai 43 et conservée dans la correspondance de Cicéron est d'approche plus difficile, car il ne comporte pas, cette fois, d'élément explicite de comparaison à une divinité :

**5,93 = Cic. adBr. I,17,5 = lettre DCCCCXXXVI (CUF):**

*Atqui eo tendit, id agit, ad eum exitum properat uir optimus ut sit illi Octavius propitius. Ego uero iam iis artibus nihil tribuo quibus Ciceronem scio instructissimum esse ; quid enim illi prosunt quae pro libertate patriae, de dignitate, quae de morte, exsilio, paupertate scripsit copiosissime ?*

Eh bien l'excellent [Cicéron] ne tend plus qu'à ça, il agit pour, il ne court qu'à ce seul but : qu'Octavien lui soit propice. Quant à moi, je ne fais plus aucun cas des talents dont je sais Cicéron excellemment instruit : à quoi lui servent en effet ses abondants écrits pour la liberté publique et sur la dignité, ou ceux sur la mort, l'exil, la pauvreté ?

Se peut-il que *propitius*, appliqué à Octave, signifie ici « bienveillant » en un sens courant et profane ? Le parallélisme frappant entre les deux textes donne envie de penser le contraire. Dans le premier (5,91), Cicéron se posait en républicain face l'ascension d'un seul homme : César, accusé de se prendre pour un dieu. Dans le second, les rôles se sont inversés mais l'idée reste la

---

123) BEAUJEU 1996 : 175-176.

même : c'est Brutus qui se pose en républicain face à l'adhésion de Cicéron au pouvoir grandissant d'Octave. Derrière l'usage du mot *propitius*, c'est donc en filigrane la même critique politique de l'*hybris* du général et de la monopolisation du pouvoir qui se profile. L'emploi d'un vocabulaire religieux à des fins ironiques vient ici déplacer, prolonger et renforcer la critique traditionnelle de l'*adfectatio regni*. C'est d'ailleurs précisément sur ce double registre de l'ambition royale et divine que vient jouer le pseudo-Brutus dans la violente lettre adressée à Cicéron en juillet 43 :

**Cic. adBr. I,16,1-2 :**

*Verba tua recognosce et aude negare seruiantis aduersus regem istas esse preces (...) Ego me dius fidius non existimo tam omnis deos auersos esse a salute populi Romani ut Octauis orandus sit pro salute cuiusquam ciuis (...)*

Rappelle-toi les paroles que tu lui as adressées et ose nier que ce sont les prières d'un individu asservi à un roi ! (...) Pour ma part, je ne crois pas tous les dieux à ce point hostiles au salut du peuple romain, qu'il faille prier Octave pour le salut d'un quelconque citoyen. (...)

L'arrière-plan idéologique de l'auteur des deux pamphlets anti-cicéroniens *adBr. I,16&17* est donc celui de la critique acerbe de l'ambition des *imperatores*, conçue à la fois comme tentation monarchique (*aduersus regem*) et comme divinisation abusive (*istas preces ; orandus sit*). Dans ce cadre conceptuel et polémique bien particulier, il nous semble indéniable que l'usage de *propitius* dans le texte 5,91 n'a rien de neutre et consiste bel et bien en un détournement volontaire de la langue religieuse, illustrant la critique de la trop grande déférence de Cicéron envers Octave. On sait au demeurant à quel point Octave sut peu de temps après se rendre « propice » au pauvre Cicéron.

## d/ Les ambiguïtés du culte impérial

Au-delà de ces contextes largement polémiques où l'emploi d'un vocabulaire religieux n'est que rhétorique, le culte impérial, dans toutes ses ambiguïtés, sera le prétexte à un déplacement du vocable *propitius* vers la personne des empereurs. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'attribution à Jules César, chez Valère Maxime, des qualificatifs de *propitius ac fauens* :

**5,106 = Val.-Max : I,6,13 :**

*Tuas aras tuaque sanctissima templa, diue Iuli, ueneratus oro ut propitio ac fauenti numine tantorum casus uirorum sub tui exempli praesidio ac tutela delitescere patiaris.*

Et toi, divin Jules, dont je vénère les autels et les temples très saints, je te prie d'accepter d'un vouloir propice et favorable que le cas de ces hommes puisse s'abriter sous la tutelle et la protection de ton exemple.

L'adjectif *propitius* porte grammaticalement sur *numen*<sup>124</sup>, mais par hypallage il qualifie César. C'est l'auteur Valère Maxime lui-même, qui, trois quarts de siècles après son assassinat et son apothéose, s'adresse ici au « divin Jules » dont il invoque l'exemple. Le vocabulaire et la syntaxe (*oro ut*) sont évidemment ceux d'une prière religieuse. Nous sommes donc, là encore, bien loin d'un contexte profane : c'est la divinisation, politiquement ratifiée, de l'*Imperator* défunt qui justifie l'usage du lexème *propitius*.

Lorsque c'est un empereur vivant qui reçoit ce qualificatif, en revanche, on peut se demander de quoi il en retourne. S'agit-il d'une évolution du culte impérial ? D'une flatterie isolée ? Ou tout simplement d'un usage profane du terme, dénotant la « bienveillance » d'un être même non divin ? Des nuances diachroniques et diatopiques entrent en ligne de compte. À Rome même et dans l'ouest de l'empire, dans un premier temps du moins, si le *genius Augusti*

---

124) À ce titre, l'exemple est classé dans l'annexe 5 avec les textes où *propitius* qualifie une notion abstraite.

fut bel et bien associé au culte des *Lares Compitales*<sup>125</sup>, il faut souligner qu'il s'agissait là d'une pratique cultuelle plutôt populaire, à mi-chemin entre religion publique et privée<sup>126</sup> ; l'empereur ne reçut en revanche de son vivant aucun culte personnel public l'établissant comme une divinité. Lorsqu'un empereur vivant se voit qualifié de *propitius*, on peut s'attendre à ce que cela soit un fait tardif et/ou extérieur à Rome, voire à l'Italie<sup>127</sup>. C'est effectivement le cas avec la formule *saluus ac propitius* attestée en Afrique proconsulaire, Maurétanie et Sardaigne aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles :

**6,13 = CIL VIII,27415 :**

SALVIS ET PROPITI(i)S DD(*ominis*) NN(*ostris*) CONSTANTINO  
MAXIMO [[ET LICINO]] AVG[[G]] / RES P(*ublica*) MVNICIPI(i)  
AG[*biensium* 3] / CALVE[---]

À nos maîtres bien-portants et propices, Constantin le Grand [[et Licinus]], Augustes, l'administration du municpe d'Agbium [...]<sup>128</sup>

En revanche, en Italie ou en Gaule au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, il est plus étonnant de voir l'empereur vivant qualifié de *propitius*, comme sur cette inscription pompéienne :

**6,14 : CIL IV,2083 :**

MYRTILE HABIAS PROPITIVM CAESARE(m)

Myrtille, que César te soit propice !

Cette formule *habeas propitium Caesarem* est attestée d'une part comme graffiti populaire en Italie<sup>129</sup>, et d'autre part comme souhait adressé au *Genius* de la colonie romaine de Lyon (*Lugdunum*) après son changement de nom sous

125) Ov. *F.* V,145-146.

126) FEST. p.284 L. ; GRADEL 2002 : 128-129.

127) BEARD, NORTH, PRICE 1998a : 349-350.

128) Le martelage du nom Licinus intervient après que celui-ci a été évincé par Constantin, qui rétablit ainsi l'unité de l'empire. Sur le formulaire épigraphique *salui ac propitii domini nostri*, voir également CIL VIII,1296, AE 1898,87 et SRD 1251.

129) CIL VI,632 et CIL IV,2380 ; avec dans les deux cas des graphies populaires omettant le <h> de *habeas*.

Claude<sup>130</sup>. Le premier cas de figure semble confirmer l'idée répandue selon laquelle le culte impérial, dans l'ouest de l'empire, s'est d'abord installé dans les couches populaires de la société, et avec l'hostilité des élites sénatoriales. Cela expliquerait que ce soit seulement dans ce type de graffiti et non dans l'épigraphie officielle que les premiers empereurs se voient qualifiés de « propice ». Concernant les formules adressées au Génie de *Lugdunum*, en revanche, sans doute faut-il y voir une certaine liberté prise par les élites locales pour flatter l'empereur Claude né dans leur cité<sup>131</sup>.

Des intérêts plus personnels, notamment d'ordre intellectuel ou politique, peuvent également interférer avec la manière de qualifier l'empereur vivant. Deux textes de Sénèque emploient *propitius* à propos, respectivement, d'Auguste et de Claude, sans que l'on puisse y voir de référence religieuse évidente, ni de détournement ironique du vocabulaire cultuel.

**5,96 = SEN. Ben. III,27,3 :**

*Cum dixisset se Caesar facere : « nemo » inquit « credet te mecum in gratiam redisse, nisi aliquid mihi donaueris », petitque non fastidiendam etiam a propitio summam et impetrauit.*

Comme César [= Auguste] promettait [de lui pardonner], [Rufus] dit : « Personne ne croira que je suis retourné dans tes grâces, à moins que tu ne m'accordes quelque chose », et il lui demande une somme qui aurait déjà été admirable si [Auguste] lui avait été propice. Il l'obtient.

**5,99 = SEN. Polyb. 3,5 :**

*Luget Polybius et aliquid propitio dolet Caesare. Hoc sine dubio, impotens fortuna, captasti, ut ostenderes neminem contra te ne a Caesare quidem posse defendi.*

Polybe s'afflige. Il souffre encore, même si César [= Claude] lui est propice. Sans doute, Fortune immodérée, tu as cherché à montrer que personne ne pouvait être défendu de toi, fût-ce par César !

---

130) CAG 69-02, p.818 ; CIL XIII,10013,17 ; AE 1888,23.

131) Sur ces initiatives locales dans le culte impérial, cf. BEARD, NORTH & PRICE 1998a : 352-353.

On peut à la rigueur s'appuyer, dans l'extrait de la *Consolation à Polybe*, sur le parallèle esquissé entre la déesse Fortuna et l'empereur pour y voir un ressort de l'emploi de *propitius*, mais l'argument est mince. Et nous ne trouvons rien de tel dans le premier texte. Inversement, concernant le traité *Des Bienfaits*, on peut arguer du fait qu'Auguste a effectivement été divinisé à sa mort, et que l'apothéose justifie l'emploi rétrospectif d'un vocable religieux par Sénèque lorsqu'il rapporte l'anecdote qui s'est produite du vivant de l'empereur. Mais là aussi, l'argument reste faible, et ne vaut pas pour la *Consolation à Polybe*, écrite du vivant de Claude. Alors comment comprendre l'emploi de *propitius* pour désigner les deux empereurs ? Tout d'abord, étant donné le caractère très particulier de la personne impériale et la vénération dont elle fait l'objet, même sans parler de véritable divinisation, on hésitera à parler d'un usage profane du mot : un décalage partiel du vocabulaire religieux du côté de la solennité et de la révérence réservée à la *maiestas* des Julio-Claudiens nous paraît plus crédible. Pour reprendre une distinction d'Ittai Gradel, il ne s'agit pas d'honneurs « rendered to a god » mais « as to a god »<sup>132</sup>.

Cependant, le regard particulier de Sénèque sur le culte impérial appelle des remarques plus spécifiques. Car l'ambiguïté de ces textes tient en réalité à celle de la position de l'auteur : Sénèque a-t-il jamais considéré les empereurs, vivants ou morts, comme des dieux ? La conception stoïcienne de la divinité comme quasi-abstraction logique ordonnant le monde tend à éloigner le philosophe d'une représentation anthropomorphique du divin, et *a fortiori* de la divinisation des hommes. Si un emploi honorifique de *propitius* à propos du *princeps* peut sembler dans l'air du temps, il surprend, voire il choque, de la part de l'auteur de l'*Apocoloquintose*. Si Sénèque ne reconnaissait même pas la divinité du défunt Claude, comment peut-il le qualifier de *propitius* de son

---

132) GRADEL 2002 : 330.



vivant ? Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que les deux œuvres dont il est ici question (la *Consolation à Polybe* et le traité *Des Bienfaits*), tout comme le *De Clementia* d'ailleurs, ne reflètent pas réellement les conceptions religieuses de leur auteur : elles manipulent une conception religieuse en vogue dans un but bien précis. Comme l'écrit Cécile Merckel, « ces œuvres doivent être étudiées en parallèle car elles présentent (...) une vision idéalisée de l'empereur, mais avec deux visées différentes »<sup>133</sup>. Dans la *Consolation*, « le but principal du philosophe est de se faire rappeler de son exil corse, par le biais de Polybe, dédicataire de la consolation mais surtout procureur *a libellis* de l'empereur »<sup>134</sup>. Sénèque n'adopte donc une attitude religieuse vis-à-vis de Claude qu'à des fins de flatterie, mais c'est quelque chose qu'il réproouve par ailleurs. Dans le *De Clementia*, comme dans notre extrait du *De Beneficiis*, la figure du Divin Auguste, auréolé de sa *clementia*, n'est pas du ressort de la religion mais de la stratégie politique : elle est « un idéal qui servira de garde-fou contre l'ivresse du pouvoir »<sup>135</sup>. Ce sont en définitive des objectifs spécifiques, l'un personnel et l'autre politique, qui poussent Sénèque à recourir à une rhétorique religieuse à propos des empereurs.

### e/ Le sage stoïcien

L'idéal politique qu'incarne Auguste dans le *De Beneficiis* rejoint néanmoins à un autre niveau les conceptions religieuses de Sénèque. L'empereur idéal est en effet pour lui un sage ; et le sage, en tant qu'il comprend le *logos* structurant le monde, participe en un sens à la divinité de celui-ci. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que le sage lui-même puisse être chez

---

133) MERCKEL 2012 : 175-176.

134) MERCKEL 2012 : 175-176.

135) MERCKEL 2012 : 175-176.

Sénèque qualifié de *propitius*, dans la mesure où il a un regard divin sur le monde.

5,97 = SEN. *Clem.* II,6,3 :

*Vultum quidem non deiciet nec animum ob crus alicuius aridum aut pannosam maciem et innixam baculo senectutem ; ceterum omnibus dignis proderit et deorum more calamitosos propitius respiciet.*

Sans doute sa figure ne se décomposera pas, et il ne perdra pas courage devant la jambe décharnée de quelqu'un, devant sa maigreur en haillons, devant sa vieillesse appuyée sur un bâton. Du reste il sera secourable envers tous ceux qui en sont dignes, et à la manière des dieux il portera sur les malheureux un regard propice.

5,98 = SEN. *Ir.* II,10,7 :

*Placidus itaque sapiens et aequus erroribus, non hostis sed corrector peccantium, hoc cotidie procedit animo : « multi mihi occurrent uino dediti, multi libidinosi, multi ingrati, multi auari, multi furiis ambitionis agitati. » Omnia ista tam propitius aspiciet quam aegros suos medicus.*

C'est pourquoi le sage, imperturbable, l'esprit égal devant les erreurs, corrige les faiblesses plus qu'il n'en est l'ennemi. Il avance chaque jour avec cette pensée : « Je vais voir beaucoup de gens qui s'abandonnent au vin, beaucoup de libidineux, beaucoup d'ingrats, beaucoup de cupides, beaucoup d'hommes agités par les fureurs de l'ambition ». Il posera sur tout cela un regard aussi propice que le médecin sur ses malades.

L'extrait du *De clementia* ne fait pas mystère de l'identification du sage à une force divine : le regard « propice » qu'il porte sur la souffrance et le malheur est un regard *more deorum* – « à la manière des dieux ». La bienveillance du sage n'est pas une qualité humaine (nécessairement contextuelle, donc hypothétique au sens kantien), mais quasi-divine au sens où elle est parfaite, absolue et inconditionnelle : catégorique. Cela suffit à légitimer l'emploi d'un vocabulaire religieux pour y faire référence.

L'extrait du *De Ira* est nettement moins explicite, mais le parallélisme entre les deux passages est frappant, à la fois sur le fond et la forme. Non seulement dans les deux cas il est question de qualifier l'attitude du sage vis-à-vis du monde qui l'entoure, avec ses folies, ses passions et ses souffrances, mais surtout cette attitude est décrite par des formules strictement parallèles : *calamitosos propitius respiciet* d'une part et *omnia ista propitius aspiciet* d'autre part. On est en droit de penser que ces deux passages renvoient à une même idée stoïcienne du sage comme un être si élevé dans sa manière de regarder le monde qu'il confine au divin, et que c'est dans ce cadre seulement que l'on peut comprendre l'emploi de *propitius*.

#### 9.2.4. Entités divines et divinisées

Une autre série d'occurrences de *propitius* requiert maintenant un examen approfondi : celles qui ne s'appliquent ni à des êtres humains ni à des dieux à proprement parler, mais à des choses voire à des concepts : *flumen* et *astra* (a) ; *fores* (b) ; *uirtus* et *salus* (c.) ; *casus*, *numen*, *animus* et *maiestas* (d). L'examen détaillé des passages montrera que ces entités sont en réalité, dans un contexte précis, présentées comme divines.

##### a/ Fleuves et astres : entre religion et philosophie

En une occasion particulière, alors qu'il décrit la geste héroïque d'Horatius Coclès au pont Sublicius, Tite-Live utilise l'adjectif *propitius* pour qualifier le cours (*flumen*) du Tibre.

**5,30 = LIV. II,10,11 :**

*Tum Cocles « Tiberine pater, inquit, te, sancte, precor, haec arma et hunc militem propitio flumine accipias ». Ita, sic armatus, in Tiberim desiluit multisque superincidentibus telis incolumis ad suos tranavit, rem ausus plus famae habituram ad posteros quam fidei.*

Alors Horatius Coclès dit : « Père sacré du Tibre, je t'implore de recevoir ces armes et ce soldat dans ton cours propice ! » Et tout armé qu'il était il se précipita dans le Tibre et le traversa à la nage pour rejoindre les siens, intact malgré la pluie de traits lancés sur lui, après avoir accompli un exploit qui recevrait chez la postérité plus de renommée que de foi.

Le contexte est encore une fois on ne peut plus religieux, puisque qu'il s'agit d'un texte de prière, signalé d'abord par la tournure typique [*te precor* + subj.] et par le théonyme au vocatif. Si *propitius* porte grammaticalement sur *flumen*, c'est en réalité, par hypallage, la qualité attendue du dieu *Tiberinus Pater*. Cette lecture va de soi. Ce qui, en revanche, est notable, c'est que non seulement *propitius* est bien un terme religieux<sup>136</sup>, mais surtout qu'à nouveau il fait office de marqueur textuel indiquant au lecteur qu'il est face à une citation, certes tronquée et retravaillée, d'un véritable formulaire de prière.

De même, ce n'est qu'en tant qu'ils sont pour les stoïciens des divinités philosophiques que Sénèque peut utiliser *propitius* pour qualifier les astres :

**5,116 = SEN. Ep. 88,14 :**

*Hoc scire quid proderit ? Vt sollicitus sim, cum Saturnus et Mars ex contrario stabunt aut cum Mercurius uespertinum faciet occasum uidente Saturno, potius quam hoc discam, ubicumque sunt ista, propitia esse nec posse mutari ?*

À quoi me servira cette connaissance? À me tourmenter lorsque Mars et Saturne se trouveront opposés, ou quand Mercure se couchera en présence de Saturne, plutôt que d'apprendre que ces astres, quelle que soit leur position, sont propices et immuables ?

---

136) Ce point nous a paru suffisamment évident pour ranger cet extrait, au sein de l'annexe 5, parmi les occurrences où *propitius* s'applique à une divinité.

Ce sont deux conceptions différentes de l'astronomie que Sénèque met ici en balance à travers la comparaison en *potius quam*. Et la pierre de touche de cette alternative, permettant d'affecter une valeur à chaque option, c'est la *tranquillitas animi* que l'une et l'autre sont en mesure d'apporter ou non. L'approche divinatoire des astres, celle par exemple des astrologues chaldéens dont Caton défendait la consultation à son intendant<sup>137</sup>, ne peut qu'être source d'intranquillité. À rebours, l'approche philosophique des corps célestes, qui y voit des êtres divins, donc nécessairement bons et permanents, permet l'ataraxie. Les stoïciens n'ont jamais fait mystère de cette conception divine des astres, explicitée par l'exposé de Balbus dans le dialogue cicéronien *Sur la nature des dieux*<sup>138</sup>. C'est donc en tant que disciple du Portique que Sénèque emploie un mot aussi profondément chargé de connotation religieuse à propos des planètes.

### **b/ La porte du *Curculio* de Plaute : objet d'adoration comique**

Si, dans l'inventaire des occurrences de *propitius* que nous avons dressé, un terme peut surprendre, c'est bien *fores* : « la porte ». C'est en effet le seul objet créé de la main de l'homme qui se voit ainsi qualifié. C'est de surcroît un objet trivial, dont on voit mal ce qu'il pourrait avoir de « bienveillant », fût-ce en un sens profane. En réalité, le passage est simple d'interprétation : Plaute y joue en effet sur le motif hellénistique (promis à un riche avenir chez les poètes augustéens<sup>139</sup>) du *paraklausithyron*, c'est-à-dire de la lamentation de l'amant devant la porte close.

---

137) CAT. Agr. 5 : *Haruspicem, augurem, hariolum, chaldaeum ne quem consuluisse uelit.*

138) CIC. Nat. II,39-44.

139) HOR. O. III,10 ; TIB. I,2 ; PROP. I,16 ; OV. Am. I,6.

**5,111 = PL. Curc. 88-90 :**

*PH. Agite bibite, festiuae fores,*

*Potate, fite mihi uolentes propitiae.*

*PA. Voltisne oliuas {aut} pulpamentum {aut} capparim ?*

PHÉDROME : Allons ! Bois, porte charmante! Enivre toi, deviens pour moi bienveillante et propice !

PALINURE : Veux-tu des olives, un ragoût, des câpres ?

Phédrome et son esclave Palinure, loin de s'en tenir aux pleurs devant la porte de Planésie, ont un plan : acheter à grand renfort de vin l'aide d'une vieille courtisane alcoolique qualifiée par les hapax *multibiba* (« qui boit beaucoup ») et *merobiba* (« qui boit du vin pur »). Mais encore faut-il l'attirer ; et pour ce faire, répandre du vin dont l'odeur agira d'elle-même. C'est donc au cours de cette libation parodique et intéressée que la porte se trouve de fait promue au rang de divinité. En bons Romains, Phédrome et Palinure redoublent l'acte religieux par des *uerba* qui empruntent au formulaire de la prière – en l'espèce la paire asyndétique *uolens propitius*, devenue une nouvelle fois le marqueur privilégié de ce changement de registre énonciatif. Le principal ressort comique est ici évidemment la discordance entre la solennité des paroles propitiatoires d'une part, et la trivialité de la situation, redoublée par la liste des amuse-gueules (*oliuas, pulpamentum, capparim*) censés agrémenter la libation d'autre part.

Quelques vers plus loin, Plaute file le trait d'humour, en jouant à nouveau de la désacralisation de *propitius*. C'est au tour de la vieille de faire des libations, à Vénus cette fois :

**5,10 = PL. Curc. 128-130 :**

*LE. Venus, de paulo paululum hic tibi dabo haud lubenter ;*

*Nam tibi amantes propitiantes uinum potantes dant omnes ;*

*mihi haud saepe eueniunt tales hereditates.*

LA VIEILLE : Vénus, du peu que voilà je te donnerai un petit peu, non pas de très bon cœur. Les amants, pour te rendre propice, te donnent tous du vin lorsqu'ils boivent ; mais moi, pareil héritage ne m'advient pas souvent.

Là encore, Plaute joue du parallèle et de la discordance entre la beuverie (*potantes*) et la libation propitiatoire faite par les amants (*amanteis propitianteis*). Il y ajoute sur un mode allusif l'horizon érotique de *propitius*, dont on l'a déjà largement vu jouer dans le *Poenulus*<sup>140</sup>. Le même raisonnement peut et doit être fait à cet égard : si le lexème que nous étudions n'avait pas une connotation si profondément solennelle et religieuse, son détournement répété dans les pièces de Plaute ne serait pas si comique aux yeux des romains.

### c/ Les abstractions personnifiées

Le polythéisme romain regorge de ce qu'il est coutume d'appeler des « abstractions divinisées »<sup>141</sup>. Celles-ci « à la différence des divinités fonctionnelles des *indigitamenta*, font partie de la vie religieuse de la cité, elles ont des temples, des statues, des images »<sup>142</sup>. Ainsi Concordia reçoit-elle un temple en 367, Salus en 302, Fors Fortuna en 293, Libertas en 238, Honos en 233, Mens en 215, Juventas en 207, Virtus en 205, *etc.*<sup>143</sup> Ces abstractions divinisées font ainsi donc l'objet d'un culte, incluant prières et sacrifices, ce qui explique qu'elles puissent être qualifiées de « propices », dans deux passages de notre corpus.

---

140) Cf. §9.2.3.(a) pp.458 *sqq.*

141) CLARK 2007 préfère l'expression « divine qualities », qui est aussi le titre de son ouvrage.

142) GUITTARD 2013 : 334-335. La liste de ces *indigamenta*, répertoriant les myriades de *dei certi* veillant à un aspect précis de la vie biologique, agricole ou sociale, a été largement moquée (donc transmise !) par les auteurs chrétiens (TERT. *Nat.* II,11 & 15 ; AUG. *Civ.* IV,9). La plupart de ces divinités ne semblent pas avoir d'existence dans le culte public (pas de fête dans le calendrier ; pas de temple ni d'autel).

143) Les datations retenues sont celles des dédicaces des temples (et non des vœux) ; nous les trouvons chez ZIOLKOWKI 1992 ainsi que chez GUITTARD 2013, où elles sont appuyées pour la plupart sur des sources littéraires (notamment Tite-Live).

**5,103 = PL. Men. 1-2 :**

*Salutem primum iam a principio propitiam  
mihi atque uobis, spectatores, nuntio.*

D'abord et déjà, pour commencer, une santé propice pour moi et pour vous, spectateurs : voilà ce que je vous annonce !<sup>144</sup>

**5,109 = SEN. Ir. II,6,1 :**

*Virtus, inquit, ut honestis rebus propitia est, ita turpibus irata  
esse debet.*

La vertu, dit-il, de même qu'elle est propice aux choses honnêtes, se doit d'être hostile aux choses honteuses.

Certes, aucun de ces deux passages ne comprend de référence religieuse explicite, et l'on pourrait arguer que *salus* et *uirtus* ne sont mentionnés ici qu'en tant que concepts abstraits et non en tant que divinités – et donc qu'à ce titre leur caractère « propice » ne renvoie nullement à la langue sacrée. Cependant, l'idée d'une distinction claire entre *salus*-concept et *Salus*-déesse procède davantage de notre relation moderne, littéraire, à l'allégorie, que du mode de pensée antique. Pour les Anciens, comme le fait remarquer Anna J. Clark, « we are indeed dealing with a spectrum and not two separable categories »<sup>145</sup> : il y a un réel continuum d'usage entre la notion et le dieu. Dès lors que ces abstractions sont instituées comme divinités – et c'est le cas pour *Salus* depuis près d'un siècle quand Plaute écrit les *Ménechmes*, et pour *Virtus* depuis 250 ans quand Sénèque rédige le *De Ira* – cette qualité particulière doit toujours être plus ou moins présente à l'esprit de ceux qui les mentionnent. En usant du lexème *propitius* pour les qualifier, Plaute et Sénèque les tirent sciemment, le long de ce continuum d'usage, en direction de leur statut divin.

---

144) À cet extrait de Plaute pourrait s'ajouter l'inscription pompéienne *CIL IV,8277 : OCTAVIA AVGVSTI [---]ABIAS [pr]OPIT[iam] SA(lutem)* ; mais la lecture n'en étant pas assurée, nous ne l'avons pas retenue dans le corpus de l'annexe 6, et nous contentons de la mentionner ici comme un parallèle probable.

145) CLARK 2007 : 21. En conséquence, et afin de ne pas avoir à trancher entre la majuscule et la minuscule initiale lorsqu'il s'agit de désigner ces « divines qualités », l'auteur emploie les petites capitales tout au long de son ouvrage (« SALUS », « PAX », etc.).



Ils ne cessent pas pour autant d’y voir des concepts intellectuels. Dans le cas de Sénèque, le fait de mettre en valeur la divinité de la *uirtus* est encore une manière philosophique de qualifier le sage (celui qui justement fait œuvre de vertu) comme un être agissant *deorum more*<sup>146</sup>.

#### **d/ Autres abstractions associées au divin**

D’autres notions abstraites se voient qualifiées de *propitius* sans pour autant être au nombre de ces « abstractions divinisées ». Mais il s’agit la plupart du temps de notions qui, d’une manière ou d’une autre, sont associées au divin. Cette association peut être inhérente au concept lui-même : c’est bien évidemment le cas pour le substantif *numen*, déjà évoqué<sup>147</sup>. De manière à peine plus indirecte, c’est le cas avec l’expression *maiestate propitia* attestée par l’épigraphie de Galatie :

**6,15 = CIL III,6808 :**

PROFITIA MAIESTATE DD(*ominorum*) NN(*ostrorum*) SE[*mper*  
*Augg(ustorum)* ---] / A FVNDAMENTO DIOGENES V(*ir*)  
P(*erfectissimus*) [---]

Par la majesté propice de nos maîtres toujours augustes [...] de la fondation, Diogène, perfectissime [...]

L’inscription est trop endommagée pour être comprise dans son intégralité, mais c’est la formule initiale qui nous intéresse ici. Celle-ci, « dans son originalité, peut faire allusion à une faveur impériale, peut-être pour les travaux de construction dont le bloc est le vestige. »<sup>148</sup> Cette faveur venue d’en haut est caractérisée comme divine, ce qui n’a rien d’étonnant étant donné le cadre spatio-temporel de cette inscription (postérieure à la division du pouvoir impérial sous Dioclétien, et provenant d’Asie mineure). On pourrait dire en

---

146) Annexe 5,97. Sur la nature divine du sage stoïcien, cf. §9.2.3.(e) pp.470 *sqq.*

147) Cf. §9.2.2.(b) pp.455 *sqq.*

148) *AE* 1999,1613 (p. 593).

quelque sorte que de même que *numen* est un élément constitutif du statut de divinité, *maiestas* est un élément constitutif du statut d'empereur. Or les empereurs étant (à cet endroit et à cette époque) divins, leur *maiestas* est légitimement qualifiée ici comme telle également.

Pour d'autres substantif abstraits, la qualification par *propitius* repose sur des éléments plus contextuels que dans le cas de *numen* ou *maiestas*. On pourrait dire alors qu'il s'agit d'une association accidentelle plus que substantielle. Ainsi chez Valère Maxime :

**5,108 = VAL.-MAX. III,8,ext2 :**

*Et iam sane blandum animum temeritati casus facit, ubi prauo consilio propitius aspirat quoque uehementius noceat, insperatus prodest.*

Et le hasard, lorsqu'il favorise, propice, un dessein mal conçu, dispose l'esprit à la témérité ; mais c'est pour nuire plus violemment qu'il sert de manière inattendue.

*Casus* n'est pas une abstraction divinisée à Rome ; il ne dénote pas non plus un aspect constitutif de la divinité ou de l'empereur. Cela ne signifie pas pour autant que sa qualification par l'adjectif *propitius* soit dénuée de connotation religieuse. Elle procède vraisemblablement par association à *Fortuna* qui non seulement est une divinité à part entière, mais se voit très fréquemment qualifiée de *propitia* par Valère Maxime<sup>149</sup>.

Il en va de même pour *animus* chez Sénèque. Là encore, le concept n'a pas fait l'objet d'une divinisation (comme *Virtus*, *Honos*, etc.) ; au surplus, désignant l'« esprit » humain, il n'est pas perçu *a priori* comme une composante de la divinité (contrairement à *numen*), et est sans lien avec le culte impérial (contrairement à *maiestas*). Mais par association, dans un certain contexte intellectuel et philosophique, l'*animus* peut cependant se voir qualifié de *propitius* chez Sénèque :

---

149) Annexe 5,56, 57, 58 & 60.

**5,110 = SEN. Tranq. 2,4 :**

*Ergo quaerimus quomodo animus semper aequali secundoque cursu eat propitiusque sibi sit et sua laetus aspiciat et hoc gaudium non interrumpat, sed placido statu maneat, nec adtollens se umquam nec deprimens. Id tranquillitas erit.*

Nous cherchons donc à découvrir comment l'âme, marchant toujours d'un pas égal et sûr, peut être propice à elle-même et contempler avec bonheur les biens qui lui sont propres, sans que sa joie ne s'interrompe, mais en se maintenant toujours dans un état paisible, sans jamais s'élever ni s'abaisser. Telle est, selon moi, la tranquillité.

L'association ne fonctionne pas ici par le truchement d'une divinité reconnue du culte publique (comme pour *casus* vis-à-vis de *Fortuna*) ; elle se fait au sein d'un système de références philosophiques beaucoup plus spécifique à l'auteur qui les manie, et à son école de pensée. L'emploi de l'adjectif *propitius* doit être compris à l'intersection de deux thématiques chères à Sénèque, l'une d'ordre ontologique, et l'autre d'ordre éthique. Tout d'abord, l'*animus* ici évoqué est en particulier celui du sage stoïcien, caractérisé par la constance de son tempérament. Or, comme on l'a déjà noté<sup>150</sup>, le sage stoïcien, en tant qu'il comprend et reflète le *logos* régissant le monde, participe de la divinité de celui-ci. Ce n'est donc pas sans raison que Sénèque recourt ici à trois lexèmes marqués comme religieux : *propitius*, *laetus* (terme augural caractérisant celui qui a reçu d'heureux présages) et, dans une certaine mesure, *placidus*<sup>151</sup>. C'est un choix conscient qui permet d'esquisser la consubstantialité ontologique de l'esprit (*animus*) du sage avec les formes de la divinité que sont la raison (*ratio*) et le monde (*mundus*) qu'elle organise<sup>152</sup>. Il découle de cette théologie un code

---

150) Cf. §9.2.3.(e) pp.470 *sqq.*

151) Sur l'intersection de la famille lexicale de *placare* avec les notions de *propitius* et de *pax*, cf. §9.1.3. pp.445 *sqq.*

152) Un exposé beaucoup plus détaillé de la théologie de Sénèque, mêlant termes techniques stoïciens et vocabulaire religieux, se trouve chez MERCKEL 2012 (notamment pp. 227-231 pour l'analogie entre l'esprit, la raison, le monde et le dieu stoïcien).

de conduite, une éthique : Sénèque file ici le thème de la « faveur envers soi-même » (*propitiusque sibi sit*), également exprimé dans une lettre à Lucilius :

**5,100 = 5,68 = SEN. Ep. 110,1 :**

*Ex Nomentano meo te saluto et iubeo habere mentem bonam, hoc est propitios deos omnis, quos habet placatos et fauentes, quisquis sibi se propitiauit.*

Je te salue de ma maison de Nomentanum, et te souhaite une bonne âme, c'est-à-dire que tous les dieux te soient propices : ils sont en effet bien disposés et favorables envers quiconque s'est rendu propice à lui-même.

On peut être tenté d'y lire comme une version stoïcienne du dicton « aide-toi et le ciel t'aidera » : sois propice envers toi-même, et les dieux le seront aussi – idée que l'on retrouve également dans un discours de Metellus cité par Aulu-Gelle<sup>153</sup>. Mais la pensée de Sénèque va plus loin. En effet, il n'y a pas de rapport chronologique ou causal entre les deux aspects, mais bien une identité stricte : la faveur des dieux c'est dans la philosophie de Sénèque la même chose que la faveur de soi-même envers soi-même, et c'est la même chose qu'avoir une *mens bona*. Le code de conduite stoïcien (égalité du tempérament devant les obstacles, etc.) s'énonce ainsi volontiers chez Sénèque en empruntant au vocabulaire religieux latin, toujours en mettant en équivalence l'humain et divin, par l'intermédiaire de la raison, qui leur est commune<sup>154</sup>.

En fin de compte, c'est chez Cicéron que l'on trouve la qualification la plus surprenante d'un substantif abstrait par *propitius* :

---

153) Annexe 5,81 = GELL. I,6,8 : *Is demum deos propitios esse aequum est, qui sibi aduersarii non sunt.* – « Il est juste que les dieux ne soient propices qu'envers ceux qui ne sont pas hostiles à eux-mêmes ».

154) De même en *Ben.* VII,31,5 (= annexe 5,61), Cicéron ne vante le caractère toujours propice des dieux que pour conclure : *imitemur illos*. Les termes de la religion traditionnelle ne sont employés que pour servir à l'énoncer d'une éthique à la portée du sage. Chez Sénèque encore (*Ep.* 95,50), l'imitation des dieux (c'est-à-dire la bonté !) est présentée comme le moyen de les rendre propices (*Vis deos propitiare ? Bonus esto. Satis illos coluit quisquis imitatus est*).

**5,105 = Cic. Att. II,9,3 :**

*Patria propitia sit !*

Que la patrie me soit propice !

Ici, aucun des arguments que nous avons fait valoir plus haut n'est valable. Tout au plus peut-on arguer d'une tendance bien marquée chez Cicéron à personnifier la Patrie. On lit par exemple dans le *Pro Milone* la tournure *pace tua, Patria, dixerim*<sup>155</sup>. Mais cette formule, par un effet de contamination entre deux emplois de *pax*, peut se dire aussi bien des dieux (*pace dixerim deum*<sup>156</sup>) que des mortels (par exemple : *pace, Catulle, tua*<sup>157</sup>) : elle ne prouve donc pas que Cicéron tient la patrie pour divine. Son exclamation *Patria propitia sit !* n'apparaît pas ancrée dans un contexte intellectuel bien identifié (comme le stoïcisme pour Sénèque) : c'est donc un emploi de *propitius* plus marqué, plus original, quoique conforme aux préoccupations républicaines de son auteur. Faut-il y voir la marque de divinisation de la patrie très exceptionnelle (et donc d'autant plus saisissante) ? ou l'un des rares cas d'usages de *propitius* sans connotation religieuse ? *Non liquet*.

### 9.2.5. Un reliquat d'occurrences profanes

#### a/ Dans la littérature

Il apparaît donc que, sur les 35 occurrences où *propitius* ne semble pas qualifier explicitement une divinité, la plupart n'ont en réalité rien de profane. Le référent qualifié par *propitius* y est en général conçu comme divin dans le référentiel culturel du texte : César et la plupart des empereurs défunts dès le début de l'Empire ; les empereurs vivants à partir du III<sup>e</sup> siècle de notre ère ;

---

155) Annexe 1,58 = Cic. *Mil.* 103.

156) Annexe 1,17 = Liv. X,7,12.

157) Annexe 1,64 = Prop. II,25, 4.

les abstractions divinisées par la religion publique ; les astres chez les stoïciens ; une porte dans un contexte de libation parodique chez Plaute, *etc.* Parfois le lien est plus ténu, et procède par association, mais demeure attesté culturellement : *casus* qualifié de *propitius* à l'image de *Fortuna* ; César et Octave par esprit de blâme pour leur reprocher leur ambition ; le sage stoïcien reflétant en lui-même le *logos* divin.

Si *propitius* apparaît ainsi clairement, dans environ 90 % de ses emplois littéraires, comme « un terme de la langue religieuse »<sup>158</sup>, nous ne pouvons cependant écarter l'existence d'un reliquat d'usages profanes. Il existe en effet un noyau irréductible d'une quinzaine d'occurrences<sup>159</sup> où ni le contexte immédiat ni l'environnement culturel ne suggèrent de connotation religieuse, fût-ce sur le mode de la flatterie ou au contraire de la dérision. Ce reliquat comprend des textes appartenant à des genres et à des époques variés, si bien qu'il est difficile, en première analyse, de circonscrire le phénomène à un état ou à un registre de langue particulier.

Le dictionnaire étymologique d'Alfred Ernout et Antoine Meillet parle d'un usage qui, « dans la langue commune, s'est étendu aux hommes et aux choses »<sup>160</sup> de manière secondaire. À l'inverse, le grammairien antique Nonius Marcellus affirme que l'emploi de *propitius* pour qualifier des « hommes bien disposés » (*uiros placatos*) est ancien<sup>161</sup> : c'est donc la spécialisation religieuse qui serait donc secondaire. De fait, plusieurs auteurs du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère attestent de cet usage profane de *propitius* :

**5,102 = ENN. *comédies* fr.1 (GOLDBERG & MANUWALD) :**  
*Hinc est animus propitiabilis.*

De là on peut rendre l'esprit propice.

158) DELL p.539 s.v. « *propitius* ».

159) Annexe 5,82-83 ; 87-90 ; 92 ; 94-95 ; 101-102 ; 105 ; 112-115.

160) DELL p.539.

161) Annexe 5,88 = NON. p.741 L : *Propitios et homines placatos dici uetustas uoluit.*

**5,82 = PACUV. *tragédies* fr. 370-371 (WARMINGTON) :**

*Nos illum interea praeficiendo propitiaturos facul remur.*

Nous pensons que, pendant ce temps, nous le rendrons facilement propice en lui confiant le commandement.<sup>162</sup>

**5,87 = TER. *Ad.* 28-31 :**

*Profecto hoc uere dicunt : si absis uspiam  
aut ibi si cesses, euenire ea satius est  
quae in te uxor dicit et quae in animo cogitat  
irata quam illa quae parentes propitii.*

On a bien raison de dire ceci : si vous vous absentez ou que vous tardez à revenir, il vaut mieux qu'il vous arrive ce qu'une épouse hostile vous reproche et ressasse à part elle, plutôt que ce que redoutent des parents propices.

**5,89 = LUCIL. (*dubium*)<sup>163</sup> :**

*In bonis porro est uiris, si irati seu cui propitii  
sunt, ut diutius eadem una maneant in sententia.*

Il est dans la nature des hommes de bien, qu'ils soient hostiles ou propices à quelqu'un, de rester plus longtemps dans une unique opinion.

Pour les deux premiers fragments (Ennius et Pacuvius), l'absence de contexte empêche d'écarter avec une certitude totale l'hypothèse d'une connotation religieuse. Mais au moins les deux dernières occurrences (Térence et, probablement, Lucilius) sont sans appel : il est possible, au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., de qualifier un être humain de *propitius*, par opposition à *iratus*. Ces fragments viennent à première vue à l'appui de l'analyse de Nonius Marcellus.

Pour autant, le phénomène ne se limite pas au latin archaïque : l'aisance avec laquelle Tite-Live (5,90), les deux Sénèque (5,94 ; 112 ; 114 ; 115), Valère Maxime (5,95), Quinte-Curce (5,113) ou Aulu-Gelle (5,101) font de même dissuade d'y voir seulement la seule conservation d'un archaïsme. C'est même

---

162) *Praeficiendo* (retenu par LINDSAY 1903 : 159) connaît des leçons concurrentes selon les manuscrits, notamment *proliciendo* « en le séduisant ». D'après VALSA 1955 (p.133), ce fragment de Pacuvius pourrait « appartenir au rôle d'Oïlée qui veut encourager Teucer en l'absence de Télamon ».

163) L'attribution à Lucilius est controversée. Cf. note 98.

un usage encore productif puisqu'il semble avoir donné naissance tardivement à l'expression figée *ares propitiae* pour désigner les « oreilles bien disposées (à écouter) », attestée chez trois auteurs différents<sup>164</sup>.

## b/ Dans l'épigraphie

L'épigraphie confirme également cet usage profane, très minoritaire, de *propitius*, y compris dans des contextes qui n'encouragent pas à y voir un archaïsme. Ainsi en Afrique du nord au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. :

**6,16 = AE 1966,531 :**

HONORATVS / ET SATVRNINA / BARIGBALI FILIOS / PROP/ITIO/S

Honoratus et Saturnina, enfants propices de Barigbalus.

La stèle ainsi inscrite représente deux individus portant les offrandes : probablement les dénommés Honoratus et Saturnina, mentionnés dans le texte. *Filios propitios* ne peut ici être compris que comme un nominatif pluriel, si déroutant soit-il. La forme héritée du nom. pl. en \*-ōs, conservée en sabellique, n'a jamais eu de reflet en latin (contrairement au féminin -ās attesté en latin archaïque avant réfection en -ai > -ae)<sup>165</sup>. On ne peut donc pas y voir un archaïsme : il s'agit d'une réfection par recharacterisation en -s du pluriel<sup>166</sup>. L'inscription se caractérise donc par un usage linguistique, sinon fautif, au moins extérieur aux normes grammaticales du latin classique. Celui qui a offert la stèle n'était sans doute pas locuteur natif du latin : peut-être s'agit-il du père, le dénommé *Barigbalus*, forme latinisée d'un anthroponyme punique Baricbal (parfois Baribal, Barical, Barigbal), bien attesté dans le volume VIII du *CIL*. Dans ce contexte, l'emploi de l'adjectif *propitius* pour qualifier des êtres humains ne saurait être considéré comme la conservation précieuse et

164) Sénèque le Rhéteur, Sénèque le Philosophe et Quinte-Curce (annexe 5,112-115).

165) MEISER 2006 [1998] : 134. SIHLER 1995 : 261 & 271.

166) Pour ce type de forme non-classique, voir par exemple le nom. pl. MAGISTRES (au lieu de *magistri*) sur l'inscription prénestine *CIL* I<sup>2</sup>, 1447. Cf. MEISER 2006 [1998] : 134.



informée d'un archaïsme lointain. Peut-être même s'agit-il d'une maladresse de lexique.

Une épitaphe romaine, sans doute à peu près contemporaine, semble fournir un autre exemple plus probant :

**6,18 = CIL VI,2254 :**

C(aius) TITIVS / C(ai) F(ilius) QVI(rina) / RVFVS / TITIA /  
ZOSARIV // HIC SITA EST / PROPITIAE PVPA / ET FAMVLA /  
BACCHI CYMBALIS(tria) / C(aius) TITIVS / PHILODESPOTVS /  
VIX(it) ANN(nos) XIIX

Caius Titius Rufus, fils de Caius, de la tribu Quirina, et Titia Zosariu<sup>167</sup>. Ci-gît la fillette et servante de [une femme?] *propitia*, joueuse de cymbale de Bacchus. Caius Titius Philodespotus a vécu dix-huit ans.

Ce document, quoique relatif à un milieu servile (*famula*) est plus à même de refléter une évolution réellement implantée dans la langue latine que ne l'était la stèle des enfants de Barigbal. Pour autant, il n'est pas sans ambiguïté : on ne sait en effet si *propitia* qualifie ici comme « bienveillante » la mère de la dénommée Titia, ou s'il s'agit ni plus ni moins que de son *cognomen* (non attesté par ailleurs). Les deux possibilités sont, du reste, égales en ce qui nous concerne : si l'on admet l'existence d'un surnom *Propitia*, cela implique vraisemblablement que la qualité dénotée par l'adjectif *propitius* ait pu être conçue comme une qualité humaine. Mais là encore, les ressorts de cet usage du lexème sont très flous, et l'inscription éclaire peu l'évolution du terme dans la langue latine.

Beaucoup plus utile à notre analyse est la tablette *Vindolanda* 628, écrite aux alentours de 100 ap. J.-C. par le décurion Masclus à son supérieur, Flavius Cerialis, préfet de la IX<sup>e</sup> cohorte batave, alors en charge du fort. Elle est citée ici dans une transcription simplifiée et allégée :

---

167) Des surnoms féminins grecs en -u sont attestés par l'épigraphie (cf. par exemple *Iconiu* en CIL VI, 11266). Aucune correction n'est donc requise.

**6,17 = Vindolanda 628 = AE 1996,959 :**

*Masclus Ceriali regi suo / salutem. <sup>vac</sup> / Cras quid uelis nos fecisse / rogo, domine. Prae/cipias utrum[n]e / cum uexsillo omnes / rediemus an alter/ni c[4]rum aequae // [---] / [---] / felicissimus [---] / et sis mihi propitius / <sup>vac</sup> / ceruesam commilitones / non habunt quam / rogo iubeas mitti. // F[l]auio Ceriali praefecto. / <sup>vac</sup> / A Masclo decurione.*

Masclus à son roi Cerialis, salut. Je te prie, maître, de donner des instructions concernant ce que tu veux que nous ayons fait demain : devons-nous rentrer tous avec l'étendard ou alternativement [...] également [...] très heureux [...] et que tu sois bienveillant envers moi. Mes camarades n'ont plus de bière : je prie de donner l'ordre d'en envoyer.

À Flavius Cerialis, préfet. De la part de Masclus, décurion.<sup>168</sup>

De manière plus saisissante encore que dans les deux inscriptions précédentes, le registre de langue est ici marqué comme familier. Le texte s'écarte en effet de la norme du latin classique à la fois sur le plan syntaxique (volet I, l.3 : *quid uelis nos fecisse*) et sur le plan morphologique (volet II, l.7 : *habunt*) ; il trahit aussi des usages sociolexicaux propres au monde militaire, comme le fait d'appeler son supérieur *rex* (volet I, l.1). Dans ce cadre, il est permis de penser que c'est particulièrement dans la langue parlée, plus ou moins familière, que *propitius* en vient à perdre toute connotation religieuse pour exprimer seulement le caractère « bienveillant », « favorable » d'un autre être humain. Celui qui se voit qualifié de *propitius*, en l'occurrence le préfet Flavius Cerialis, garde ici une position de supériorité analogue à celle du dieu que l'on prie. Dans ce type de contexte, est *propitius* celui qui est « bien disposé » envers un inférieur, spécifiquement<sup>169</sup>. La lacune du second volet de la tablette nous empêche de savoir en quoi spécifiquement consistait, contextuellement, cette « bonne disposition » attendue du préfet. L'existence d'un *vacat* après la

168) Traduction réalisée à partir de celle de AE 1996,959.

169) Cf. aussi annexe 5,90 (= Liv. XXVIII,34,9-10) où les Romains sont envisagés comme *propitios* ou *iratos* envers des ennemis vaincus.

formule *sis mihi propitius* suggère que ce qui suit (la demande de bière pour les *commilitones*) ne s'y rapporte pas. Peut-être la formule était-elle conclusive, invitant le supérieur à accueillir avec faveur le contenu de la missive – en somme, une sorte de « veuillez agréer ». Notons qu'une telle valeur récapitulative évoque, dans un cadre profane, le rôle spécifique de la formule *futu fons pacer pase tua* dans les prières ombriennes, requête sans contenu propre, sollicitant l'adhésion du dieu à tout ce qui a été annoncé précédemment.

### **c/ Hypothèse explicative**

L'usage de *propitius* pour désigner une qualité non-spécifiquement divine semble ainsi tantôt un archaïsme conservé par les plus anciens poètes, et tantôt une innovation tardive de la langue parlée. Il se peut en réalité que le phénomène ait été cyclique. Même si l'on suppose que *propitius* a connu une spécialisation religieuse extrêmement forte (peut-être vers les III<sup>e</sup>/II<sup>e</sup> siècles), il faut supposer immédiatement ensuite (I<sup>er</sup> av. / I<sup>er</sup> ap.) un renouvellement des usages littéraires menant à la création d'expressions comme *auris propitiae*, coïncidant avec un élargissement sémantique dans la langue populaire (sensible dans quelques inscriptions des I<sup>er</sup>/II<sup>e</sup> siècles). Autrement dit, le sens du mot se serait d'abord restreint à l'époque où s'élaboraient les formules de prières, et ce au point qu'il devienne difficile de l'employer sans connotation religieuse ; puis dans un second temps il se serait de nouveau élargi, à plusieurs reprises et dans différents registres de langue. C'est ainsi à différentes époques, et sans qu'il faille postuler une continuité d'usage, que *propitius* a pu désigner le caractère « bienveillant » d'un être humain.

On peut avancer une hypothèse concernant l'élargissement secondaire du sens de *propitius* en direction d'usages profanes. Sur l'irréductible noyau d'une quinzaine de contextes où le lexème ne semble pas avoir de connotation religieuse, près de la moitié (7 exactement<sup>170</sup>) jouent de l'opposition lexicale entre *propitius* et *iratus*. À l'échelle de notre corpus entier, celle-ci ne concerne pourtant qu'une occurrence sur six : l'antonymie avec *iratus* semble donc surreprésentée dans le reliquat de passages profanes. Or, il est possible que cette relation lexicale ait été un pivot de l'élargissement sémantique que nous étudions. Le lexème *iratus*, quoique volontiers employé pour parler des dieux, n'appartient pas à la langue codifiée des *sacra*. Il est souvent employé en contexte religieux mais pas en contexte rituel : c'est un terme plus neutre et plus polyvalent, qualifiant aussi bien des hommes que des divinités, dans toutes sortes de textes. Dès lors, puisqu'on opposait très naturellement *propitius* à *iratus* en parlant des dieux, il a pu sembler naturel d'étendre cette antonymie à tous les contextes. Un texte de Plaute illustre très bien ce glissement, pratiqué ici de façon consciente :

**5,15 = 5,83 = PL. Merc. 953-956 :**

*EV. Pacem componi uolo | meo patri cum matre : nam nunc est irata... CHA. I modo. | EV. ... propter istanc. CHA. I modo. EV. Ergo cura... CHA. Quin tu ergo i modo. | Tam propitiam reddam, quam quom propitia est Iuno Ioui !*

EUTYCHUS : Je veux établir la paix entre mon père et ma mère, car pour le moment, elle est irritée...

CHARINUS : Marche donc.

EUTYCHUS : ... à cause de celle-là.

CHARINUS : Marche donc.

EUTYCHUS : Tu auras donc soin...

CHARINUS : Allons, marche donc. Je la rendrai aussi bien disposée que lorsque Junon est bien disposée envers Jupiter !

---

170) Annexe 5,83 ; 87 ; 89 ; 90 ; 92 ; 94 ; 115.

On a déjà évoqué combien le dramaturge aimait surimposer à la solennité de la langue religieuse des allusions salaces<sup>171</sup> : là encore, on voit assez ce que pourrait être une femme redevenue aussi propice envers son mari « que Junon l'est parfois envers Jupiter ». Mais ce qu'il faut également noter ici, c'est qu'un des ressorts de ce déplacement sémantique, c'est l'opposition de *propitia* à *irata*. Le thème de la « colère » de la femme qui se sait bafouée est le premier introduit (v.954-955 : *nunc est irata (...) propter istanc*). L'emploi de *propitia*, que l'on attend pas pour une mortelle, est conditionné par *irata*, qui le précède. Le thème de la « faveur » (v.956 : *propitiam reddam*) intervient donc secondairement, par une sorte d'attraction sémantique ; et la comparaison divine en découle naturellement.

Cet extrait de Plaute est l'illustration littéraire et calculée d'un phénomène qui, par ailleurs, a pu se situer en deça de la conscience linguistique. L'antonymie, que nous avons qualifiée d'« antonymie stricte »<sup>172</sup>, entre *propitius* et *iratus* est si structurante pour les locuteurs du latin qu'elle a pu participer à créer des usages profanes de *propitius* par analogie, même après que le mot s'est spécialisé comme terme de la langue sacrale.

### 9.3. « Dieux propices » : une qualité avérée ou souhaitée ?

Une autre manière d'interroger nos corpus, après avoir cherché à quels lexèmes était associé *propitius* (9.1.) et quel type d'entité il pouvait qualifier (9.2.), consiste maintenant à identifier les modalités de cette qualification. Délaissant la douzaine de passages constituant le reliquat profane que nous avons tenté d'élucider<sup>173</sup>, l'étude se portera sur le reste du corpus (soit 90%) :

---

171) Cf. §9.2.3.(a) pp.458 *sqq.*

172) Pour la terminologie, cf. MOUSSY 1998 : 109-110. *Sur propitius/iratus*, cf. §9.1.1. pp.434 *sqq.*

173) Cf. §9.2.5(c) pp.488 *sqq.*

autrement dit, les passages où *propitius* ou bien qualifie des dieux, ou bien a une connotation religieuse via un déplacement encomiastique, ironique, comique ou philosophique. La qualité dénotée par *propitius* y est-elle le plus souvent énoncée sur le mode de la prédication (« les dieux sont bons ») ou de l'injonction (« les dieux soient bons ») ? La réponse à cette question est parfois rendue ambiguë par la tendance du latin à omettre la copule, et donc à taire la catégorie du mode, ce qui contraint alors à choisir l'une ou l'autre interprétation. Il s'agit pourtant d'un problème dont les implications psychologiques et anthropologiques sont conséquentes : cette « bienveillance », dont l'expression est si fortement connotée comme religieuse, est-elle perçue comme inhérente à la divinité ? seulement possible, voire arbitraire ? ou encore obtenue uniquement *via* le pouvoir performatif de la parole religieuse ? À travers cette question se déploie en fait la dialectique de la confiance humaine et de la faveur divine, déjà commentée à propos des rituels ombriens, et reprise ici dans le cadre de la pensée religieuse latine.

### 9.3.1. Typologie des passages

Avec cet angle d'attaque, un nouveau classement de notre corpus peut être proposé, formant le plan des pages suivantes :

- Groupe 1 (2 passages) : les occurrences où *propitius* dénote une qualité systématiquement absente chez les dieux. (§a)
- Groupe 2 (4 passages) : les occurrences où *propitius* dénote une qualité inhérente aux dieux. (§b)
- Groupe 3 (environ 30 passages) : les occurrences où *propitius* dénote une qualité possible des dieux, indépendamment des actions humaines. (§c)
- Groupe 4 (environ 30 passages) : les occurrences où *propitius* dénote une qualité résultant d'actions humaines. (§d)
- Groupe 5 (environ 30 passages) : les occurrences ambiguës. (§e)

Les nombres d'occurrences dans les groupes 3, 4 et 5 ne sont donnés que sous forme d'un ordre de grandeur, car le tri opéré est sujet à une large part d'interprétation personnelle des textes. La création du groupe 5, regroupant les passages dont nous admettons l'ambiguïté, vise justement à restreindre au maximum l'arbitraire du classement dans les groupes 3 et 4. Pour autant, une autre main aurait traité le corpus autrement. Mais même imparfaits, ces ordres de grandeurs suffisent à montrer un point essentiel : le rapport à la bienveillance divine s'exprime sous deux formes largement minoritaires (groupes 1 et 2) et deux formes majoritaires (groupes 3 et 4) – un écart quantitatif qui repose en réalité sur une notable différence qualitative qui sera mise en lumière dans les paragraphes correspondants. Il ne sera pas question de commenter ici la totalité du corpus : nous nous contenterons de citer, pour chaque groupe d'occurrences, quelques textes venant à l'appui du raisonnement.

### **a/ La négation épicurienne de la bienveillance divine**

La négation absolue du caractère « propice » de la divinité (groupe 1) est toujours un propos prêté aux épicuriens par Cicéron. Selon les philosophes du Jardin, les dieux, s'ils existent, sont insoucieux des destinées humaines et n'y n'interviennent pas. Ainsi lit-on dans la plaidoirie *Contre Pison* :

**5,44 = Cic. Pis. 59 :**

*Dices enim, ut es homo factus ad persuadendum, concinnus, perfectus, politus ex schola : « Quid est, Caesar, quod te supplicationes totiens iam decretae tot dierum tanto opere delectent ? In quibus homines errore ducuntur, quas di neglegunt : qui, ut noster diuinus ille dixit Epicurus, neque propitii cuiquam esse solent neque irati. »*

Tu lui diras, en homme rôdé à la persuasion, agréable, accompli et poli par les études : « Qu'est-ce qui te délecte à ce point, ô César, dans tant de prières publiques déjà décrétées pour tant de

jours ? Ces prières induisent les hommes en erreur et les dieux ne les écoutent pas, eux qui, comme l'a dit notre divin Épicure, ne sont d'ordinaire ni bien ni mal disposés envers quiconque. »

Il s'agit là d'un propos marginal dans notre corpus, et lié à des controverses philosophiques partiellement déconnectées de la religiosité réelle telle que le culte la manifeste. Car, comme le rappelle bien Cicéron dans l'introduction du *De natura deorum*, la pratique religieuse n'a de raison d'être que si et seulement si les dieux peuvent intervenir dans la vie des hommes :

**Cic. Nat. I,3 :**

*Si autem dei neque possunt nos iuuare nec uolunt nec omnino curant nec, quid agamus, animaduertunt nec est, quod ab is ad hominum uitam permanere possit, quid est, quod ullos deis immortalibus cultus, honores, preces adhibeamus?*

Mais si les dieux ne peuvent ni ne veulent nous aider, s'ils ne se soucient de rien et ne prêtent pas attention à nos actions, et s'il n'y a rien qui, venant d'eux, puisse exercer une influence sur la vie des hommes, alors pour quelle raison rendrions-nous aux dieux immortels quelque culte, honneur ou prière ?

C'est ici Cicéron qui s'exprime en son nom propre. Plus loin, dans le même traité, réfutant à son tour la théorie épicurienne, l'académicien Cotta développe cette idée et s'exclame : *quid enim dicam propitius sit ?*<sup>174</sup> – « à quoi bon lui demander d'être propice » si la divinité est insoucieuse des hommes ? C'est que, de fait, cet aspect de la philosophie du Jardin est la négation complète de la théologie implicite du culte romain. Pour nous qui travaillons à l'histoire de la religion plus qu'à celle de la philosophie, la réfutation cicéronienne garde toute sa valeur : prendre au sérieux le rituel implique de tenir à distance cette négation absolue du caractère « propice » de la divinité.

---

174) Annexe 5,47-48 = Cic. *Nat.* I,123-124. Sur ce passage, cf. §10.1.2.(a) pp.532 sqq.



## **b/ La reconnaissance stoïcienne d'une providence bienveillante**

Le deuxième groupe d'occurrences semble tout aussi marginal. Les quatre passages où *propitius* est sans ambiguïté énoncé comme un attribut essentiel de la divinité sont regroupés chez Sénèque, et forment en quelque sorte le contre-point stoïcien au groupe 1. Là où les dieux d'Épicure sont anthropomorphes mais insoucieux des hommes, ceux de Sénèque ressemblent davantage à une puissance abstraite, un *logos* immuable façonnant le monde, et cette puissance est présentée comme toujours propice – aussi sûrement que les dieux épicuriens ne le sont jamais.

Le philosophe stoïcien vante ainsi le sage qui porte sur les folies humaines un regard inconditionnellement « propice », comme l'est celui des dieux envers les mortels<sup>175</sup>, ou du médecin envers ses patients<sup>176</sup> ; il loue également la bonté immuable des astres qu'il oppose aux prédictions effrayantes des astrologues<sup>177</sup> ; il affirme pour finir dans le *De Beneficiis* que les dieux sont bons même pour ceux qui les négligent :

**5,61 = SEN. Ben. VII,31,4-5 :**

*Nihilo minus tamen more optimorum parentium, qui maledictis suorum infantium adrident, non cessant di beneficia congerere de beneficiorum auctore dubitantibus, sed aequali tenore bona sua per gentes populosque distribuunt ; unam potentiam, prodesse, sortiti spargunt opportunis imbribus terras, maria flatu mouent, siderum cursu notant tempora, hiemes aestatesque interuentu lenioris spiritus molliunt, errorem labentium animarum placidi ac propitii ferunt. (5) Imitemur illos.*

Et cependant comme d'excellents parents qui sourient aux méchancetés de leurs enfants, les dieux ne cessent pas d'accumuler les bienfaits envers ceux qui doutent de l'auteur de

---

175) Annexe 5,97 = SEN. *Clem.* II,4,3.

176) Annexe 5,98 = SEN. *Ir.* II,10,7.

177) Annexe 5,116 = SEN. *Ep.* 88,14. On a souligné au §9.2.4.(a) pp.472 *sqq.* que les astres étaient de nature divine pour Sénèque.

ces bienfaits ; au contraire ils distribuent uniformément leurs biens parmi les nations et les peuples. Leur unique pouvoir est d'être utile. Il leur échoit de répandre les pluies opportunes sur la terre, d'agiter la mer par le souffle des vents, d'indiquer le passage du temps par le cours des astres, d'adoucir l'été et l'hiver par l'arrivée d'une douce brise et, paisibles et propices, de supporter l'erreur des esprits qui s'égarent. Imitons-les !

Cette déclaration frappe par sa radicalité et entre en contradiction avec ce que l'on se représente en général de la religiosité romaine. On dit qu'il suffit d'un pas de travers de l'animal sacrificiel ou d'un mot écorché par l'officiant pour que le rituel échoue : comment imaginer alors que la bienveillance soit à ce point inconditionnelle ? En réalité, dans ce passage, Sénèque se situe dans un régime de discours qui n'est pas celui de la religion, mais celui de la philosophie. Les qualités mêmes qu'il prête à la divinité comme organisatrice du cosmos – car elle régit le cours des astres (*cursu siderum*) et la venue des vents (*interuentu lenioris spiritus*) – sont celles de la *providentia* stoïcienne. Et le propos, somme toute fort éloigné de la théologie implicite du culte traditionnel, sert ici surtout de support à une nouvelle définition du sage stoïcien, comme celui qui imite les dieux (*imitemur illos*, conclut Sénèque). La constance supposée des dieux est avant tout évoquée pour servir de modèle à la constance d'âme du philosophe.

Aussi bien le Jardin que le Portique avancent ainsi l'idée d'une invariabilité des dieux : respectivement l'indifférence totale ou la bienveillance inconditionnelle. Mais l'une comme l'autre de ces positions intellectuelles sont largement minoritaires dans notre corpus. Aussi est-ce dans les groupes d'occurrences 3 et 4 que nous devons chercher l'expression de la religiosité la plus courante des Romains : leur théologie implicite.

### c/ Le caprice divin : une théologie subjective ?

Le groupe 3 réunit toutes les occurrences où le caractère « propice » de la divinité est présenté comme possible mais pas assuré *a priori*, voire sujet au caprice et à l'arbitraire divin, aux coups du sort. C'est un groupe beaucoup plus ample (une trentaine de passages). Il est aussi très hétérogène, formé d'une constellation d'interrogations, d'exclamations, d'assertions et de suppositions qui ne se laisse pas réduire à un ou des types communs. Tantôt on se félicite d'avoir eu le secours inespéré de Neptune<sup>178</sup> et tantôt on s'afflige que les dieux nous soient plus favorables dans la guerre que dans la paix<sup>179</sup> ; tantôt on pérore sur le bonheur de « celui à qui les dieux sont propices » (*cui dei sunt propitii, uel sim.*<sup>180</sup>) ; tantôt encore on se demande philosophiquement si l'absence de matières précieuses dans les sous-sols de la Germanie est à attribuer à leur bonté ou à leur malignité<sup>181</sup>, et de même pour un individu qui serait privé de ses sens<sup>182</sup>... Tous ces contextes sont certes religieux (on y parle des dieux) mais ils ne sont pas rituels : aucune action cultuelle n'est menée en vue de la « bienveillance » divine, qui se voit ainsi renvoyée à une sorte d'arbitraire, voire de caprice. Cela n'est pas seulement un fait de langue courante : le discours philosophique lui-même (en dehors des radicalités épicurienne et stoïcienne mentionnées *supra*) véhicule parfois cette conception de la divinité. On parle alors « d'avoir les dieux propices » comme sous d'autres latitudes on dirait « avoir de la chance » ; et l'on ne s'étonnera pas dès lors que *propitius* apparaisse volontiers comme attribut de *casus*<sup>183</sup> et surtout de

---

178) Annexe 5,104 = PL. *Trin.* 837.

179) Annexe 5,31 = LIV. III,19,12.

180) Annexe 5,7 = PL. *Aul.* 810 ; 5,11 = *Curc.* 531 ; 5,12 = *Curc.* 556 ; 5,17 = *Pers.* 470.

181) Annexe 5,79 = TAC. *G.* 5,3.

182) Annexe 4,46 = CIC. *Cael.* 42.

183) Annexe 5,108 = VAL.-MAX. III,8,ext.2. Sur l'association de *casus* à *Fortuna*, cf. pp.478 sqq.

*Fortuna*<sup>184</sup>. Chez Valère Maxime en particulier, il est de manière récurrente fait mention d'une Fortune tantôt bienveillante (*propitia*) et tantôt instable (*uolubilis*) ou déchaînée (*saeuiens*), intervenant directement dans les destinées humaines.

Il est tentant d'imaginer que cette conception de la bonté divine, imprévisible et assimilable en dernière analyse aux coups du sort, relève d'un stade avancé de laïcisation de la société romaine : on ne croirait plus vraiment, en somme, à l'efficacité des rituels, et l'on se mettrait à assimiler l'action de la divinité à une sorte de hasard, tout comme les stoïciens l'assimilent à leur providence. Mais cette idée ne résiste pas à l'analyse historique. De tels passages sont en réalité aussi anciens que la littérature romaine elle-même, et la plus vieille occurrence de *propitius*, dans un fragment de Naevius conservé par Aelius Donatus, va elle-même dans ce sens :

**5,1 = NAEV. *comédies* fr.68 (WARMINGTON) :**  
 [--] *uisam ; deo meo propitio meus homo est.*

[...] vue ; cet homme m'appartient si mon dieu [m']est propice.<sup>185</sup>

Plaute, quelques décennies plus tard, fait lui aussi la part belle à ce genre d'expressions qui font de la bienveillance divine une simple possibilité<sup>186</sup>. Ainsi, par exemple, dans le *Miles Gloriosus* :

**5,16 = PL. *Mil.* 699-702 :**  
*PE. Haec atque +huius+ similia alia damna multa mulierum  
 me uxore prohibent, mihi quae huius similis sermones serat.  
 PA. Di tibi propitii sunt ; nam hercle si istam semel amiseris  
 libertatem, haud facile in eundem rursum restitues locum.*

184) Annexe 5,56 = VAL.-MAX. I,8,ext.3 ; 5,57 = VAL.-MAX. IV,8,2 ; 5,58 = VAL.-MAX. VII,1,praef. (BRISCOE) ; 5,60 = VAL.-MAX. VIII,1,abs.3 (BRISCOE) ; 5,63 = SEN. *Polyb.* 16,6.

185) Faute de contexte au fragment, la traduction n'est pas assurée. Peut-être l'ablatif absolu n'a-t-il pas un sens hypothétique mais causal (« grâce à la bienveillance de mon dieu, cet homme est bien ») : cela ne changerait rien à notre analyse.

186) Annexe 5,3-4 ; 9 ; 11-12 ; 15-18 ; 20.

PERIPLECOMENES : Ce sont ces exigences de femmes, et mille autres semblables à celles-là, qui m'ont détourné d'avoir une épouse car elle me tiendrait des propos de cette sorte.

PALESTRION : Les dieux te sont propices, par Hercule, car si tu renonçais une fois à cette liberté, tu ne reviendrais pas facilement à ton état premier !

Le présent de *sunt*, au v.701, n'est pas de vérité générale : les dieux ne sont pas toujours propices, ils le sont maintenant, et en particulier « à toi » (*tibi*). Le pronom personnel au datif participe à spécifier la singularité et la précarité de l'expérience de la bienveillance divine : si les dieux sont bons « pour toi », c'est qu'ils peuvent au même instant être hostiles à d'autres. Palestrion conclut leur bonté à l'issue de la réplique de son interlocuteur : ce n'est donc pas quelque chose qui va de soi. Dans cet exemple comme dans d'autres, une traduction par « tant mieux pour toi ! » ou « tu as de la chance ! » serait honnête. Que peut-on en conclure ? Le dramaturge a beau avoir été contemporain, à la fin de sa vie, du cercle des Scipions, lequel a pu être à Rome le vecteur d'une première vague de scepticisme philosophique<sup>187</sup>, on aurait tort de le taxer d'« anticléricalisme » comme l'ont parfois fait les modernes. Si Plaute rit certes parfois de la religion, ce rire est du ressort de la *licentia ludicra*, cette « liberté du jeu » que Florence Dupont définit comme « suspension symbolique de l'ordre hiérarchique »<sup>188</sup>, et qui n'est en rien de l'impiété. En réalité, il n'y a aucune raison de ne pas prendre au sérieux ce témoignage, abondant et ancien, d'un rapport aux dieux différents de celui manifesté par le rituel à proprement parler.

---

187) SCHEID 2001 [1985] souligne notamment comme la théologie philosophique stoïcienne, introduite à Rome au fil du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, a pu parfois sembler dangereuse pour le religion (p.131).

188) DUPONT 2017 [2011] : 17-32 (= chapitre 1 : un théâtre rituel).

Dès lors, on peut demander si de tels passages sont le reflet d'une pensée théologique sous-jacente, qui verrait les dieux comme des êtres foncièrement imprédictibles, ou si ce sont seulement des façons de parler – le fin mot des conceptions religieuses n'étant en définitive révélé que par les pratiques cultuelles elles-mêmes. La réponse ne saurait au fond être que théorique et méthodologique : dans une religion sans dogme, il convient de distinguer entre une théologie objective, que le rite manifeste en acte sous une forme institutionnalisée, et une théologie subjective, caractérisée par des possibilités infinies de « resémantisation »<sup>189</sup>, individuelle ou collective, érudite ou populaire. L'idée de dieux distribuant arbitrairement bonheurs et malheurs parmi les hommes n'est pas contraire à la pensée religieuse romaine : seulement, ce n'est pas elle que manifeste la théologie objective du culte. C'est pourquoi nous la qualifions de théologie subjective<sup>190</sup>. Comme la *superstitio* dont elle peuvent être à l'origine, ces réinterprétations subjectives de la nature de la divinité « ne sont pas des hérésies (...), ce ne sont pas des religions fausses »<sup>191</sup> : elles sont seulement extérieures au culte institué.

Cette théologie subjective place l'humain dans une position précaire, que la théologie objective du culte vient en quelque sorte désamorcer et compenser. Dans la comédie, cette précarité de nos destinées fait rire, et justifie tous les retournements. Transposée au contexte politique des guerres civiles, elle met l'accent sur le sentiment de tiraillement entre des forces aveugles : on en est ainsi réduit à « espérer que César est propice » (*propitium sperant*) dit Cicéron<sup>192</sup>, visiblement sans pouvoir rien y faire. Pour les philosophes enfin,

189) SCHEID 1998b : 130.

190) Avec un angle différent mais comparable, qui vise à expliquer non pas les représentations théologiques mais les pratiques extérieures au culte officiel (superstition, magie ...), SCHEID 2001 [1985] parle également à raison de « religiosité subjective » (pp.155 *sqq.*).

191) SCHEID 2001 [1985] : 162.

192) Annexe 5,91 = Cic. *Att.* VIII,16,1-2 = lettre CCCLVIII (CUF). Sur ce texte et l'emploi d'un vocabulaire divin à propos des *imperatores*, cf. §9.2.3.(c) pp.463 *sqq.*

lorsque cette incertitude est adoptée, elle est prétexte à méditation : elle fonde l'idée stoïcienne que bien des choses ne dépendent pas de nous (οὐκ ἐφ' ἡμῖν, dit Épictète<sup>193</sup>); elle renvoie en conséquence les hommes, puissants ou misérables, dos à dos :

**5,70 = SEN. Nat. II,59,4 :**

*Mors omnes aequae uocat ; iratis dis propitiisque moriendum est.*

La mort appelle également tous les hommes : que les dieux nous soient propices ou hostiles, il nous faut mourir.

On aperçoit avec quel aisance Sénèque navigue entre des lectures théologiques différentes selon l'enseignement philosophique qu'il entend donner : les dieux sont ainsi chez lui toujours bienveillants lorsqu'il s'agit d'offrir un modèle de constance au sage ; et parfois indifféremment bienveillants ou hostiles lorsqu'il entend souligner l'existence d'une nécessité plus puissante qu'eux.

#### **d/ Le caractère performatif des formules propitiatoires : une théologie objective ?**

Le groupe 4, semblable en volume au précédent, s'en distingue cependant par son homogénéité : presque tous les passages concernés ont un contexte rituel et mentionnent sacrifices et prières. Là où le groupe 3 mettait en lumière la variété des rapports subjectifs au divin, celui-ci témoigne d'une unité du culte. Il reflète une donnée massive (quoique non hégémonique) des religions de l'Italie antique : les dieux n'y sont pas perçus comme bons ou mauvais par essence, mais se manifestent effectivement comme bienveillants dans le culte dans la mesure où l'on accomplit précisément les actes et les paroles visant à les rendre tels. C'est ce que nous proposons d'appeler la théologie objective de la bienveillance divine.

---

193) ARR. *Epict.* 1.

D'un point de vue textuel, le groupe 4 est moins disparate. Il comprend d'abord les quinze occurrences du verbe *propitiare*<sup>194</sup>, qui le composent pour moitié. Dans la mesure où celui-ci dénote une action visant à rendre son objet « propice », il signale évidemment des contextes où la bienveillance n'est ni acquise ni imprévisible : elle est conditionnée, précisément par l'action dénotée. S'y ajoutent les occurrences de la locution *propitium facere* que Plaute emploie volontiers comme équivalent de *propitiare* : on lit ainsi indifféremment, dans le *Poenulus*, *nisi te facio propitiam* (v.377), suivi de *nisi te propitio* (v.378) ; puis *nec potui propitiam Venerem facere* (v.453-454) et *nequiuit propitiare Venerem* (v.848)<sup>195</sup>. La nature exacte des gestes ou paroles rituelles employées à la propitiation peut, dans certains contextes, être explicitée :

5,51 = CURT. IV,7,24 :

*Hunc, cum responsum petitur, nauigio aurato gestant sacerdotes multis argenteis pateris ab utroque nauigii latere pendentibus : sequuntur matronae uirginesque, patrio more inconditum quoddam carmen canentes, quo propitiari Iouem credunt, ut certum edat oraculum.*

[Ce joyau], lorsqu'on vient consulter le dieu, les prêtres le portent dans un navire doré, des deux côtés duquel pendent de nombreuses coupes d'argent. Ils sont suivis des matrones et des jeunes filles qui chantent un hymne grossier, hérité de leurs pères, par lequel elles croient rendre Jupiter propice, afin qu'il leur donne un oracle infaillible.

C'est ici l'hymne (*carmen canere* – on notera la *figura etymologica*) qui est supposé rendre Jupiter propice. Ailleurs on précise : une libation (*amantes propitiantes uinum dant*<sup>196</sup>), un sacrifice (*sex immolauit agnos*<sup>197</sup>), des prières

194) Annexe 5,10 ; 19 ; 22 ; 51-52 ; 55 ; 62 ; 67 ; 69 ; 77-78 ; 82 ; 86 ; 100 ; 107.

195) Annexe 5,21-22 et 85-86. On notera la variante *propitiam reddam* en annexe 5,83 = PL. Merc. 956.

196) Annexe 5,10 = PL. *Curc.* 124.

197) Annexe 5,21 = PL. *Poen.* 451.



(*praeibat preces regi Iouem Mineruamque Victoriam propitianti*<sup>198</sup>), etc. Mais parfois les modalités de la propitiation sont passées sous silence :

**5,55 = VAL.-MAX. I,1c :**

*Cuius cum in urbe pulcherrimum templum haberent, Gracchano tumultu moniti Sibyllinis libris ut uetustissimam Cererem placarent, Hennam, quoniam sacra eius inde orta credebant, XVuiros ad eam propitiandam miserunt.*

Et bien qu'ils aient eu pour elle [= Cérès] à Rome un temple magnifique, cependant, au cours des troubles provoqués par les Gracques, suivant les conseils des livres Sibyllins, pour apaiser l'antique Cérès, ils envoyèrent les quindécemvirs à Henna pour la rendre propice, puisque c'était de là qu'on croyait son culte originaire.

Une fois parvenus à Henna, les quindécemvirs ont probablement accompli les rituels appropriés, *a minima* des sacrifices à Cérès, mais Valère Maxime ne les mentionne pas. Sans doute était-il évident, pour les locuteurs du latin, que *propitiare* signifiait non seulement « rendre propice », mais surtout « accomplir les rites nécessaires à rendre propice » – car du point de vue de cette théologie objective, c'est avant tout dans la réalité du geste et la parole rituelle que se déploie l'idée même de bienveillance divine. Le phénomène n'est d'ailleurs pas seulement de l'ordre de l'ellipse littéraire. Une rédaction technique comme celle des protocoles des Frères Arvales fait de même, par exemple pour l'année 87 ap. J.-C. :

**6,6 = CFA 55, I,4-9 :**

*Cum di immortales, / propitiato numine suo, uota (...) [exaudieru]nt, / conuenire collegio priora soluere et noua n[uncupare].*

Attendu que les dieux immortels, dont la volonté a été rendue propice, ont exaucé les vœux (...) il convient que le collège acquitte les précédents et en prononce de nouveaux.<sup>199</sup>

---

198) Annexe 5,52 = CURT. IV,13,15.

199) Traduction d'après SCHEID 1998a : 150.

Il n'est pas précisé ici explicitement quelles opérations ont conditionné la propitiation du *numen* divin. Cela pour les lecteurs, devait être transparent. Moyennant un effort de reconstruction, nous le comprenons aussi : c'est la prière votive (avec la promesse d'un sacrifice) qui a « rendu les dieux propices » – d'où la nécessité désormais de s'acquitter (*soluere*) du vœu. Cette prière votive a été prononcée l'année précédent (86 ap. J.-C.) : elle figure en fait au *CFA* 54, l.5,11-13. La réussite de la procédure débouche sur la formulation de nouveaux vœux (*noua nuncupare*), et donc une nouvelle prière votive citée cette fois au *CFA* 55 I,29-37<sup>200</sup>. Cette succession d'étapes nous apprend que la prière votive, qui ne semble pas avoir accompagné de sacrifice, a bien une effectivité : elle est capable de *propitiare*. Elle est donc bien une prière à part entière (de même que les prières pré-sacrificielles de Gubbio)<sup>201</sup>.

Outre ceux contenant le verbe *propitiare* (et la locution équivalente *propitium facere*), le groupe 4 se compose largement de textes citant des prières (au style direct ou indirect), évoquant des prières, ou empruntant des stylèmes propres à la prière. Quatre structures langagières sont à relever, qui toutes sont également attestées par l'épigraphie. Deux d'entre elles interviennent dans des contextes directement rituels. La première, la plus solennelle, comporte un verbe principal désignant l'action effectuée (en général la prière elle-même, autoréférentielle) suivi d'une subordonnée de but énonçant la visée propitiatoire, parfois au moyen d'une paire formulaire ; c'est le type *te precor ut sis (uolens) propitius* (éventuellement transposé grammaticalement à une autre situation discursive) :

---

200) Une prière votive légèrement différente se trouve citée au *CFA* 62 a25-32. Elle est reproduite et traduite p.548 et présentée au §10.2.1.(d) pp.540 sqq.

201) Annexe 3,6 et 3,11. Cf. §6.1.1.(d).

- 5,2 = **PL. Amp. 931-932** : *te, summe Iupiter, | quaeso Amphitruoni ut semper iratus sies*<sup>202</sup>.
- 5,6 = **PL. As. 783** : *tu pro illa ores ut sit propitius.*
- 5,23 = **PL. Poen. 1134** : *oratum ierunt deam, ut sibi esset propitia.*
- 5,25 = **CAT. Agr. 134** : *Iane pater, te (...) bonas preces precor uti sies uolens propitius mihi liberisque meis, domo familiaeque meae.*
- 5,26 = **CAT. Agr. 134** : *Iupiter, te (...) bonas preces precor uti sies uolens propitius mihi liberisque meis, domo familiaeque meae.*
- 5,27 = **CAT. Agr. 139** : *te (...) bonas preces precor uti sies uolens propitius mihi, domo familiaeque meae liberisque meis.*
- 5,28 = **CAT. Agr. 141** : *Mars pater, te precor quaesoque uti sies uolens propitius mihi, domo familiaeque nostrae.*
- 6,5 = **CIL XII,4333, face latérale, l.34-35** : DOQVE · DEDICOQVE · VTI · SIES · VOLENS / PROPITIVS<sup>203</sup>.
- 6,9 = **CIL VI,32323, l.92-97** : MOERAE · (...) [uos quaeso precorque (...) uti sitis] V[olente]S · P[ro]p[iti]ae p[opulo] R[omano] QUIRITIBUS · XV · VIR(or)UM · COLLEGI[o mihi domo familiae]<sup>204</sup>.

La seconde structure se distingue de la première par le passage au mode impératif II ; c'est le type *esto uolens propitius* :

- 5,111 = **PL. Curc. 88-89** : *festivae fores, | potate, fite mihi uolentes propitiae.*
- 6,9 = **CIL VI,32323, l.99** : ESTOTE FITOTE V[olente]S PROPITIAE · P[opulo] · R[omano] · QUIRITIBUS · XV · VIR(or)VM · COLLEGIO · MIHI · DOMO · FAMILIAE.

---

202) Il s'agit là d'une prière inversée, où *iratus* est substitué à *propitius*, lequel intervient dans la suite immédiate de ce passage. Cf. §9.3.2.(b) pp.516 sqq.

203) Voir également, avec un formulaire comparable, *CIL III,1933*, *CIL X,\*90*, et *InscrIt IV,1,73*.

204) Les lacunes sont conséquentes mais le caractère répétitif du texte permet des restitutions aisées. Aussi peut-on affirmer que « le texte du protocole augustéen est presque entièrement conservé, car les lacunes sont inégalement réparties entre les descriptions des différents sacrifices » (SCHEID 2005 : 306). Voir également, avec un formulaire comparable, les prières du protocole sévérien *CIL VI, 32328* et *32329*.

On note que les deux formules (celle au subjonctif et celle à l'impératif II) se succèdent dans la prière des jeux séculaires (6,9) : le changement de mode traduit alors un changement de nature pragmatique dans l'énonciation de la prière<sup>205</sup>.

La troisième et la quatrième structures sont plus lâches : elles reposent sur le modèle grammatical du souhait, c'est-à-dire du subjonctif présent en proposition indépendante. On les trouve plus fréquemment dans des contextes simplement religieux (et non rituels), mais elles empruntent aux formes de la prière. On trouve d'abord le type *propitius sit* (éventuellement transposé à une autre situation discursive) :

- 5,2 = **PL. Amp. 935** : *propitius sit potius*.
- 5,41 = **LIV. XXXIX,11,7** : *dii propitii essent*.
- 5,47 = **Cic. Nat. I,123-124** : *propitius sit*.
- 5,105 = **Cic. Att. II,9,3** : *patria propitia sit*<sup>206</sup>.
- 6,7 = **AE 1988,1048, 1.6** : SIS PROPITIVS ET PLACATVS.
- 6,8 = **CIL IV,2457** : [si]T VTREISQVE VENVS POMPEIANA PROPITIA.

La dernière structure est du même ordre mais focalise l'attention davantage sur le bénéficiaire (qui veut « avoir » les dieux propices) que sur le destinataire de la prière (qui doit « être » propice) ; c'est le type *habeam deum propitium* (éventuellement transposé à une autre situation discursive) :

- 5,73 = **PETR. 57,2** : *tutelam huius loci habeam propitiam*.
- 5,76 = **PETR. 74,14** : *genium meum propitium habeam*.
- 6,11 = **CIL VI,2335, 1.4** : HABEATIS DEOS PROPITIOS.
- 6,12 = **CIL IV,4007, 1.2-3** : HABEAS / VENERE(m) POMPE(i)ANAM / PROPYTIA(m)<sup>207</sup>.

205) La différence entre les modes subjonctif et impératif dans la prière sera commentée au §10.2.4. pp.560 *sqq.*

206) La connotation religieuse de ce passage est tout sauf certaine. *Cf.* pp.478 *sqq.*

207) Voir également *AE* 1904,17 ; *CIL* XII,1097 ; *AE* 1941,23 ; *CIL* IV,1679 ; *CIL* III,3945.

Notons que les tournures [DIEU<sup>-nom</sup> *sit propitius*] et [*habeam* DIEU<sup>-acc</sup> *propitium*] sont employées dans l'épigraphie pompéienne de manière tout à fait similaire :

**6,8 = CIL IV,2457 :**

METHE COMINIAES ATELLANA AMAT CHRESTVM · CORDE [si]T  
VTREISQVE VENVS POMPEIANA PROPITIA ET SEM[per]  
CONCORDES · VEIVANT

Methe, [esclave] de Cominia, originaire d'Atella, aime Chrestus de tout son cœur ; que Vénus Pompéienne leur soit propice à tous deux et qu'ils vivent toujours en bonne entente !

**6,12 = CIL IV,4007 :**

TV PVPA SIC VALEAS  
SIC HABEAS  
VENERE(m) POMPE(i)ANAM  
PROPYTIA(m)

Toi ma poupée, puisses-tu te porter bien et de même avoir la bienveillance de Vénus Pompéienne !

Nous considérons donc ces deux structures optatives comme pragmatiquement équivalentes. Il n'y a pas lieu de surinvestir la différence entre les deux.

Les quatre tournures que nous avons évoquées peuvent être envisagées comme « performatives »<sup>208</sup>, au sens où elles accompliraient ce qu'elles énoncent : c'est le fait même de les énoncer, ou de les inscrire, qui susciterait alors le devenir-bienveillant de la divinité. Mais lorsque le contexte n'est pas rituel, il n'y a alors pas d'offrande : la parole seule peut-elle infléchir le dieu ? Les deux dernières tournures témoignent en effet d'un rapport distant au rite, qui peut nous faire hésiter à leur accorder une dimension performative. Ce sont souvent des « prières de l'instant », échappant au locuteur en dehors de tout cadre rituel, et que Jacqueline Champeaux nomme aussi « oraisons jaculatoires »<sup>209</sup>. On pourrait y voir non pas une parole performative (où la bienveillance est conditionnée par l'acte de parole) mais un souhait portant sur

---

208) Le domaine de la pragmatique linguistique a pour texte fondateur AUSTIN 1962. Cette approche a déjà été appliquée aux prières ombriennes au §6.2.3.

209) CHAMPEAUX 2001 : 173.

une bienveillance seulement possible. Il faudrait alors classer ces occurrences dans le groupe 3, comme autant de témoignages d'une théologie subjective faisant la part belle à l'arbitraire divin. Qu'en est-il par exemple dans cette exclamation de Trimalcion, irrité contre sa femme Fortunata ?

**5,76 = PETR. 74,14 :**

*Ita genium meum propitium habeam, curabo domata sit  
Cassandra caligaria.*

Puissé-je avoir la bienveillance de mon génie, je m'occuperai de dompter cette Cassandre en sandalettes !

Nous n'assistons pas ici au déroulement d'un acte rituel – loin s'en faut. Le contexte n'est pas rituel. Pour autant, s'agit-il d'une simple façon de parler, d'une expression démotivée, sans aucune dimension performative ? Cette question est inhérente à la présence de formules religieuses dans la langue courante. On pourrait se la poser dans les mêmes termes à propos, par exemple, d'un chrétien s'exclamant : « Dieu soit loué, tu es revenu ! ». Cet homme ne serait pas en train d'accomplir dans un cadre religieux l'acte de louange (comme le *laudamus te* des prières) : doit-on alors considérer que sa parole, d'un point de vue pragmatique, serait purement déclarative (on comprend « heureusement, tu es revenu ! ») ou bien qu'elle aurait tout de même une dimension performative et participerait à louer Dieu en effet ? Pour en revenir à Trimalcion, sa parole vise-t-elle effectivement à rendre propice son génie ?

Un réflexe purement positiviste nous obligerait à trancher entre ces deux positions : ou bien le locuteur n'émet qu'un souhait sur lequel il estime n'avoir aucun contrôle, ou bien il prononce une parole qu'il estime performative. Nous devons cependant envisager que les deux interprétations se superposent en réalité, et que les Romains à la fois croyaient et ne croyaient pas à la valeur de telles formules lorsqu'elles leur échappaient au quotidien. Comme le rappelle

Vinciane Despret dans une conférence donnée au musée du Quai Branly, la richesse d'une analyse anthropologique repose justement sur sa capacité à prendre au sérieux des explications contradictoires sur le mode additif du « et en même temps » plutôt que sur celui, exclusif, du « ou bien »<sup>210</sup>. Des formules comme *Venus propitia sit*, ou *habeam meum genium propitium*, fréquemment prononcées hors d'un cadre rituel, sont certes des façons de parler, des tics de langage de celui qui espère le succès de ses entreprises ; mais ce sont en même temps ce sont des actes performatifs qui empruntent au rituel de la prière, d'où ils proviennent même s'ils s'en autonomisent. Ce n'est probablement que de cette manière que le phénomène peut être envisagé du point de vue de la psychologie religieuse. Et c'est pourquoi, en dernière analyse, nous avons considéré que toutes ces formules avaient bien une dimension propitiatoire, même lointaine et paradoxale.

### **e/ Les formulations ambiguës**

Le nombre d'occurrences que nous avons jugées ambiguës est conséquent : il est de l'ordre de la trentaine également. Pour autant, le groupe qu'elles constituent n'est pas de nature à remettre en question les analyses précédentes. Nous allons voir que, pour l'essentiel, ces occurrences ne se laissent pas interpréter dans le sens des philosophies épicuriennes et stoïciennes (groupes 1 et 2) et viennent au contraire renforcer les conceptions théologiques bien établies (groupes 3 et 4).

La difficulté de ces passages découle souvent immédiatement de la souplesse grammaticale de la langue latine : rien ne l'illustre mieux que la possibilité de sous-entendre la copule dans une structure attributive. Ainsi dans cet extrait du *Satyricon* :

---

210) DESPRET 2017 (40<sup>e</sup> minute).

5,75 = PETR. 60,8 :

*Inter haec tres pueri candidas succincti tunicas intrauerunt, quorum duo Lares bullatos super mensam posuerunt, unus pateram uini circumferens « dii propitii » clamabat.*

Sur ce, trois jeunes esclaves vêtus de tuniques blanches firent leur entrée. Deux d'entre eux posèrent sur la table les dieux Lares à bulle d'or tandis que le troisième, portant alentour une coupe de vin, s'écriait : « *dii propitii* ».

Quelle que soit l'interprétation à faire de ce passage, il est clair qu'un décrochage énonciatif se produit dans les derniers mots de l'extrait : *clamabat* n'a pas pour objet un substantif à l'accusatif ni une proposition complétive, mais – disons-le prudemment – un ensemble de mots au nominatif-vocatif pluriel. Cette discordance grammaticale joue le rôle des guillemets de la traduction française et signale l'enchâssement d'un discours hétérogène dans la narration, c'est-à-dire un « segment en emploi autonome »<sup>211</sup>, ou plus simplement : un discours rapporté au style direct, faisant office de complément d'objet de *clamabat*. Mais comment comprendre ce fragment de discours enchâssé ? S'agit-il d'un groupe nominal [substantif + adjectif] éventuellement au vocatif (« ô dieux [qui êtes] propices ! ») c'est-à-dire les premiers mots d'une invocation que l'on peut imaginer suivie d'une prière ? Ou bien est-ce une proposition prédicative où serait à sous-entendre une copule au subjonctif présent (« [que] les dieux [soient] propices ! ») ou à l'impératif (« dieux, [soyez] propices »), c'est-à-dire à proprement parler une prière, ramassée sous la forme la plus allusive qui soit ? Ou bien encore avec une copule à l'indicatif – « les dieux [sont] propices ! » – c'est-à-dire une pure assertion ? La première hypothèse ne peut pas être exclue d'emblée : si le vocatif singulier de *deus* est inusité dans le latin non-chrétien, on ne peut pas en dire autant de son vocatif pluriel<sup>212</sup>.

---

211) FLECK 2015 : 1-2.



La question doit dès lors être posée en termes de pragmatique linguistique. Quelle que soit son interprétation, la formulation de Pétrone est clairement allusive et demande un décodage reposant sur une connaissance partagée avec le lecteur, donc une coopération<sup>213</sup>. Si l'usage de *dii propitii* au vocatif dans une invocation religieuse n'est pas attesté par ailleurs, il est peu probable du point de vue de la pertinence pragmatique du discours que Pétrone l'ait utilisé. Or, de fait, ni notre corpus littéraire ni les sources épigraphiques ne nous en donne d'autre exemple<sup>214</sup>. À l'inverse, la formule optative *di sint propitii* a des parallèles évidents : elle peut entrer dans un répertoire partagé par Pétrone et son lectorat, et rendre possible le déchiffrement de l'allusion. Elle renvoie en effet aux formules propitiatoires déjà étudiées : *te precor ut sis (uolens) propitius* ; DIEU<sup>nom</sup> *sit propitius* ; *habeam* DIEU<sup>acc</sup> *propitium*<sup>215</sup>. Le fragment de discours direct dans le texte de Pétrone est ainsi à coup sûr une allusion, sous forme condensée, à une prière<sup>216</sup>.

Plus fréquente encore est l'ambiguïté sémantique liée à l'usage des épithètes et surtout des appositions. C'est là un fait bien connu des étudiants de langues anciennes, et la pierre de touche d'un bon exercice de version : le français tend à expliciter largement les nuances circonstancielles, là où le latin les laisse partiellement implicites (dans les subordinées au subjonctif, dans les ablatifs absolus, ou tout simplement dans les appositions). Ainsi, pour les

---

212) Pour l'emploi du vocatif pluriel *di*, cf. PL. *Aul.* 808 ; *Poen.* 275 ; *Cic. Att.* VIII,16,2 ; *Liv.* XXIV,38,8.

213) Ce « principe de coopération » dans la fabrication du sens discursif est à la racine de la pragmatique dite gricéenne (en référence à l'article fondateur de GRICE 1975). Selon celle-ci, si mon discours respecte un certain nombre de principes élémentaires (ou « maximes »), alors je n'emploierai que des éléments à partir desquels mon interlocuteur est en mesure de construire un sens.

214) On trouve bien un vocatif *di boni* chez Cicéron, mais sous la forme d'une interjection (à comparer à « pardi ! » « grands dieux ! ») et non d'une invocation religieuse.

215) Sur ces tournures et leur illustration dans notre corpus, cf. §9.3.1.(c) pp.500 *sqq.*

216) La possibilité pour *dii propitii* de résumer et de désigner une prière (qu'on suppose en réalité plus longue) sera commentée au §10.1.2. pp.531 *sqq.*

tournures qui nous occupent, le français précisera volontiers « Jupiter, parce qu'il est propice » ou « Jupiter, s'il est propice » par opposition à « Jupiter, qui est propice », là où le latin se contentera de *Iupiter propitius*. Il en résulte une ambiguïté très fréquente, notamment dans les prières où il n'est pas enjoint aux divinités d'« être propice » mais de faire quelque chose de plus spécifique (protéger, offrir assistance...), et où *propitius* n'apparaît alors que comme apposition grammaticale. Ainsi, chez Tite-Live, lorsqu'il décrit l'agitation régnant à Syracuse après la mort d'Hiéronyme :

5,37 = LIV. XXIV,21,9-10 :

*Armati locis patentibus congregantur ; inermes ex Olympii Iouis templo spolia Gallorum Illyriorumque, dono data Hieroni a populo Romano fixaque ab eo, detrahunt, (10) precantes Iouem ut uolens propitius praebeat sacra arma pro patria, pro deum delubris, pro libertate sese armantibus.*

Des gens en armes se réunissent sur les places. Ceux qui sont sans armes vont arracher du temple de Jupiter Olympien les dépouilles des Gaulois et des Illyriens, données comme présent à Hiéron par le peuple romain, et suspendues là par lui, tout en priant Jupiter de leur prêter, bienveillant et propice, ces armes sacrées, à eux qui s'arment au nom de la patrie, des temples des dieux et de la liberté.

Comment comprendre ici l'apposition *uolens propitius* ? Réclame-t-on que Jupiter « en se faisant bienveillant et propice » veuille bien céder les armes ? Voudrait-on qu'il le fasse « s'il est bienveillant et propice » ? Ou lui enjoint-on de le faire « puisqu'il est bienveillant et propice » ? Autrement dit espère-t-on qu'il agisse au nom d'une qualité (substantielle ou accidentelle) qu'on lui suppose, ou suscite-t-on par la prière la qualité qui le fera agir ? Telle quelle, c'est-à-dire si l'on considère les passages concernés comme de purs objets textuels, la question est pratiquement indécidable : l'ambiguïté est bien trop profondément nichée au cœur même de la langue. Mais si l'on prête attention aux contextes et aux parallèles, elle peut s'éclaircir aisément.

Notons que ce passage est prototypique d'une part conséquente – le tiers – de ceux que nous avons classés dans un premier temps comme ambigus, et qui demandent ainsi la même analyse :

- 5,13-14 = PL. Merc. 678-680 : *quaeso te, ut des pacem propitius (...) meoque ut parcas gnato pace propitius.*
- 5,29 = LIV. I,16,2-3 : *pacem precibus exposcunt, uti uolens propitius suam semper sospitet progeniem.*
- 5,30 = LIV. II,10,11 : *te, sancte, precor, haec arma et hunc militem propitio flumine accipias.*<sup>217</sup>
- 5,34 = LIV. VII,26,3-5 : *precatus [est] « si diuus, si diua esset qui sibi praepetem misisset, uolens propitius adesset. »*
- 5,36 = LIV. XXII,37,12 : *sacratam uolentem propitiamque, firmam ac stabilem fore populo Romano.*<sup>218</sup>
- 5,38 = LIV. XXIV,38,8 : *Vos (...) precor (...) ut ita nobis uolentes propitii adsitis.*
- 5,40 = LIV. XXIX,14,13-14 : *precantibus ut uolens propitiaque urbem Romanam iniret.*
- 5,84 = PL. Poen. 275-278 : *hanc equidem Venerem uenerabor, me ut amet pos<t>hac propitia.*<sup>219</sup>
- 5,106 = VAL.-MAX. I,6,13 : *(...) ueneratus oro ut propitio ac fauenti numine tantorum casus uirorum sub tui exempli praesidio ac tutela delitescere patiaris.*<sup>220</sup>

Tous ces textes ont en commun d'être des prières. Notons que beaucoup d'entre eux sont marqués comme tels par la présence de la paire asyndétique *uolens propitius*<sup>221</sup>. Pour les textes 5,36 et 5,40 au moins, une analyse pragmatique en terme d'apport informationnel dissipe en partie l'ambiguïté de l'apposition. La

---

217) La qualification procède ici par hypallage : au lieu de demander au fleuve de « le recevoir, propice, dans son cours », Coclès lui demande de « le recevoir dans son cours propice ». Mais le problème reste inchangé : la qualité dénotée par *propitio* est-elle ici considérée comme acquise, possible ou provoquée par la prière ? Sur ce texte et son commentaire, cf. §9.2.4.(a) pp.472 sqq.

218) Sur ce texte, qui concerne l'entrée de la Victoire au Capitole, cf. §9.1.2. pp.439 sqq.

219) Sur ce texte, cf. §9.2.3.(a) pp.458 sqq.

220) La qualification procède par hypallage (cf. note 217). Sur ce texte, cf. §9.2.3.(d) pp.466 sqq.

221) Sur cette formule comme marqueur textuel de la prière, cf. §9.1.2. pp.439 sqq.

consécration du Capitole comme siège de la Victoire (*fore sacratam*) et l'entrée de Cybèle dans Rome (*urbem iniret*) constituent l'information déjà connue (thème) : on sait déjà, au moment où la prière est prononcée (ou allusivement mentionnée) que ces divinités vont être intégrées. En revanche l'information nouvelle (rhème) c'est leur caractère « bienveillant et propice ». C'est cela que la prière ajoute : c'est de fait à cela qu'elle vise.

Aucun des auteurs concernés n'a coutume de citer des prières intégralement : ils en reprennent des éléments et jouent de l'allusion (voire du détournement) ; bref ils composent avec un matériau religieux plus qu'ils ne citent textuellement un document. Dès lors, il est certain que ce que nous avons sous les yeux renvoie en fait à des formulaires plus complets, dont la connaissance était partagée du lecteur. Or, ce formulaire plus complet, nous le connaissons bien : c'est le modèle *te precor uti sies uolens propitius* comme chez Caton<sup>222</sup> ou, d'une manière plus exhaustive encore, dans les prières des jeux séculaires<sup>223</sup>. Sans doute l'apposition est-elle alors un moyen commode de condenser élégamment la redondance des formules religieuses : elle fond la requête propitiatoire (essentielle d'un point de vue rituel, mais superflue dans le récit) dans la requête spécifique (essentielle d'un point de vue informationnel). Dans tous ces passages, l'ambiguïté constitutive de la langue s'efface devant la clarté du contexte culturel : la douzaine de textes évoqués met bel et bien en scène la théologie objective du rituel, selon laquelle la divinité n'est « propice » qu'en tant qu'elle est l'objet de la propitiation.

Pour une poignée d'autres passages en revanche, l'ambiguïté n'est pas seulement grammaticale et pragmatique. Elle peut être plus irréductible, et témoigner d'une certaine fluidité, d'un continuum dans la pensée théologique romaine. Quelques occurrences de ce type seront commentées *infra*.

222) Annexe 5,25-28 = CAT. Agr. 134 ; 139 ; 141.

223) Annexe 6,9 = CIL VI,32323, l.92-99. Ce texte sera commenté plus avant au §10.2. pp.536 *sqq.*

### 9.3.2. Bilan : richesse et fluidité de la pensée rituelle et théologique romaine

#### a/ Synthèse des pages précédentes

Les pages qui précèdent ont mis en lumière, par touches successives, un rapport complexe de la pensée romaine à la bienveillance divine. La donnée de base, pour l'appréhender, est le culte, c'est-à-dire un ensemble de gestes rituels, précieusement conservés et répétés, qui « constituent des énoncés implicites »<sup>224</sup>. La théologie – c'est-à-dire le discours sur les dieux, leur nature, leur qualité, les actes qui leurs sont dus et leur signification – n'est donc pas absente de la religion romaine : elle est seulement, la plupart du temps, effectivement implicite<sup>225</sup>. Implicite certes, mais objective tout de même, car inscrite dans la réalité sociale du sacrifice et des paroles qui l'accompagnent. Selon cette théologie objective, le caractère « propice » ou non des dieux ne préexiste pas au rituel. La notion est une catégorie du rituel avant tout : est propice ce qui est rendu propice. Croire dans la bonté des dieux, c'est ainsi faire que les dieux soient effectivement bons pour nous.

Toute objective qu'elle soit, cette théologie reposant sur l'échange contractuel avec le dieu n'est pas hégémonique. La religion romaine étant dépourvue de dogme, elle permet une prolifération de discours : certains relèvent du commentaire érudit, d'autres se situent dans l'arène philosophique. Notre corpus comprend ainsi des illustrations de pensées circonscrites à un contexte intellectuel bien précis : l'idée stoïcienne d'une divinité inconditionnellement bienveillante d'une part, et l'affirmation

---

224) SCHEID 1998b : 31.

225) Les commentaires des antiquaires sur leur religion, collectés et étudiés notamment par PRESCENDI 2007, constituent à rebours des fragments de théologie explicite. Mais celle-ci est extérieure à la religion elle-même et ne prétend pas en détenir la vérité. Au contraire, dans l'Inde védique par exemple (mais aussi, d'une manière différente, dans le christianisme, le judaïsme et l'islam) le commentaire religieux fait corps avec la religion elle-même.

épicurienne de l'indifférence totale des dieux d'autre part. Beaucoup plus essentiel et, semble-t-il, profondément ancré dans la psychologie religieuse romaine, est le sentiment de la précarité des destinées humaines entre les mains de divinités capricieuses, tantôt favorables et tantôt défavorables. Il s'agit là également d'une pensée théologique mais ce n'est pas celle que manifeste le culte comme pratique normée : aussi l'avons-nous qualifiée de subjective.

La possibilité même que nous avons d'apercevoir cette richesse découle directement de l'abondance et de la variété des textes latins dont nous disposons. Imaginons que le seul document lisible soit le protocole des jeux séculaires augustéens : cette situation équivaldrait à celle dans laquelle se trouve le chercheur étudiant la religion de Gubbio. Il dispose de suffisamment de matière pour ébaucher un système théologique ombrien, mais pas assez pour tracer ne serait-ce que l'ébauche d'une psychologie religieuse dans toute sa richesse mentale et affective. À Rome, la philosophie, le théâtre, l'histoire, les pierres tombales ou encore les commentaires érudits nous offrent la chance d'apercevoir des conceptions variées de la faveur divine – voire contradictoires : d'un point de vue anthropologique, il est tout à fait possible de croire une chose et en même temps son contraire à propos des dieux<sup>226</sup>. Nous pourrions ainsi, en imitant Paul Veyne<sup>227</sup>, nous poser la question suivante : les Romains ont-ils cru à leurs rites ? Force est de constater qu'il nous faudrait comme lui répondre en nous affranchissant des exigences du rationalisme moderne. Car il est tout à fait probable que les Romains ont été convaincus que l'accomplissement des rites permettait de se concilier la bienveillance divine,

---

226) Nous avons déjà avancé cette idée au §9.3.1.(d) pp.500 *sqq.* en nous appuyant sur une formulation de DESPRET 2017 : les explications concurrentes d'un phénomène peuvent dans certains modes de pensée s'additionner plutôt que s'exclure comme l'exige le rationalisme moderne.

227) VEYNE 1983, dont le titre est resté fameux : *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante.*

et qu'ils ont pourtant ressenti que quelque chose dans celle-ci leur échappait sans cesse. C'est peut-être même dans cette tension profonde que se situe la signification du ritualisme antique.

## **b/ Illustration dans le lexique**

En gardant à l'esprit cette distinction conceptuelle opérée entre théologie objective et subjective, on peut tenter de donner plus de poids à certains faits lexicaux constatés plus haut. On a vu que la paire *uolens propitius* était attestée à la fois par l'épigraphie et par la littérature<sup>228</sup>. Au contraire, le jeu sur l'antonymie *iratus/propitius* est un fait littéraire uniquement<sup>229</sup>. Au surplus, ces deux sous-ensembles du corpus sont parfaitement hétérogènes : *propitius* n'est jamais opposé à *iratus* lorsqu'il forme une paire avec *uolens*. Ces deux relations sémantiques, que nous avons étudiées séparément, traduisent des points de vue différents sur la bienveillance divine, dans des contextes distincts. La paire de parasyonymes *uolens propitius* est, on l'a vu, du côté du rituel et de ses formules figées : elle relève de la théologie objective, telle que le culte la manifeste ; c'est à ce titre qu'elle se retrouve dans des documents épigraphiques qui consignent lesdites pratiques. En revanche, l'antonymie *propitius/iratus*, lorsqu'elle est appliquée aux dieux, relève d'une autre interprétation du rapport au divin, en dehors du rituel<sup>230</sup> : elle illustre une théologie subjective qui conçoit volontiers les aléas du destin comme les effets de la bienveillance (*propitius*) ou de l'hostilité (*iratus*) des dieux.

---

228) Cf. §9.1.2. pp.439 *sqq.*

229) Cf. §9.1.1. pp.434 *sqq.*

230) Comme cela a été relevé au chapitre 3, « it's hard to escape the impression that the *ira deorum* is more of a forceful metaphor than a theological category » (SANTANGELO 2011 : 9). Ou pour le dire dans les termes qui sont ici les nôtres : l'idée de la « colère » des dieux appartient certes à une certaine pensée théologique, mais pas à celle objectivement mise en acte par le rituel.

Cela ne signifie pas pour autant qu'*iratus*, lorsqu'il est employé seul, n'ait aucune place dans la langue sacrée et soit cantonné à un discours littéraire ou philosophique sur les dieux. Contrairement au substantif *ira*, *iratus* apparaît parfois en contexte rituel<sup>231</sup>. Contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, il ne s'agit jamais de calmer le dieu malencontreusement irrité, mais bel et bien de susciter sa colère : on est alors dans le registre de la malédiction. La pratique semble volontiers populaire, en tout cas étrangère au fonctionnement normal de la religion publique ou privée : la loi des XII Tables prononçait déjà un interdit sur le *malum carmen*<sup>232</sup>. Ce n'est ainsi pas dans les imprécations adressées aux ennemis dans le *carmen deuotionis* de *Q. Decius Mus*<sup>233</sup> que l'on rencontre l'adjectif *iratus* ; mais volontiers dans les graffitis maudissant le *cacator* imprudent :

**CIL VI,29848b :**

DVODECIM DEOS ET DEANAM ET IOVEM  
OPTVMVM MAXIMV(m) HABEAT IRATOS  
QVISQVIS HIC MIXERIT AVT CACARIT

Qu'il subisse la colère des douze dieux, de Diane et de Jupiter  
Optimus Maximus, celui qui pissera ou chiera ici !<sup>234</sup>

Avec beaucoup d'humour et peut-être un brin d'irrévérence, l'auteur de ce graffiti joue d'une formule qui évoque davantage la pratique magique que le culte public. C'est en effet sur des tablettes de défixion, adressées à des divinités infernales, que l'on peut lire ce type d'appel à l'hostilité divine :

231) L'ampleur exacte de cette présence dans des contextes rituels nous échappe : nous n'avons étudié que quelques exemples représentatifs. La constitution et l'analyse d'un corpus ample sur *propitius* pourrait constituer un prolongement de la présente thèse.

232) XII TAB. VIII,1 (HUMBERT) : *qui malum carmen incantassit <condissitue> aut malum uenenum <fecerit dederitue> aut qui occentassit siue carmen condissit quod infamiam flagitiumue alteri decerit...* – « Celui qui aura procédé à un envoûtement criminel ou qui aura élaboré le rituel ou qui aura composé ou détenu une drogue criminelle ou qui aura procédé à un sortilège et en aura élaboré la formule magique dans le but de ruiner la réputation ou la dignité d'autrui... » (suivait l'énoncé de la peine capitale). Restitution du texte et traduction par HUMBERT 2018 : 413-414.

233) Liv. VIII,9,6.

234) Voir également notamment CIL IV,7716 et VI,13740.



**KROPP 2008, dfx 5.1.5/3 :**

*Bone sancte Attis tyranne adsis, aduenias Liberali iratus*

Puisses-tu, bon et saint Attis souverain, te manifester et venir, hostile à Liberalis !

**KROPP 2008, dfx 8.3/1 :**

*Quomodo illud plumbum pondus habet, sic et Eudemus habeat vos iratos*

De même que ce plomb est lourd, qu'Eudème subisse aussi votre colère<sup>235</sup>.

Le culte public témoigne globalement d'une défiance envers de telles pratiques, mais il n'y est pas totalement hermétique pour autant. Quelques inscriptions plus solennelles (mais toujours d'ordre privé) utilisent *iratus* avec cette même modalité optative pour protéger des autels funéraires :

**CIL VI,25605 :**

RVPILIAE FORTVNATAE QUI

HANC ARAM SVST(ulerit) MAN(es) IRAT(os) H(abeat)

[Ceci est la tombe] de Rupilia Fortunata. Que quiconque enlèvera cet autel subisse la colère des dieux Manes !

C'est donc par la marge qu'*iratus*, antonyme courant et quotidien de *propitius*, prend une place comme son inversion y compris dans des contextes rituels. On voit là encore à quel point les différentes manières d'envisager la divinité et son caractère propice (ou hostile) forment un *continuum*. Aux frontières des deux théologies – celle, objective, où des prières strictement codifiées demandent aux dieux d'être *uolentes propitii*, et celle, subjective, qui les conçoit parfois comme *irati* et parfois comme *propitii* – se trouvent donc ces sortes d'antiprières : les défixions, la malédiction solennelle de celui qui touche l'autel funéraire, ou encore celle, parodique, du *cacator*.

Les très rares passages de notre corpus qui font intervenir l'antonymie *propitius/iratus* dans un contexte rituel peuvent être analysés sous l'angle d'une contamination avec ce registre défixionnel. C'est quelque chose que l'on

---

235) On trouve aussi *irati* sur la tablette dfx 11.1.1/3 mais l'adjectif y est entouré de lacunes.

rencontre chez Plaute, toujours de manière intentionnelle et à des fins comiques :

5,2 = PL. *Amp.* 929-935 :

*IU. Mane, arbitrato tuo iusiurandum dabo,  
me meam pudicam esse uxorem arbitrarier.*

*Id ego si fallo, tum te, summe Iupiter,  
quaeso, Amphitruoni ut semper iratus sies.*

*AL. A, propitius sit potius !*

JUPITER (déguisé) : Attends. Je vais, en t'en faisant juge, te prêter serment que je te tiens pour une épouse fidèle. Et si je mens, alors, grand Jupiter, je te demande d'être pour Amphitryon toujours plein de colère !

ALCMÈNE : Ah ! Qu'il te soit plutôt propice !

Ironiquement, Jupiter déguisé en Amphitryon s'adresse ici une prière à lui-même. Le modèle textuel est le même que celui des prières de Caton :

THÉONYME	<i>summe Iupiter</i>	↔	<i>Iuppiter</i>
VERBE INTRO.	<i>te quaeso</i>	↔	<i>te bonas preces precor</i>
REQUÊTE	<i>ut semper iratus sies</i>	≠	<i>uti sies uolens propitius</i>
BÉNÉFICIAIRES	<i>Amphitruoni</i>	↔	<i>mihi liberisque meis, etc.</i>

Plaute reprend un formulaire typique mais il en fait une prière inversée, par la substitution de *iratus* à *uolens propitius*. Cela redouble le ressort comique de la scène : non seulement Jupiter se prie lui-même, mais au surplus il se prie d'être « hostile », employant ainsi un terme hétérogène à la langue habituelle des *sacra*, quoique banal dans une théologie subjective. En dehors du contexte de défexion évoqué *supra*, prier pour la colère divine est rien moins que bizarre, et la bizarrerie fait rire. Alcmène corrige d'ailleurs aussitôt : *propitius sit potius !* ramenant ainsi l'expression religieuse dans la norme.

Dans un passage du *Poenulus*, Plaute joue également de l'irruption de l'adjectif *iratus* dans un contexte cultuel où l'on ne l'attend pas :

**5,19-20 = PL. Poen. 333-334 :**

AG. *Quo agis ? AD. Egone ? in aedem Veneris. AG. Quid eo ? AD. Vt Venerem propitiem. | AG. Eho, an irata est ? propitia hercle est. Vel ego pro illa spondeo.*

AGORASTOCLÈS : Où vas-tu ?

ADELPHASIE : Moi ? au temple de Vénus.

AGORASTOCLÈS : Et pourquoi donc ?

ADELPHASIE : Pour rendre Vénus propice.

AGORASTOCLÈS : Holà ! Serait-elle en colère ? Par Hercule, elle est propice, et moi je me porte garant d'elle.

Quand Agorastoclès répond à Adelphasie « *eho an irata est ?* », il introduit un décalage, une discordance soulignée par l'interrogatif *an*, qui introduit une protestation volontiers ironique. Adelphasie va au temple pour « rendre propice Vénus » (*propitiare Venerem*) : c'est là un devoir religieux accompli de manière tout à fait régulière, la pièce se situant le jour de la fête de la déesse (v. 848 : *suo festo die* »). Du strict point de vue de ce que nous avons appelé la théologie objective, manifestée par le rite et ses conventions, cela ne présuppose pas une quelconque « colère » de la déesse. En feignant de comprendre que la déesse serait *irata*, Agorastoclès importe l'opposition *propitius/iratus* dans un contexte rituel où elle détone, ce qui provoque le même effet comique que dans l'*Amphitryon*. Ce faisant, il quitte toute référence au culte et s'empare du thème de la « bienveillance » divine introduit par Adelphasie, en le détournant à son profit : Vénus est déjà bien assez propice, puisque il est amoureux d'elle !

### **c/ Autres illustrations d'un *continuum* dans la pensée théologique**

Le caractère « bienveillant » de la divinité est parfois évoqué d'une manière qui ne saurait être ramenée unilatéralement à l'une ou l'autre des théologies que nous avons définies, sans pour autant que cela puisse être

imputé à une ambiguïté grammaticale<sup>236</sup>. Ces passages montrent que deux représentations de la bienveillance divine peuvent coexister dans le même texte. Ainsi, par exemple, chez Tite-Live :

**5,42 = Liv. XXXIX,16, 10-11 :**

*Haec uobis praedicenda ratus sum, ne qua superstitio agitare animos uestros, cum demolientes nos Bacchanalia discutientesque nefarios coetus cerneretis. (11) Omnia diis propitiis uolentibusque ea faciemus qui, quia suum numen sceleribus libidinibusque contaminari indigne ferebant, ex occultis ea tenebris in lucem extraxerunt (...)*

Cela j'ai jugé bon de vous le rappeler, pour que la superstition n'agite pas vos esprits lorsque vous nous verrez anéantir les Bacchanales et dissoudre ces réunions sacrilèges. Nous ferons tout cela avec la bienveillance et la faveur des dieux ; ce sont eux qui, parce qu'ils ne supportaient plus de voir leur volonté salie par les crimes et les débauches, les ont fait passer des ténèbres obscures à la lumière. (...)

La formule *uolens propitius* est souvent, comme on l'a vu, un marqueur textuel de prière. Il se peut donc qu'elle annonce ici, de manière allusive et condensée, des rites à venir : les dieux vont être rendus propices préalablement à toute action contre les Bacchanales – et dans ce cas, l'usage de *propitius* ici va dans le sens de la théologie objective du culte. Mais d'un autre côté, l'orateur conclut à la bienveillance divine par le fait même que les Bacchanales ont été découvertes : si les dieux ont porté au jour le scandale, c'est qu'ils donnent leur approbation à sa destruction. On a alors ici le sentiment d'une irréductible spontanéité de la bonne volonté divine, que les hommes ne peuvent que déchiffrer : l'usage de *propitius* irait alors dans le sens de ce que nous avons appelé la théologie subjective. De même chez Sénèque :

---

236) Sur les passages où l'ambiguïté est grammaticale mais peut être résolue par le contexte culturel, cf. §9.3.1.(e) pp.508 sqq.

**5,63 = SEN. Polyb. 16,6 :**

*Hoc unum optineamus ab illa [=Fortuna] uotis ac precibus publicis, si nondum illi genus humanum placuit consumere, si Romanum adhuc nomen propitia respicit.*

Puissions-nous au moins obtenir cela [de la Fortune], par des vœux et des prières publiques, si elle n'a pas encore décidé de décimer le genre humain et si elle pose encore un regard propice sur le nom de Rome.

La faveur de la Fortune est simultanément évoquée sous la forme d'une supposition, sur laquelle l'homme n'a aucune prise (*si propitia respicit...*) et sous la forme d'un but qui peut être conquis par des moyens précis (*uotis ac precibus publicis*). La divinité est présentée à la fois comme animée par sa propre volonté (*placuit*) et influençable par le rite. Une fois de plus, Sénèque se révèle l'un des auteurs du corpus les plus habiles à manipuler différentes conceptions religieuses, et à leur faire servir son propos. Dans d'autres passages, il reprend à son compte l'idée que les dieux sont avant tout *propitiabiles*, mais il avance comme moyen de cette propitiation non pas le sacrifice et la prière, mais la vertu individuelle :

**5,67 = SEN. Ep. 95,50 :**

*Vis deos propitiare ? Bonus esto. Satis illos coluit quisquis imitatus est.*

Tu veux rendre les dieux propices ? Sois bon. Il fait assez pour les honorer, celui qui les imite.

Un jeu de déplacement philosophique, à partir des catégories de la religion instituée, se trouve ainsi mis en place. Et de même lit-on chez Tacite, à propos de l'incendie du Capitole durant le conflit entre Vitellius et Vespasien :

5,80 = TAC. H. III,72,1 :

*Id facinus post conditam urbem luctuosissimum foedissimumque rei publicae populi Romani accidit, nullo externo hoste, propitiis, si per mores nostros liceret, deis (...)*

Voici le plus effroyable et le plus honteux méfait qui soit arrivé à l'État et au peuple Romain depuis la fondation de la Ville, alors même qu'ils n'avaient aucun ennemi à l'extérieur, et que les dieux, dans la mesure où nos mœurs le permettaient, leur étaient propices. (...)

La bienveillance divine (d'ailleurs généralisée ici à l'ensemble du Panthéon) semble bien être une qualité conditionnée, mais de manière assez lâche : non pas par un cadre rituel précis, mais par « les mœurs » (*mores nostros*). De la même manière Quintus Caecilius Metellus Numidicus, dans un discours cité par Aulu-Gelle<sup>237</sup>, fait de la vertu des hommes la condition de la bienveillance des dieux.

---

237) Annexe 5,81 = GELL. I,6,8.



## Chapitre 10 : Comparaison de formulaires de prières ombriens et latins

L'étude lexicale menée sur *propitius* au chapitre précédent illustre bien la difficulté de donner des réponses uniformes aux questions qui sont les nôtres. Il n'y a jamais eu à Rome de représentation unifiée des dieux et de leur manière d'agir. Même en contexte religieux, c'est-à-dire référés à des divinités, les termes que nous étudions ne renvoient pas à un signifié unique. Le rapport à la bienveillance des dieux, le degré de confiance que l'on peut ou non avoir et exprimer envers elle, sont des paramètres qui ont dû évoluer dans le temps et l'espace. Plus encore, ils varient selon les attitudes mentales du sujet, car l'expérience religieuse vécue par les hommes et les femmes de l'antiquité n'est pas univoque. L'attitude vis-à-vis du divin n'est pas la même au cours d'un rituel que dans la vie quotidienne. Au surplus, jeux littéraires et élaborations philosophiques n'ont de cesse de mobiliser, parfois en les infléchissant, les catégories religieuses. Nos corpus, par leur variété, reflètent cette diversité de conceptions, plus ou moins sérieuses, plus ou moins inquiètes, plus ou moins en adéquation avec la réalité sociale du culte institué.

Ce chapitre final entend resserrer l'analyse sur ce qui, au fond, a toujours constitué le cœur du sujet : la prière comme démarche propitiatoire et comme parole performative. Nous délaissions donc ici pour de bon les réinterprétations des philosophes, les déplacements littéraires des poètes, les railleries des comiques et les expressions de la langue courante (qui pourtant, traduisent elles aussi un rapport aux dieux qui n'est pas moins authentique), pour nous concentrer sur ce que nous avons appelé la théologie objective. Il s'agit d'en revenir à la dimension ritualiste de la religion romaine : le faire et le



dire, comme seules modalités d'une interaction raisonnée (c'est-à-dire non superstitieuse) avec le divin. Nos données seront celles des contextes rituels uniquement, provenant des cultes institués<sup>238</sup>, à Rome comme à Gubbio.

Il s'agira d'abord de remettre en valeur le lien très particulier entretenu par les lexèmes qui nous ont servi de fil conducteur (L. *pax, propitius, uolens* ; U. *pase, pacer, fons* ; Mr. *pacris*) avec la langue sacrale (10.1). Dans un second temps, nous présenterons une synthèse comparative de quatre grands textes de prière conservés jusqu'à nous (10.2).

## 10.1. Le lexique de la bienveillance divine au cœur de l'acte de prière

La prière tient une place à part dans nos corpus. Nous la définissons avec Marcel Mauss comme « un acte » et plus particulièrement « un acte traditionnel en tant qu'elle fait partie d'un rituel » : elle est « efficace et d'une efficacité *sui generis* (...) car c'est elle qui incite le dieu à agir dans telle ou telle direction »<sup>239</sup>. Tout discours adressé par un locuteur humain à un allocataire divin ne saurait donc être qualifié de prière *stricto sensu* : la performativité et le contexte rituel sont déterminants. Pour autant, même des textes qui ne sont pas à proprement parler des prières peuvent emprunter à ses modalités et ainsi nous renseigner indirectement sur le lien étroit qu'entretient cet acte de langage avec le lexique de la bienveillance divine. Ce lien sera mis en valeur à la fois sur le plan quantitatif (10.1.1.) et qualitatif (10.1.2.).

---

238) Nous rassemblons sous cet adjectif « institué » des pratiques publiques et privées (comme la *lustratio agri*) qui obéissent à la norme religieuse : la magie et la défixion en sont exclues.

239) MAUSS 1968 [1909] : 409-414. Le texte cité est en fait celui de la thèse de doctorat de Marcel Mauss, partiellement publiée puis retirée par son auteur en 1909. TESTART 2006 [1993] (p.55) ne dit guère autre chose que Marcel Mauss lorsqu'il définit la prière en trois points : c'est un discours (1) adressé à un être qui peut y répondre (2) et témoignant de la position d'infériorité de celui qui la prononce (3).

### 10.1.1. Importance quantitative des contextes de prière

Dans les trois parties successives de ce travail, au fil des corpus mobilisés, l'acte de prière s'est à chaque fois présenté comme une donnée importante. Aussi bien *L. pax* et *propitius* que *U. pacer* et *pase* se rencontrent largement dans des contextes qui ne sont pas seulement de nature religieuse (où l'on parle des dieux) mais bien de nature rituelle (où l'on agit sur les dieux, notamment *via* la parole). Ce sont donc des lexèmes qui sont susceptibles d'un emploi technique dans la langue sacrée : ils accompagnent les gestes rituels et participent à leur sens et leur efficacité. Que les contextes religieux prédominent dans les corpus n'a rien d'étonnant : cela résulte de fait d'un tri effectué en amont sur les occurrences de *pax* pour les annexes 1 et 2 ; de la nature de la source (les Tables de Gubbio) pour l'annexe 3 ; et de la valeur même du lexème *propitius* (rarement utilisé en contexte profane) pour les annexes 5 et 6. En revanche, que les contextes proprement rituels (ou mentionnant un rituel) soient si nombreux mérite d'être souligné. Les paragraphes qui suivent reprennent des données quantitatives éparses, issues des chapitres 3, 6, 7 et 9 de la présente thèse.

#### a/ En latin

Dans le corpus littéraire sur *pax* (annexe 1), sur 46 occurrences en contexte religieux<sup>240</sup> :

- 10 (souvent avec un adjectif possessif : *pax tua*) figurent dans des adresses directes à une divinité<sup>241</sup>.

---

240) Les occurrences 1,47-69 ne concernent pas le sens religieux de *pax* et ne figurent dans le corpus que comme points de comparaison (*cf.* chapitre 3). Nous ne les prenons donc pas en compte ici. Le corpus épigraphique (annexe 2), non-exhaustif, ne se prête pas à ce type d'analyse quantitative.

241) Annexe 1,25-26 ; 29 ; 31 ; \*32 ; 35 ; 38 ; 40-41 ; 43.

- 17 (souvent avec le génitif adnominal : *pax deum*) figurent dans d'autres types de textes à proximité d'un terme renvoyant explicitement à l'acte de prière (*prex, precari, precatio, orare, exorare, supplicare, supplicatio, supplex, obsecrare*)<sup>242</sup>.

Ainsi, près de deux tiers des passages entretiennent un rapport à l'acte de prière. Parfois ce rapport est de l'ordre de la citation, au discours direct ou indirect ; parfois il est de l'ordre de l'allusion – on sait alors qu'il y a une prière, sans aucune mention de son contenu ; parfois encore le mot *pax* vient seulement donner la connotation d'une prière à un discours qui n'en est pas une à proprement parler<sup>243</sup>. Si l'on tient compte de tous les passages où un acte rituel (*lectisternium, sacrifice, etc.*) est implicitement accompagné de prières, la quasi-totalité du corpus est en fait concernée (à l'exception notable des locutions de type *pace dixerim deum*).

Concernant *propitius* (annexe 5), la même typologie donne un résultat beaucoup moins saisissant. Sur 100 occurrences en contexte religieux ou à connotation religieuse<sup>244</sup> :

- 8 figurent dans des adresses directes à une divinité<sup>245</sup>.
- 10 figurent dans d'autres types de textes, mais à proximité d'un terme renvoyant explicitement à l'acte de prière<sup>246</sup>.

Ainsi présentés, les résultats laissent penser que le lexème *propitius* entretient un lien moins étroit que *pax* à l'acte de prière. Il faut prendre en compte également trois passages de Tite-Live où la paire *uolens propitius* fait à elle

---

242) Annexe 1,2-3 ; 5 -6 ; 10 ; 14 ; 18-19 ; 21-24 ; 27 ; 33 ; 36 ; 39 ; 45.

243) Chez CATUL. LXVI,71 (=1,31), *pace tua fari hic liceat, Ramnusia uirgo* est certes un discours direct adressé à une divinité mais pas une prière : le contexte rituel manque. L'emploi de *pax* vient seulement lui donner la coloration d'une prière.

244) Nous écartons ainsi le reliquat d'occurrences profanes (annexe 5,82-83 ; 87-90 ; 92 ; 94-95 ; 101-102 ; 105 ; 112-115) traité au §9.2.5. pp.482 *sqq.* Nous écartons de même les 2 occ. de *propitiabilis* et *propitiare* en emploi autonymique chez Nonius (5,117-118). Le corpus épigraphique (annexe 6) témoigne bien du rapport entre *propitius* et la prière mais il ne se prête pas à ce type d'analyse quantitative (cf. §8.3.2. pp.432 *sqq.*).

245) Annexe 1,13-14 ; 25-28 ; 30 ; 111.

246) Annexe 5,5-6 ; 23 ; 29 ; 34 ; 37 ; 40 ; 52 ; 62 ; 106.

seule office de marqueur textuel renvoyant implicitement à une prière<sup>247</sup> ; auxquels s'ajoutent au moins cinq passages où des tournures optatives du type [*habeam* DIEU<sup>-acc.</sup> *propitium*] et [DIEU<sup>-nom.</sup> *propitius sit*] transposent l'acte de prière à la langue courante, sous forme d'un souhait sans contexte rituel<sup>248</sup>. On arrive ainsi à un quart des passages ayant un rapport à l'acte de prière, sous une forme plus ou moins lâche. C'est une proportion conséquente mais bien inférieure à ce que nous avons constaté pour *pax*. En réalité, les deux termes, quoique étroitement liés dans le lexique<sup>249</sup>, voient leurs usages différemment répartis, d'une manière qui peut être ainsi schématisée<sup>250</sup> :

	<b>Contexte profane</b> (employé sans lien avec la religion)	<b>Contexte religieux</b> (concerne les dieux, mais sans mention d'acte rituel)	<b>Contexte rituel</b> (en lien avec des actes religieux)
<i>pax</i>	>1000	~10	~30
<i>propitius</i>	~10	~80	~20

*Pax* s'utilise ainsi énormément en contexte profane (où il a la plupart du temps le sens statif de « paix » par opposition à *bellum*) mais peu en contexte religieux non spécifiquement rituel : ses emplois religieux sont très figés. Inversement, *propitius* est d'un emploi beaucoup plus libre pour parler des dieux. Leur point commun n'en demeure pas moins d'avoir un sens technique pour la langue sacrée, largement mis en valeur par nos corpus.

247) Annexe 5,36 ; 38 ; 42. Sur *uolens propitius* comme marqueur textuel, cf. §9.1.2. pp.439 *sqq.*

248) Annexe 5,2 ; 41 ; 47 : 73 ; 76.

249) On a déjà souligné que *propitius*, étant sémantiquement à *iratus* ce que *pax* est à *ira*, fait office d'adjectif synchronique supplétif à *pax* (alors qu'avec le même sens, U. *pacem* est morphologiquement dérivé de *pax*). Cf. §9.1.1. pp.434 *sqq.*

250) Les chiffres employés sont volontairement flous : seuls les ordres de grandeur nous intéressent ici.

## b/ En sabellique

U. *pase* (15 occ.) et *pacer* (18 occ.) apparaissent uniquement dans des textes de prières, répertoriés en annexe 3,1-11. Cela tient bien sûr à l'homogénéité de la documentation dont nous disposons : notre seule source est un texte de prescription rituelle. Il ne faut donc pas en conclure que les lexèmes étudiés étaient exclusivement cantonnés à la langue technique des *sacra* : nous n'en savons tout simplement rien. À Rome, l'abondance des textes littéraires et philosophiques ainsi que des témoignages de la langue courante forme parfois une gangue difficile à franchir autour du noyau des emplois rituels. Au contraire, à Gubbio, cette langue technique et figée est tout ce dont nous disposons : si une psychologie religieuse moins unifiée existait, elle nous est perdue à jamais. Mais dans le cadre spécifique de la langue sacrée au moins, le constat est sans appel : aucune prière ombrienne ne fait l'économie de *pase* et de *pacer* ; réciproquement, *pacer* et *pase* ne figurent jamais au-delà d'une prière.

Pour le reste du corpus sabellique (annexe 4), les choses ont un aspect moins systématique. Sur les sept occurrences de *pacer* relevées en marrucinien, frentanien, pélignien, et marse, deux figurent dans des prières. La première, à la fin du bronze de Rapino, est celle que nous avons interprétée comme une prière de *porrectio* des viandes sacrificielles à Jovia (éventuellement répétée pour Jupiter)<sup>251</sup>. La seconde, sur l'inscription de Marruuium, accompagne un *pesco* (« sacrifice »?) offert aux *Dii Nouensides*<sup>252</sup>. Deux autres occurrences figurent dans des formules optatives qui n'accompagnent pas un acte rituel, mais prennent les dieux à témoin du contenu d'une inscription – laquelle porte, elle, sur des actes rituels. C'est le cas

---

251) Annexe 4,1 = CRAWFORD TEATE MARRVCINORVM 2, 1.10-11 : *iovia pacrsi*. Cf. §7.1.7.(b).

252) Annexe 4,3 = CRAWFORD MARRVVIVM 1 : *esos nouesedę(s) pesco pacrę(s)*. Cf. §7.2.2.

avec Mrr. *aisos pacris* au début du bronze de Rapino et Fre. **aisús pakrís** au début de la terracotta de Fossaccessia<sup>253</sup>. Cette formule, typique de l'épigraphie des Abruzzes, est au *pacrsi* de la *porrectio* ce que L. *dii sint propitii* est au solennel *te precor uti sies uolens propitius* des prières catoniennes : une transposition du mécanisme langagier de la prière à l'extérieur du rituel proprement dit. Cette transposition est en même temps une généralisation : on s'en remet à la bienveillance « des dieux » dans leur ensemble. Cette attitude religieuse n'est pas celle exprimée par la prière telle qu'on la prononce dans un rituel, qui établit un rapport singulier avec une ou des divinités spécifiques. Néanmoins, elle en émane : l'acte de prière est la matrice conceptuelle de ce type de formules, aussi bien en latin qu'en sabellique.

### 10.1.2. Un rapport définitoire entre prière et bienveillance divine

La centralité de l'acte de prière pour notre étude a ci-dessus été abordée uniquement sous l'angle quantitatif. Sur le plan qualitatif, certains des passages étudiés méritent une attention accrue : ils tendent à prouver que le lexique de la bienveillance divine (principalement U. *pacrer*, *pase*, L. *propitius*, Mrr. *pacrer*) entretient à la prière un rapport d'ordre définitoire. Prononcer ces mots-là serait, du point de vue des locuteurs, l'élément le plus caractéristique d'une prière. En effet, ils sont bien souvent en mesure, à eux seuls, de résumer une prière plus longue. Ils suffisent à désigner le tout dont ils ne sont qu'un élément, par un effet que nous avons déjà qualifié de synecdoque textuelle<sup>254</sup>.

---

253) Annexe 4,1 = CRAWFORD TEATE MARRVCINORVM 2, l.1 et 4,2 = LA REGINA 2017. Nous ne tenons pas compte de l'inscription 4,4 = CRAWFORD HISTONIVM 9 : *aisos pa(cris)* dont la lecture et l'interprétation nous paraissent trop incertaines.

254) Cf. §6.2.3.

## a/ En latin

Deux textes de l'annexe 5 illustrent particulièrement le phénomène, l'un chez Pétrone et l'autre chez Cicéron:

5,75 = **PETR. 60,8** :

*Inter haec tres pueri candidas succincti tunicas intrauerunt, quorum duo Lares bullatos super mensam posuerunt, unus pateram uini circumferens « dii propitii » clamabat.*

Sur ce, trois jeunes esclaves vêtus de tuniques blanches firent leur entrée. Deux d'entre eux posèrent sur la table les dieux Lares à bulle [d'or] tandis que le troisième, portant alentour une coupe de vin, s'écriait : « [Que les] dieux [soient] propices ! ».

5,47-48 = **Cic. Nat. I,123-124** :

*Deinde si maxime talis est deus ut nulla gratia nulla hominum caritate teneatur, ualeat - quid enim dicam « propitius sit » ; esse enim propitius potest nemini, quoniam ut dicitis omnis in inbecillitate est et gratia et caritas.*

Ensuite, si vraiment il existe un dieu qui n'ait envers les hommes aucune bonté, aucune affection... alors adieu ! Pourquoi en effet lui dirais-je qu'il « soit propice » ? Il ne peut en effet être propice à personne, puisque à vous entendre, la bonté et la sympathie sont tout entières du ressort de la faiblesse !

Le décrochage grammatical qui se produit entre *clamabat* et *dii propitii*, dans le premier texte, a déjà été commenté<sup>255</sup>. Dans le second, l'absence du subordonnant *ut* entre *dicam* et *propitius sit* pourrait être du même ordre, et conduit également les éditeurs à employer des guillemets<sup>256</sup>. D'un autre côté, l'usage de la P3 (*propitius sit* et non pas *sis*) plaide pour une transposition au discours indirect plutôt que pour un « segment en emploi autonome »<sup>257</sup>. Le procédé cicéronien de citation de la prière se situe donc à mi-chemin entre discours direct et indirect. Quoi qu'il en soit, ces textes intègrent tous deux, en jouant d'une discontinuité plus ou moins franche, un discours qui leur est

---

255) Cf. §9.3.1.(e) pp.508 sqq.

256) Même traitement du passage dans la Loeb Classical Library que dans la CUF.

257) FLECK 2015 : 1-2.

hétérogène – une prière, adressée dans un cas à un dieu presque conceptuel (celui des épicuriens), et dans l'autre aux *Lares bullatos* posés sur la table du banquet. Cette prière est réduite à sa plus simple expression : *propitius sit* dans un cas, *dii propitii* dans l'autre. En s'éloignant de l'original latin, on pourrait traduire les deux passages ainsi :

5,75 = **PETR. 60,8** : « (...) Deux d'entre eux posèrent sur la table les dieux Lares à bulle [d'or], tandis que le troisième portant alentour une coupe de vin, leur adressait des prières »

5,47-48 = **Cic. Nat. I,123-124** : « (...) Pourquoi lui adresserais-je des prières, s'il ne peut avoir la bonté de les exaucer ? (...) »

Certes, de telles traductions sont des paraphrases infidèles, mais elles montrent bien de quoi il est question dans ces passages : Pétrone décrit un esclave accomplissant les gestes (une libation de vin?) et récitant les paroles du rituel ; Cicéron montre que la philosophie épicurienne ôte toute raison d'être à la prière propitiatoire qui accompagne chaque moment du culte. Dans les deux cas, le mot *propitius* suffit presque à lui seul à désigner la prière dans son ensemble. Gageons que, citée intégralement, elle aurait été plus longue. On peut même en imaginer une reconstitution : elle aurait inclus probablement le nom du destinataire divin au vocatif (*dii Lares*), la mention de l'offrande (peut-être *hoc uino*) un verbe introducteur avec éventuellement un accusatif d'objet interne (*uos bonas preces precor*), des requêtes (au minimum *ut uolentes propitii sitis*) et des bénéficiaires humains (par exemple *mihi, familiaeque meae*). Mais tout cela n'intéresse ni la narration de Pétrone, ni le raisonnement cicéronien. Aussi les auteurs s'en tiennent-ils au seul terme à même de désigner l'ensemble : *propitius*.

Pour finir sur les données latines, si la prière semble devoir se définir par le lexique de la bienveillance, la réciproque est vraie également : le lexique de la bienveillance divine peut être défini par la prière. Aussi Servius, pour



gloser la locution prépositionnelle *sine pace tua* chez Virgile, emploie-t-il le verbe *orare* :

1,4-7 = SERV. *Én.* X,31 :

« *Si sine pace tua* » : *si sine tua benevolentia, ut orantes pacem, ueniamque precantes, item exorat pacem diuum : ergo pace benevolentia, suffragio.*

« Si c'est sans ta *pax* » signifie « si c'est sans ta bienveillance », comme dans « prier pour la *pax* » et « prier pour la faveur », de même dans « il prie pour la *pax deum* ». Donc *pax* signifie « bienveillance », « approbation ».

*Orare* et *exorare* interviennent donc de manière définitoire pour expliquer au lecteur ce que signifie *pax* en contexte religieux chez Virgile. On pourrait dire en somme que prier, c'est emprunter un lexique et des formules propitiatoires ; ce lexique et ces formules, ce sont ceux de la prière. L'acte religieux et la langue à laquelle il recourt se définissent mutuellement.

## b/ En sabellique

Le même type de phénomène a pu être observé en sabellique aux chapitres 6 et 7. Non seulement U. *pacet* et *pase* et Mrr. *pacet* apparaissent dans des prières, mais ce sont également les termes les plus à même de les résumer. Cela est tout à fait criant sur le bronze de Rapino, où *iouia pacrsi*<sup>258</sup> suffit selon nous à résumer l'intégralité de la prière de *porrectio* – et même à sous-entendre l'instruction de la réciter à ce moment. Pour les rédacteurs du texte comme pour les prêtres chargés d'en suivre les prescriptions, un décodage devait être possible : on comprenait tout ce qu'il y avait à faire et à dire autour de *pacrsi*. La prière complète, à jamais perdue, devait contenir *a minima* la mention de l'offrande, une série de requêtes et l'identité des bénéficiaires. Si ce

---

258) Annexe 4,1 = CRAWFORD TEATE MARRVCINORVM 2, l.10-11. La segmentation syntaxique du passage fait débat : *iouia* est, selon les interprétations, rattaché à ce qui précède ou à ce qui suit. Nous avons adopté la deuxième solution. Cf. §7.1.7(a).

dernier point figure ailleurs dans le texte (*toutai maroucai*), en revanche le type de victimes sacrificielles nous est inconnu, de même que la nature des demandes formulées à Jupiter et Cérès.

Dans les Tables de Gubbio, aucune prière ne se voit condensée sous cette forme. La valeur définitoire du lexique de la bienveillance divine pour l'acte de prière transparaît néanmoins, mais d'une autre manière. Pour le mettre en lumière, il faut avoir à l'esprit que la structure et le contenu des prières ombriennes varient selon plusieurs facteurs<sup>259</sup> :

- le type d'opération rituelle : les prières pré-sacrificielles (3,6 et 3,11) ne comprennent ni invocations (préliminaire et conclusive), ni mention d'offrandes, ni partie fixe en *saluo seritu*.
- la visée du rituel : la partie libre de la prière varie selon le type de demandes formulées (elle diffère notamment entre le *piaculum* et la *lustratio*).
- les procédés rédactionnels mis en œuvre : dans les prières à Prestota Serfia (3,7-10), l'invocation préliminaire se voit tout entière résumée dans l'instruction *uesticatu*, et n'est donc pas citée textuellement.

Le seul élément invariant, présent sous la même forme et à la même place dans toutes les prières, c'est donc la clause propitiatoire *futu fons pacer pase tua* - « sois bienveillant et propice par ton approbation ». Elle constitue le noyau de la prière, le seul élément indispensable à sa définition même, dont aucune étape rituelle ni aucune modalité de rédaction ne fait l'économie.

Par ailleurs, les invocations préliminaires répondent à une double fonction : énoncer la confiance dans le choix du dieu d'une part<sup>260</sup>, et annoncer de manière proleptique la prière qui va suivre d'autre part<sup>261</sup>. Cette seconde fonction est toute entière réalisée par la séquence *fons sir pacer sir* - « afin que tu sois bienveillant et que tu sois propice ». À ce stade introductif, donc, on ne

---

259) La structure et le contenu de toutes les prières transmises aux tables VI et VII sont commentés au chapitre 6.

260) Cf. §6.3.3.(d).

261) Cf. §6.2.3.

prie pas – il n’y a pas d’impératif II à même d’agir sur la divinité ; en revanche on annonce qu’on va prier. Cette nuance de nature pragmatique est reflétée par le choix du mode subjonctif. Mais il faut surtout noter que c’est, une fois encore, la clause propitiatoire qui est ici utilisée (quoique sous une forme abrégée et transposée au subjonctif) pour désigner sous forme d’anticipation l’ensemble de la prière qui va suivre. Par ce choix, les invocations préliminaires manifestent encore une fois que c’est bel et bien la formule *futu fons pacer*, davantage encore que les requêtes singulières d’expiation ou de protection, qui constitue le noyau sémantique et pragmatique de la prière.

## 10.2. Comparaison de prières latines et ombriennes

Les raisons avancées dans les paragraphes précédents nous invitent à clore notre enquête par une synthèse comparative sur la place des formules propitiatoires dans les prières de l’Italie antique. Ce n’est pas chose aisée car en réalité, celles-ci sont parvenues jusqu’à nous en nombre très restreint : elles n’abondent dans la littérature latine que sous des formes abrégées ou condensées. Quelques prières longues constituent cependant des documents de première importance, dont l’étude comparée constituera le dernier temps de notre enquête.

Il n’est pas question, dans les pages qui vont suivre, de fournir un commentaire exhaustif de chacun des textes présentés, tenant compte de la totalité de leurs enjeux stylistiques, historiques et religieux. Nous nous bornerons à défendre et illustrer deux thèses. Premièrement, ces prières témoignent de contextes culturels proches et illustrent ainsi la notion de *koinè* italique : elles ne découlent ni d’un héritage univoque, ni d’un emprunt strict à un centre unique, mais constituent des élaborations à la fois différentes et

comparables à partir d'un matériau commun. Deuxièmement, ces prières mettent en scène leur propre efficacité : non seulement elles accomplissent ce qu'elles nomment mais elles montrent qu'elles prennent soin de l'accomplir. Ou pour le dire autrement : comme pour tout acte de langage performatif, le principe de leur efficacité ne leur est pas entièrement extérieur (résidant dans le rituel, le sacrifice, la croyance, *etc.*<sup>262</sup>) : il réside aussi dans le dispositif langagier lui-même.

Quatre textes nous permettront d'illustrer, parfois de manière contrastive, ces différents points : ils formeront le matériau d'une synthèse comparative sur les formules propitiatoires dans les cultes de l'Italie. Ces textes seront d'abord présentés, transcrits et traduits (10.2.1.) avant d'être commentés. Leur datation est malaisée mais plusieurs éléments orientent vers un cadre socio-historique commun (10.2.2.). Ils partagent également des procédés rédactionnels (10.2.3.) et surtout une manière bien particulière de mettre en scène leur propre efficacité (10.2.4.).

### 10.2.1. Présentation des textes

#### a/ *TI VIa22-34*

Les prières citées dans les Tables Eugubines VI et VII (annexe 3,1-11) ont été largement commentées aux chapitres 5 et 6. Parmi elles, nous prenons ici pour référence celle accompagnant le sacrifice du premier bœuf à Jupiter Grabovien (annexe 3,1). Elle est l'une des plus complètes<sup>263</sup> et avait une

---

262) On parle en pragmatique linguistique de « circonstances concomitantes » pour désigner les faits extralinguistiques (geste effectué, autorité dont est investie la personne, *etc.*) qui contribuent à la performativité d'un acte de langage. Cf. CERVONI 1992 [1987] : 104.

263) La prière à la triade serfienne (annexe 3,6) et celle à Tursa Jovia (3,11) sont incomplètes par nature car non-sacrificielles. Celles à Prestota Serfia (3,7-10) sont abrégées par leur mode de rédaction : l'invocation préliminaire est condensée dans l'instruction *uesticatu*, cf. §6.1.2.(e). On aurait pu prendre en revanche pour référence la prière à Fisius (3,4) ou

dimension exemplaire pour les rédacteurs des Tables eux-même : ils y renvoient fréquemment dans le contexte ultérieur pour abrégé la rédaction<sup>264</sup>. Sa composition est très élaborée. Nous la citons p.542 (texte A) avec un découpage personnel : les sept intertitres isolent les différentes parties de la prière ; les retours à la ligne séparent les principaux segments syntaxiques pour guider la lecture, en même temps qu'ils établissent des repères auxquels nous nous référerons par la suite<sup>265</sup>.

### **b/ CAT. Agr. 141**

La conservation intégrale de plusieurs textes de prière est un des points qui fait la valeur unique des Tables de Gubbio. À Rome, les documents de cet ordre sont rares. La prière à Mars pour la *lustratio agri* (annexe 5,28) est le plus fréquemment commenté d'entre eux. C'est de fait la plus ample du *De agricultura* : le chapitre sur la *porca praecidanea* (5,26) ne cite que les brèves prières de *praefatio* ; celui sur l'ouverture d'une clairière dans un *lucus* (5,27) transmet une prière sacrificielle mais relativement brève également, centrée sur la seule requête propitiatoire (*uti sies uolens propitius*). La prière lustratoire à Mars est récitée dans un cadre privé, mais elle est de source pontificale<sup>266</sup>. En plus d'être longue, elle aussi la plus élaborée formellement, avec de riches jeux de composition syntaxique, rythmique et sonore. Elle regorge en outre d'éléments de haute antiquité, susceptibles de comparaisons indo-européennes<sup>267</sup>. Nous la présentons à la page 544 (texte B) avec le

---

celle à Tefer (3,5).

264) Par exemple *TI VIa59* : *surur . naratu . puse . pre . uerir . treblanir* – « Qu'il prie de la même manière que devant la porte Trebulana ».

265) Dans les pages qui suivent, « A.18 » désigne par exemple la ligne 18 du texte A, tel qu'il est présenté p.542.

266) CHAMPEAUX 2001 : 269 (et note 13).

267) On notera en particulier le parallèle saisissant entre *L. pastores pecuaque, U. ueiro pequo* et *Av. pasu vira*. Cf. WATKINS 1995 : 210.

découpage de Calvert Watkins : quatre strophes (auxquelles nous avons ajouté des titres) correspondent à différentes parties thématiques et fonctionnelles ; les retours à la ligne mettent en avant la syntaxe et la prosodie<sup>268</sup>.

### c/ *CIL VI,32323 I.92-99*

Pour passionnantes que soient les prières catoniennes, elles ont parfois occulté l'importance d'une autre ample prière latine<sup>269</sup> : celle adressée par Auguste aux Moires lors des jeux séculaires, transmise par leur compte-rendu épigraphique (annexe 6,9). Le festival est particulièrement bien connu par un ensemble de sources littéraires et épigraphiques rassemblées par Giovanni Battista Pighi<sup>270</sup>. L'édition de 17 av. J.-C. est un mélange de tradition ancienne et de réinterprétations impériales centrées sur la figure d'Auguste, principal officiant avec Agrippa. La traditionnelle formule bénéfactive *mihi, domo, familiae* (attestée dans les prières de Caton) prend ainsi une dimension dynastique dans la bouche de l'empereur<sup>271</sup>. Il semble en outre que la longueur du festival (trois jours et trois nuits) et la variété des divinités destinataires (*Moerae, Ilythia, Terra Mater, Jupiter, Junon Reine, Apollon et Diane, en lieu et place des seuls Dis Pater et Proserpine évoqués par la tradition antérieure*) constituent des innovations<sup>272</sup>. Nous prenons l'adresse aux Moires comme texte

---

268) WATKINS 1995 : 199-200. L'auteur étudie le texte comme objet d'élaboration formelle, poétique, d'où un découpage rythmique plus serré que celui que nous avons adopté pour les prières des Tables Eugubines et celles des jeux séculaires.

269) CHAMPEAUX 2001 fait ainsi du *carmen Aruale* le « seul cas » de texte liturgique ancien directement transmis par une source sacerdotale et non pas littéraire comme Caton ou Tite-Live (p.268 et note 6). Ce faisant, elle omet les prières des jeux séculaires. GUITTARD 2006 ne les prend pas non plus en compte.

270) PIGHI 1965 [1943] : 33-72 (sources littéraires et épigraphiques relatives aux jeux séculaires dans leur ensemble) ; 73-75 (sources littéraires relatives aux Jeux augustéens) ; 107-130 (protocole épigraphique des Jeux augustéens) ; 201-205 (*carmen saeculare*, composé par Horace). Voir aussi la présentation du festival et de ses sources par GUITTARD 2003 : 206-206.

271) BEARD, NORTH, PRICE 1998a : 202-203.

272) BEARD, NORTH, PRICE 1998a : 202-203.

de référence car c'est la seule prière sacrificielle intégralement citée : les suivantes, qui lui étaient semblables, sont toutes abrégées sous la forme *cetera uti supra*<sup>273</sup>. La *supplicatio* des cent dix matrones à Junon Reine est citée intégralement<sup>274</sup> mais, quoique très proche, elle est plus courte : n'étant pas une prière sacrificielle, elle ne mentionne pas d'offrande<sup>275</sup>. Nous citons la prière aux Moires à la page 546 (texte C) avec le même principe de découpage que pour les textes précédents : les quatre parties renvoient à des sous-ensembles thématiques/fonctionnels ; les retours à la ligne suivent la syntaxe.

#### d/ CFA 62 a25-32

Enfin, un quatrième texte tiré des protocoles épigraphiques des *fratres aruales* nous servira de point de comparaison mineur, en nous fournissant l'exemple d'une prière sans formule propitiatoire. Les amples comptes-rendus de la confrérie, qui constituent « l'une des sources majeures pour l'étude des pratiques religieuses romaines »<sup>276</sup>, sont moins loquaces qu'on le souhaiterait quant aux paroles accompagnant les cérémonies : il ne transmettent pas le texte des prières sacrificielles. On y trouve en revanche les *uerba* :

- de l'énigmatique *Carmen Aruale*<sup>277</sup> ;
- des acclamations accompagnant l'entrée en charge d'un empereur<sup>278</sup> ;
- de l'*indictio* de la fête de la déesse<sup>279</sup> ;
- des *uota* pour la santé de l'empereur<sup>280</sup>.

---

273) Par exemple *CIL* VI,32323, l.118.

274) *CIL* VI,32323 l.123-132.

275) GUITTARD 2003 : 208.

276) SCHEID 1998a : p.III (introduction).

277) CFA 100. Pour un commentaire récent du *Carmen Aruale*, voir WILLI 2017.

278) Notamment CFA 99. Sur les acclamations, cf. SCHEID 2016a [1990] : 349-353.

279) Notamment CFA 64 I,18-23, avec la formule *quod bonum faustum felix fortunatumque sit*. Sur l'*indictio*, cf. SCHEID 2016a [1990] : 452-464.

280) Notamment CFA 12, 22, 48, 55 (= annexe 6,6) et 62. Sur le *uotum*, cf. SCHEID 2016a [1990] : 290-356.

De ces quatre actes oraux, seul le dernier doit être à proprement parler qualifié de prière, au sens que nous avons défini avec Marcel Mauss et Alain Testart<sup>281</sup>. L'*indictio*, si l'on en juge par l'attitude de l'officiant (tête voilée, préalablement purifiée) fait déjà partie du rituel, et elle a bien une modalité optative exprimée par la formule d'introduction (*quod bonum faustum felix fortunatumque sit*) ; pour autant elle n'est pas adressée aux dieux<sup>282</sup>. Il ne s'agit donc pas d'une prière : John Scheid parle d'un *edictum indictionis*. Les paroles des *uota*, en revanche, sont bel et bien des prières : elles sont adressées à la divinité dans un cadre rituel et lui demandent d'agir favorablement en échange d'une offrande non pas présente (comme dans la prière sacrificielle) mais à venir au moment de la *solutio*. Certains vœux se contentent d'une structure hypothétique avec protase (*si...*) et apodose (*tunc... uouemus...*) ; d'autres explicitent leur dimension précatoire avec une formule introductive *te precamur quaesumus obtestamurque*. C'est ce second type que nous considérons, en prenant pour référence le vœu à Jupiter de 101 pour le départ en campagne de Trajan (CFA 62 a25-32). Il s'agit évidemment d'un document d'époque impériale, mais nous ne pouvons exclure qu'il transmette des formulaires plus anciens. Notons que cette prière votive ne comprend pas de formule en *propitius* et c'est pourquoi elle ne figure pas dans notre corpus : c'est précisément cette absence qui en fait pour nous un point de comparaison intéressant. Nous la citons p.548 (texte D) avec le même type de découpage que précédemment.

---

281) Cf. §10.1. pp.526 et note 239 .

282) SCHEID 2016a [1990] souligne p.463 qu'« alors que les arvaies ne s'adressent pas aux dieux, le président effectue les mêmes gestes préliminaires que celui qui s'apprête à sacrifier ».



**Texte A = annexe 3,1 = TI VIa22-34 : prière expiatoire à Jupiter**

**invocation préliminaire :**

- [1] *teio . subocau . suboco*<sup>(23)</sup> *dei . graboui .*  
[2] *ocriper . fisiu . totaper . iiouina . erer . nomneper . erar . nomneper .*  
[3] *fos . sei . pacer . sei .*  
[4] *ocre . fisei*<sup>(24)</sup> *tote . iiouine . erer . nomne . erar . nomne .*  
[5] *arsie . tio . subocau . suboco . dei . grabouie .*  
[6] *arsier . frite . tio . subocau*<sup>(25)</sup> *suboco . dei . grabouie .*

**introduction, annonce des offrandes :**

- [7] *di . grabouie . tio . esu . bue . peracrei . pihaclu .*  
[8] *ocreper . fisiu . totaper . iouina . irer . nomneper*<sup>(26)</sup> *erar . nomneper .*

**prière, requête libre (pour l'expiation) :**

- [9] *dei . grabouie . orer . ose . persei . ocre . fisie . pir . orto . est .*  
[10] *toteme . iouine . arsmor . dersecor*<sup>(27)</sup> *subator . sent . pusei . neip . heritu .*  
[11] *dei . crabouie . persei . tuer . perscler . uaseto . est . pesetomest .*  
*peretomest*<sup>(28)</sup> *frosetomest . daetomest .*  
[12] *tuer . perscler . uirseto . auirseto . uas . est .*  
[13] *di . grabouie . persei . mersei . esu . bue*<sup>(29)</sup> *peracrei . pihaclu . pihafei .*  
[14] *di . grabouie . pihatu . ocre . fisei .*  
[15] *pihatu . tota . iouina .*  
[16] *di . grabouie . pihatu . ocrer*<sup>(30)</sup> *fisier . totar . iouinar . nome .*  
[17] *nerf . arsmo . ueiro pequo . castruo . fri . pihatu .*

**prière, clause propitiatoire :**

- [18] *futu . fos . pacer . pase . tua .*  
[19] *ocre fisi*<sup>(31)</sup> *tote . iiouine . erer . nomne . erar . nomne .*

**prière, requête fixe (pour la conservation) :**

- [20] *di grabouie . saluo . seritu . ocre . fisi .*  
[21] *salua . seritu . tota . iiouina .*  
[22] *di*<sup>(32)</sup> *grabouie . saluo . seritu . ocrer . fisier . totar . iiouinar . nome .*  
[23] *nerf . arsmo . ueiro . pequo . castruo . fri . salua*<sup>(33)</sup> *seritu .*

**prière, clause propitiatoire :**

- [24] *futu . fos . pacer . pase . tua .*  
[25] *ocre . fisi . tote . iouine . erer . nomne . erar . nomne .*

**invocation conclusive :**

- [26] *di . grabouie . tio . esu . bue*<sup>(34)</sup> *peracri . pihaclu .*  
[27] *ocreper . fisiu . totaper . iouina . erer . nomneper . erar . nomneper .*  
[28] *di . grabouie . tio . subocau*

**Traduction personnelle (cf. §6.1.1.) :**

Je t'invoque, invoqué [en tant que] Jupiter Grabovien, pour la ville fisienne, pour la cité iguvine, pour le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là, [afin] que tu sois bienveillant [et] que tu sois propice envers la ville fisienne [et] la cité iguvine, envers le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là.

[Ô toi qui es] rituellement correct, je t'invoque, invoqué [en tant que] Jupiter Grabovien. Confiant dans [le fait que tu es] rituellement correct, je t'invoque, invoqué [en tant que] Jupiter Grabovien.

Jupiter Grabovien, toi, par ce bœuf de plus d'un an [en guise de] sacrifice expiatoire pour la ville fisienne [et] pour la cité iguvine, pour le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là.

Jupiter Grabovien, par l'effet de celui-ci [= le bœuf], quant au fait que dans la ville fisienne le feu a surgi, [quant au fait que] dans la cité iguvine les institutions qui conviennent ont été négligées ([cela a été fait] comme non-voulu), Jupiter Grabovien, quant au fait que dans tes rituels il y a eu manquement, entrave ou transgression, fraude ou omission, [quant au fait que] dans tes rituels il y a eu un manquement visible ou invisible, Jupiter Grabovien, quant au fait qu'il est juste qu'il y ait expiation par ce bœuf en [guise de] sacrifice expiatoire,

Jupiter Grabovien, purifie la ville fisienne, purifie la cité iguvine ; Jupiter Grabovien, purifie le nom de la ville fisienne [et] de la cité iguvine ; les soldats [et] les institutions, les hommes [et] les bêtes, les champs [et] les fruits, purifie[-les].

Sois bienveillant [et] propice par ton approbation, envers la ville fisienne [et] la cité iguvine, envers le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là.

Jupiter Grabovien, préserve la ville fisienne, préserve la cité iguvine ; Jupiter Grabovien, préserve le nom de la ville fisienne [et] de la cité iguvine ; les soldats [et] les institutions, les hommes [et] les bêtes, les champs [et] les fruits, préserve[-les].

Sois bienveillant [et] propice par ton approbation, envers la ville fisienne [et] la cité iguvine, envers le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là.

Jupiter Grabovien, toi, par ce bœuf de plus d'un an [en guise de] sacrifice expiatoire, pour la ville fisienne [et] pour la cité iguvine, pour le nom de celle-ci [et] le nom de celle-là, Jupiter Grabovien, je t'invoque.

**Texte B = annexe 5,28 = CAT. Agr. 141 : prière de la *lustratio agri* :**

**prière, requête pour la propitiation**

- [1] *Mars pater, te precor quaesoque*  
[2] *uti sies uolens propitius*  
[3] *mihi domo familiaeque nostrae*  
[4] *quouis rei ergo*  
[5] *agrum terram fundumque meum*  
[6] *suouitaurilia circumagi iussi,*

**prière, requête négative (pour détourner les maux) :**

- [7] *uti tu*  
[8] *morbos uisos inuisosque*  
[9] *uiduertatem uastitudinemque*  
[10] *calamitates intemperiasque*  
[11] *prohibessis defendas auerruncesque,*

**prière, requête positive (pour attirer les bienfaits) :**

- [12] *uti tu*  
[13] *fruges frumenta uineta uirgultaque*  
[14] *grandire beneque euenire siris*  
[15] *pastores pecuaque salua seruassis*  
[16] *duisque bonam salutem ualetudinemque*  
[17] *mihi, domo familiaeque nostrae ;*

**formules conclusives :**

- [18] *harumce rerum ergo,*  
[19] *fundi, terrae agrique mei*  
[20] *lustrandi lustrique faciundi ergo,*  
[21] *sicuti dixi,*  
[22] *macte hisce suouitaurilibus lactentibus immolandis esto ;*  
[23] *Mars pater, eiusdem rei ergo*  
[24] *macte hisce suouitaurilibus lactentibus <immolandis ?> esto.*

### Traduction personnelle

Mars père, je te prie et te demande  
d'être bienveillant [et] propice  
envers moi, ma maison et mes gens  
(pour cela,  
j'ai ordonné que ces suovétauriles fassent le tour  
de mon champ, de ma terre et de mon domaine)

d'écarter, d'éloigner, de détourner  
les maladies visibles et invisibles  
la stérilité et la dévastation  
les calamités et les intempéries

de laisser grandir et bien prospérer  
mes fruits, mes grains, mes vignes et mes arbres  
de protéger mes bergers et mes troupeaux  
de donner une bonne santé et constitution  
à moi, à ma maison, à mes gens.

Pour cela,  
pour la lustration et l'accomplissement de la lustration  
de mes champs, de ma terre et mon domaine,  
comme je l'ai dit,  
sois honoré par l'immolation de ces suovétauriles non sevrés,  
Mars Pater, pour cela,  
sois honoré par [l'immolation de?] ces suovétauriles non sevrés.

**Texte C = annexe 6,9 = PIGHI 1965 [1943] p.114 : prière aux Moires :**

**introduction, annonce des offrandes :**

- [1] <sup>(92)</sup> *Moerae, uti uobis in illeis libri[s scriptum est,*  
[2] – *quarum rerum ergo quodque melius siet populo Romano Quiritibus –*  
[3] *uobis IX] / <sup>(93)</sup> agnis feminis et IX capris femini[nis propriis sacrum fiat.*

**prière, requêtes pour la grandeur et la santé du peuple romain :**

- [4] *Vos quaeso precorque*  
[5] *uti uos imperium maiestatem populi Romani] / <sup>(94)</sup> Quiritium, duelli domique,*  
*au[xistis ;*  
[6] *utique semper Latinus obtemperassit sempiter] /*  
[7] <sup>(95)</sup> *nam uictoriam ualetudine[m populo Romano Quiritibus duitis*  
[8] *faueatisque populo Romano Quiritibus legionibusque populi Romani ] /*  
*<sup>(96)</sup> Quiritium*  
[9] *remque Publicam populi Romani [Quiritium saluam seruetis, maioremque*  
*faxistis] ;*

**prière, requêtes pour la propitiation et l'acceptation :**

- [10] *uti sitis] uolentes pro[pitiae populo Romano] / <sup>(97)</sup> Quiritibus, XVuirorum*  
*collegio, mihi, domo, familiae,*  
[11] *et uti huius] sacrifici acceptrices sitis VIII agnarum / <sup>(98)</sup> feminarum et VIII*  
*captraru[m feminarum propri]arum inmolandarum.*

**prière, formules conclusive :**

- [12] *Harum rerum ergo, macte hac agna femina / <sup>(99)</sup> inmolanda estote.*  
[13] *Fitote u[olente]s propitiae*  
[14] *populo Romano Quiritibus, XVuirorum collegio, mihi, domo, familiae.*

**Traduction personnelle :**

Moires ! comme il est prescrit pour vous dans les livres  
(et pour cela, qu'il arrive ce qu'il est de meilleur au peuple romain des  
Quirites),  
qu'il soit sacrifié pour vous au moyen de neuf agnelles et neuf chèvres choisies.

Je vous demande et vous prie  
d'augmenter le pouvoir et la majesté du peuple romain des Quirites, à la  
guerre comme en paix ;  
que les Latins obéissent toujours ;  
que vous donniez victoire et santé éternelle au peuple romain des Quirites ;  
que vous favorisiez le peuple romain des Quirites et les légions du peuple  
romain des Quirites ;  
que vous gardiez sauf l'État du peuple romain des Quirites et le rendiez plus  
grand ;

que vous soyez bienveillantes et propices envers le peuple romain des  
Quirites, le collège des *quindecemviri*, moi, ma maison et mes gens ;  
qu'enfin vous acceptiez ce sacrifice de neuf agnelles et neuf chèvres choisies  
pour être immolées.

Pour cela, soyez honorées par l'immolation de cette agnelle,  
devenez bienveillantes et propices  
envers le peuple romain des Quirites, le collège des *quindecemviri*, moi, ma  
maison et mes gens.

**Texte D = CFA 62 a25-32 : prière votive pour le retour de l'empereur :**

**prière :**

- [1] <sup>(25)</sup> *Iuppiter O(ptime) M(axime), te precamur qua[esumus obtestam]urque,*  
[2] *uti tu*  
[3] *Imp(eratorem) Caesarem, diui Neruae / <sup>(26)</sup> filium, Nerua<m> Traianum*  
*Aug(ustum) Germ(anicum), prin[cipe]m parentem(que) nostrum,*  
*pont(ificem) m(aximum), / <sup>(27)</sup> tribun(icia) potest(ate), p(atrem) p(atriciae),*  
[4] *quem nos sentimus [dicere,*  
[5] *e]x is locis prouincisq(ue),*  
[6] *quas terra{s} / <sup>(28)</sup> marique adierit,*  
[7] *bene a<t>que feliciter i[n]columem red]ucem uictoremq(ue) faci[a]s, /*  
[8] <sup>(29)</sup> *earumq(ue) rerum ei,*  
[9] *quas nunc agit actur[usue est,*  
[10] *bonum euentum] des,*  
[11] *a<t>que in eo statu /*  
[12] <sup>(30)</sup> *quo nunc est, aut eo meliori*  
[13] *eum conseru[es*  
[14] *eumque reduc]m incolumem uictoremq(ue) /*  
[15] <sup>(31)</sup> *primo quoq(ue) tempore*  
[16] *in urbem Romam sis[tas,*

**vœu :**

- [17] *ast tu ea ita facsi]s,*  
[18] *tunc tibi nomine coll(egi) / <sup>(32)</sup> fratrum arualium boue aurato uouimu[s esse*  
*futurum].*

**Traduction (SCHEID 1998a : 181, amendée)**

Jupiter très bon et très grand, nous te prions, nous t'implorons et t'adjurons  
de faire

que l'Empereur César Nerva Trajan Auguste Germanique, fils du divin  
Nerva, notre prince et parent, grand pontife, revêtu de la puissance  
tribunicienne, père de la patrie,

que nous entendons nommer,

revienne bien, heureusement, indemne et en vainqueur  
des lieux et provinces

dans lesquels il se sera rendu par terre et par mer,

et de lui accorder une bonne réussite

dans les entreprises

qu'il conduit maintenant ou doit conduire,

et de le conserver

dans cet état

dans lequel il se trouve maintenant ou meilleur,

et de le ramener à Rome,

dès que possible

indemne et vainqueur.

Si toi tu fais cela de cette manière,

alors, nous en formulons le vœu, un bœuf aux cornes dorées te sera sacrifié au  
nom du collège des frères Arvales.



### 10.2.2. Éléments de datation

Ces textes que nous entendons comparer sont-ils *a priori* proches ou lointains les uns des autres ? À quel titre sont-ils comparables ? Il est malaisé de répondre car leur profondeur diachronique nous échappe largement. Un réflexe malheureux pousse souvent à concevoir les textes sabelliques comme plus archaïques et donc plus authentiques. Ils sont en réalité le fruit d'une tradition faite de sédimentations et de ré-élaborations, qui n'a rien à envier à celle des textes latins : elle s'interrompt seulement plus tôt. Peut-on dater la prière à Jupiter Grabovien (texte A) ? Nous la connaissons à travers sa fixation à l'écrit au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, soit un siècle après les prières de Caton et quelques décennies avant les jeux séculaires d'Auguste. Mais elle est de toute évidence plus ancienne. L'archétype commun aux rédactions brèves et longues du *piaculum* et de la *lustratio*, qui contenait déjà les prières, fait du IV<sup>e</sup> siècle le *terminus ante quem* pour l'élaboration des formulaires<sup>283</sup>. Entre l'archétype et la rédaction des tables VI et VII auraient tout au plus eu lieu quelques adaptations, comme la mise au pluriel de la prière à la triade serfienne<sup>284</sup>. Certains éléments sont de plus haute antiquité encore – des *comparanda* indo-européens l'attestent – mais la stratification chronologique détaillée du texte, fruit d'une élaboration savante et rigoureuse, nous échappe. Le *piaculum* est un rituel urbain, centré sur la ville (*ocar*) et ses portes (*uerir*) ; sa triade secondaire (Tefer, Fisius, Trebus) en patronne la réalité matérielle<sup>285</sup>. La phase proto-urbaine de Gubbio (VII<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup>)<sup>286</sup> fournit donc un *terminus post quem* pour l'agencement des prières au sein du rituel, et probablement pour une part de

---

283) RIX 1985b : 27-34. Cf. §5.1.2.(b).

284) Annexe 3,6. Cf. §6.1.2.(d).

285) Cette interprétation de la triade secondaire est celle de BLANCHET (thèse de doctorat à paraître, communication personnelle de l'auteur).

286) SISANI 2001 : 30-35. Cette phase est marquée par le « *sinecismo dei nuclei preurbani* », une forte croissance démographique, et une refondation consciente des espaces culturels.

leur contenu, même si elles transmettent des formules antérieures. Les prières de la *lustratio*, qui témoignent de conflits avec les Étrusques (*tuscer . nomner*), évoquent un contexte géopolitique qui pourrait être celui des VII<sup>e</sup>/V<sup>e</sup> siècles : après le début de l'expansion étrusque, et avant le coup d'arrêt mis à celle-ci par les Celtes, puis par les Romains ; c'est-à-dire la période où la pression sur la rive est du Tibre, en direction des territoires ombriens, devait être la plus forte. Tous ces éléments mis bout à bout ne forment pas une réponse unifiée : le texte que nous avons sous les yeux a de toute manière été composé à partir d'éléments d'antiquité variable, et probablement réagencé à plusieurs époques. Mais on peut raisonnablement penser que l'essentiel de l'élaboration se situe entre 600 et 400, pour donner une estimation large.

Des conclusions similaires peuvent être esquissées pour la prière latine de la *lustratio agri* (texte B), que Caton fixe à l'écrit aux alentours de 160 avant notre ère. Calvert Watkins lui donne volontiers un demi-millénaire de plus<sup>287</sup>. Son estimation repose sur la comparaison avec les formulaires ombriens, et au-delà, avec des éléments indo-européens, notamment iraniens et hittites ; or, selon le modèle classique de l'arbre phylogénétique, si des similitudes sont héritées, elle datent d'une période antérieure à la séparation des peuples chez lesquels elles sont attestées. À cela on peut objecter deux choses. Premièrement, tout comme pour les prières eugubines, les prières de Caton sont probablement le fruit d'une sédimentation : des éléments plus ou moins anciens peuvent y avoir été réagencés à époque historique<sup>288</sup>. Deuxièmement, toute similitude entre les domaines latin et sabellique n'est pas nécessairement un héritage très ancien : elle peut être le fruit d'une élaboration plus tardive,

---

287) WATKINS 1995 : 202. Insistant sur l'élaboration formelle du texte, l'auteur propose d'y voir « the oldest Latin poem that we possess » (p.199).

288) GUITTARD 2006 conclut ainsi son étude sur l'archaïsme dans la prière latine : « L'un des traits les plus surprenants est certainement la coexistence de plusieurs niveaux, ou strates, au sein d'un même rituel » (p.165).

par diffusion, dans le cadre de la *koinè* italique. Commentant la formule *U. tiom esu bue pihacclu / L. te hoc porco piaculo*, Calvert Watkins lui-même écrit ainsi :

It is in fact far more likely that this formula was *diffused* over part of the geographic area of Italy, perhaps sometimes in the middle of the first millenium B.C., rather than being inherited from a period of linguistic community that might antedate the migration of its speakers into the Italian peninsula.<sup>289</sup>

Il est peu probable que, sous la forme qu'on lui connaît, la prière remonte aussi haut que le VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., à une époque où le culte commence tout juste à s'incarner dans l'espace public romain (avec les premiers aménagement du forum). Le contenu de la prière donne peu de points d'appuis chronologiques. Gageons seulement que la crainte pour le paysan romain de voir ses terres dévastées par des déprédations ennemies nous place avant 300 av. J.-C environ. Sur le plan formel, certaines élaborations sont visiblement antérieures à l'évolution phonétique #*du-* > #*b-* (milieu du III<sup>e</sup><sup>290</sup>) : la composition poétique de la l.16 (*duisque bonam salutem*) repose ainsi sur l'allitération ancienne *duisque duonam*<sup>291</sup>. Le texte que nous a transmis Caton date probablement au moins du IV<sup>e</sup> siècle. Est-il plus ancien encore ? Certains de ses éléments constitutifs, au moins, le sont ; nous ne pouvons guère dire mieux.

La prière aux Moires (texte C) prononcée lors des jeux séculaires de 17 avant notre ère peut quant à elle être décrite comme un « product of the Augustan age, incorporating or imitating earlier material »<sup>292</sup>. La requête pour l'obéissance des Latins (l.6 : *utique semper Latinus obtemperassit*) n'a aucun sens dans le contexte augustéen. Cet archaïsme a été diversement expliqué, en lien avec le contexte des seconds jeux (supposément 346) ou des quatrièmes

---

289) WATKINS 1995 : 218. Les italiques sont de l'auteur.

290) MEISER 2006 [1998] : 111.

291) WATKINS 1995 : 206.

292) BEARD, NORTH, PRICE 1998a : 205.

(supposément 126)<sup>293</sup>, mais toute recherche d'un contexte trop précis se heurte au flou de la chronologie des jeux<sup>294</sup>. Charles Guittard penche lui pour une allusion consciente de l'entourage d'Auguste à l'oracle sibyllin que nous a transmis Phlégon<sup>295</sup> : celui-ci mentionne effectivement l'obéissance des Latins<sup>296</sup>. Les deux grilles de lectures ne sont, du reste, pas exclusives l'une de l'autre. Une formule héritée, peut-être, du IV<sup>e</sup> (période à laquelle Rome s'arroge le contrôle de la ligue latine) a pu être conservée et mise en valeur précisément par déférence envers les livres Sibyllins, dont Auguste venait d'assurer le transfert dans le temple d'Apollon Palatin.

Les trois textes ont ainsi en commun de passer à l'écrit aux II<sup>e</sup>/I<sup>er</sup> siècles, mais d'inclure des thématiques et/ou de procédés rédactionnels renvoyant au IV<sup>e</sup>/III<sup>e</sup> voire au-delà : c'est-à-dire à une époque où l'Italie constitue une *koinè* désunie certes mais tissée de liens culturels étroits. Les prières des jeux séculaires, celle de la *lustratio agri* et celles de la *lustratio* de Gubbio (plus que le *piaculum*) font toutes signe vers un temps historique marqué par les guerres incessantes entre cités d'Italie. D'une certaine manière, l'univers conceptuel dans lequel s'inscrivent ces actes de langage est en décalage avec leurs contextes de rédaction ; il leur est en tout cas commun. La prière votive pour la santé de l'Empereur (texte D), que nous citons à titre de comparaison, témoigne d'un *aggiornamento* comblant ce fossé : jusque dans la langue sacrée, les rapines entre cités ont désormais laissé place aux campagnes lointaines de l'empereur.

---

293) Cf. GUITTARD 2003 : 213.

294) Seuls les troisièmes jeux sont clairement datés de 236 par les Fastes Capitolins. Cf. PIGHI 1965 [1943] : 40-41.

295) GUITTARD 2003 : 213.

296) Voir le texte de Phlégon chez PIGHI 1965 [1943] p.57, v.36-38.

### 10.2.3. Procédés rédactionnels

#### a/ Externes à la prière

Outre ces quelques repères chronologiques, la proximité culturelle des prières latines et ombriennes apparaît également dans un certain nombre de procédés rédactionnels communs. Un premier point de comparaison se situe au niveau de l'intégration des prières à la mise en texte plus large du rituel : il ne concerne donc pas le texte B, qui est isolé. Les textes A et C constituent des points de repères pour les documents épigraphiques dont ils sont extraits : la suite se contente d'y renvoyer pour économiser la gravure de prières identiques. Ce point commun ne va pas de soi car par ailleurs les deux inscriptions ne craignent pas la redondance<sup>297</sup>. Le renvoi à la prière-type prend les formes suivantes :

**TI VIa59 :**

*surur . naratu . puse . pre . uerir . treblanir*

Qu'il prie de la même manière que devant la porte Trebulana.

**CIL VI,32323, l.105-106 = PIGHI 1965 [1943] p.115 :**

« *Iuppiter Optime Maxime ! ut[i ti]bi in illeis libreis scriptum est, quarumque rerum [ergo] quodque melius siet populo R(omano) / Quiritibus, tibi hoc bou[e] mare pulchro sacrum fiat. Te quaeso precorque. » Ceter[a u]ti supra.*

« Jupiter très bon très grand ! comme il est prescrit pour toi dans les livres (et pour cela, qu'il arrive ce qu'il est de meilleur au peuple romain des Quirites), qu'il soit sacrifié pour toi au moyen de ce beau bœuf mâle. Je te demande et te prie... » Le reste comme ci-dessus.

Ce trait rédactionnel commun relève du moment de la mise à l'écrit définitive plutôt que de celui de l'élaboration des formulaires. Nous savons que l'archétype ombrien ayant inspiré les Tables I-II et VI-VII citait des prières,

---

297) On rappellera ici que la prière ombrienne à Jupiter Grabovien (texte A) est intégralement rédigée trois fois de suite : une fois pour chaque bœuf sacrifié.

mais il malaisé de dire s'il en citait davantage. Au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. au moins (à défaut de certitude sur ce qui précède), à Rome comme à Gubbio, la manière d'abrégé la rédaction d'un rituel est étroitement similaire, quoique pas identique. Des différences notables existent. Dans un cas le renvoi est extra-textuel (à un lieu et un moment du rituel) dans l'autre il est intra-textuel (à un point situé « plus haut » dans la rédaction). Dans un cas il est total et dans l'autre il est partiel : les lignes C.1-3 sont répétées et la mention *cetera uti supra* n'intervient qu'avec la l.4. Il ne s'agit donc pas d'une stricte imitation à Gubbio d'un modèle rédactionnel romain, même si les deux sont proches.

Le *uotum* des Arvales pour la santé de l'empereur illustre quant à lui un procédé d'abréviation différent qui ne prend pas place au niveau de la mise en texte mais de la prière elle-même :

**CFA 62 a32-36 :**

[Iu]no regina, quae in /<sup>(33)</sup>uerba Ioui O(ptimo) M(aximo) pro salute et reditu et ui[ctoria Imp(eratoris) Caesaris, di]ui Neruae f(ili), Neruae Traia(ni) Aug(usti) Germ(anici), principis parentisq(ue) nostr[i, pont(ificis) max(im)i, trib(unicia) pot(estate), p(atris)] p(atriciae) boue{m} aurato uouimus /<sup>(35)</sup>esse futurum, quod hodie uouimus, astu [e]a ita fa[csis, tunc tib]i in eadem uerba nomine /<sup>(36)</sup>coll(egi) fratrum) arual(ium) boue aurat(a) uouim(us) esse futurum.

Junon Reine, dans les termes selon lesquels nous avons fait vœu de sacrifier un bœuf aux cornes dorées à Jupiter très bon et très grand pour le salut, le retour et la victoire de l'Empereur César Nerva Trajan Auguste Germanique, fils du divin Nerva, notre prince et parent, grand pontife, revêtu de la puissance tribunicienne, père de la patrie, ce que nous avons voué aujourd'hui, si toi tu fais cela de cette manière, alors, dans les mêmes termes, nous en formulons le vœu, une vache aux cornes dorées te sera sacrifiée au nom du collège des frères Arvales.<sup>298</sup>

298) Traduction de SCHEID 1998a : 181. Nous avons ajouté « dans les mêmes termes » pour mettre davantage en évidence la corrélation *quae in uerba (...) in eadem uerba (...)* qui structure le vœu.

La corrélation *quae in uerba (...) in eadem uerbe (...)* résume les termes du vœu proposé à Jupiter (D.2-16). Cette manière de procéder est étonnante : ni dans les Tables de Gubbio ni dans les jeux séculaires, on ne peut se dispenser de prononcer les requêtes intégralement pour chaque dieu honoré. C'est peut-être là une innovation du culte à l'époque impériale. Mais si nouveauté il y a, elle ne constituerait pas un relâchement vis-à-vis de l'éternelle exigence de précision formulée par Servius : *in precibus nihil esse ambiguum debet*<sup>299</sup>. En effet, même sous cette forme ramassée, la prière votive désigne scrupuleusement les stipulations valables.

### **b/ Internes à la prière**

L'exigence de précision qui vient d'être évoquée est un trait commun à toutes les prières. Le vœu à Jupiter (texte D) se caractérise par des spécifications incessantes, sous forme de subordonnées relatives ou de compléments circonstanciels :

- D.9 : *quas nunc agit actur[usue est]* – « [les entreprises] qu'il conduit maintenant ou doit conduire »
- D.12 : *quo nunc est, aut eo meliori* – « [l'état] dans lequel il se trouve maintenant, ou meilleur »
- D.15 : *primo quoq(ue) tempore* – « [le ramener à Rome] dès que possible »

Cette exigence de ne rien laisser au hasard est un critère majeur de l'efficacité de la prière. Comparativement aux prières plus anciennes, elle se déploie ici sur un plan plus syntaxique que lexical. Dans les textes A et B, c'est le mérisme qui est la figure type de l'exhaustivité. Certains sont d'ailleurs extrêmement proches, voire identiques : U. *uirseto auirseto* (A.12) et L. *uisos inuisos* (B.8) ; U. *ueiro pequo* (A.17) et L. *pastores pecuaque* (B.15)<sup>300</sup>.

---

299) SERV. *Én.* VII,120.

Outre leur exigence de précision et d'exhaustivité, la plupart de ces prières ont en commun une structure cyclique<sup>301</sup>. La prière ombrienne est ainsi encadrée par des invocations (A.1-6 et A.28 : *tiom subocau* – « je t'invoque ») et par la mention des victimes (A.7 et A.26 : *esu bue peracri pihacclu* – « ce bœuf de plus d'un an [en guise de] sacrifice expiatoire »). La prière latine à Mars est encadrée par la désignation ternaire du champ (B.5 et B.19 : *agrum terram fundumque meum*) et par celle des victimes (B6 et B22&24 : *suouetaurilia*). Celle aux Moires l'est essentiellement par la désignation des victimes (C.3 et C.11 : *IX agnis feminis et IX captris feminis propriis* ; puis au singulier en C.12 : *hac agna femina*). Ce n'est qu'ainsi scrupuleusement ouverte puis fermée que la prière peut présenter les différentes requêtes qui la composent et forment à chaque fois la partie centrale du texte : A.9-25, B.7-17, C.4-11.

À Gubbio, l'ouverture et la clôture de la prière sont textuellement mises en scène par un phénomène d'inversion syntactique. L'invocation préliminaire a toujours l'ordre [verbe + théonyme] et l'invocation finale [théonyme + verbe] : *teio subocau suboco dei graboui* en ouverture (A.1, 5 et 6) puis *di grabouie tio subocau* en fermeture (A.28). Le même procédé sert à la clôture des énumérations, en latin comme en ombrien. On a ainsi dans la prière à Jupiter Grabovien trois fois [*pihatu* + COD] (A.14-16) puis une fois [COD + *pihatu*] (A.17) ; et ensuite trois fois [*saluo seritu* + COD] (A.20-22) puis une fois [COD + *salua seritu*] (A.23). Dans la prière latine à Mars, on a également cinq

---

300) Nous entendons mérisme ici au sens large : toute figure associant deux éléments pour désigner une totalité. Cela inclut à la fois ce que WATKINS 1995 (p.43-46) appelle « merism » au sens strict (relation copulative A + B, type U. *nerf arsmo, L.arcem urbemque*) et ce qu'il nomme « quantifiers » (relation copulative A + non-A, type U. *šihitu ansihitu*). L'auteur relève de manière détaillée ces formules dans les Tables de Gubbio (pp.214-225) et dans la prière lustratoire à Mars (pp.197-213).

301) WATKINS 1995 parle de « nesting arrangement » (p.200) ou « nested ring composition » (p.216).



fois [COD + verbe]<sup>302</sup> (B.8-15) puis une fois [verbe + COD] (B.16). Ce type de procédé de clôture des requêtes ne se retrouve pas dans les textes C et D.

L'effet cyclique se rejoue à un autre niveau dans l'effet de miroir qui occupe le cœur du texte B. Six requêtes constituent le cœur de la prière : trois visent à détourner des maux et trois à attirer les bienfaits. Les trois dernières forment à chaque fois le pendant, en ordre inverse, des premières :

- a/ requête CONTRE la maladie (B.8&11)
- b/ requête CONTRE la dévastation militaire (B.9&11)
- c/ requête CONTRE les calamités agricoles (B.10&11)
- c/ requête POUR la bonne croissance des plantes (B.13-14)
- b/ requête POUR la protection militaire (B.15)
- a/ requête POUR la bonne santé (B.16)

Il est probablement artificiel de voir dans cette tripartition des requêtes le reflet d'une idéologie trifonctionnelle au sens dumézilien : on voit mal en particulier pourquoi le domaine de la maladie et de la santé ressortirait à la première fonction<sup>303</sup>. Il y a clairement une mystique des chiffres qui préside à l'agencement des *uerba* dans les prières italiques, mais il est vain de vouloir absolument traduire cette mystique en termes trifonctionnels ou symboliques<sup>304</sup>.

---

302) Cette prière ajoute un effet de distribution complexe entre les verbes et les COD, dans la séquence B.8-11 : *morbos uisos inuisosque uiduertatem uastitudinemque calamitates intemperiasque probibessis defendas auerruncesque*. On a en fait COD<sub>1</sub> + COD<sub>2</sub> + COD<sub>3</sub> puis V<sub>1</sub> + V<sub>2</sub> + V<sub>3</sub>, cf. WATKINS 1995 : 203. Les verbes n'en sont pas moins en deuxième position, contrairement à la séquence de clôture *duisque bonam salutem* (B.16). On notera que le même effet de distribution existe dans la prière ombrienne à Fisius : *fato fito perne postne sepse sarsite uouse auie esone* (TI VIb11) – « la formulation [et] l'acquiescement, le devant [et] derrière, le *sepse* [et] le *sarsite*, dans le vœu, dans la prise d'auspice, dans le rituel », cf. §6.1.2.(b).

303) *Pace* WATKINS 1995 : 203. Les *comparanda* indo-iranien cités par l'auteur (et par BENVENISTE 1969a : 289) ne sont d'ailleurs pas exactement parallèles. V.pers. *draugā* « tromperie », dans la prière de l'inscription de Darius, est bien plus aisée à rattacher à une hypothétique première fonction dumézilienne que la notion de « santé » chez Caton.

304) *Pace* PORZIO GERNIA 2007 : 69. L'autrice voit dans le chiffre deux le symbole d'une totalité en tension (« totalità mediante polarità di concetti ») et dans le chiffre trois celui d'une totalité aboutie (« compiutezza et perfezione »).

La subdivision des requêtes en deux groupes se retrouve dans les prières ombriennes, mais elle est comme figée. Le premier groupe constitue alors la partie variable (A.9-17) dont on connaît 5 versions différentes :

- celle des prières d'expiation à Jupiter et à Tefer (3,1-3 et 3,5) : *pihatu* (« purifie » la ville, *etc.*) ;
- celle de la prière à Fisius (3,4) : *ditu* (« donne » la formulation et l'acquittement, *etc.*) ;
- celle de la première prière de lustration à Prestota (3,7) : *preuendu atero* (« retourne le mal » sur les ennemis) ;
- celle de la deuxième prière de lustration à Prestota (3,9) : *ahauendu atero* (« détourne le mal » de Gubbio) ;
- celle de la prière de malédiction à la triade serfienne (3,6) et à Tursa Jovia (3,11) : *tursitu tremitu* (« terrifie[-les], fais[-les] trembler », *etc.*).

Le deuxième groupe de requêtes constitue la partie fixe (A.20-23), identique pour toutes les prières. Il ne constitue donc plus un miroir du premier (comme c'est le cas dans le texte B). En revanche le jeu d'inversion se retrouve en d'autres points des Tables de Gubbio (notamment entre les deux prières à Prestota).

La partie fixe des prières ombriennes est centrée sur la requête *saluo seritu* (« préserve »), qu'on retrouve à l'identique en latin sous la forme *salua seruassis* (B.15)<sup>305</sup>, *saluam seruetis* (C.9) et, de manière plus distante, *conserues* (D.13) dans le *uotum*. On notera que Virgile est pleinement conscient de la valeur sacrée de ce vocabulaire lorsqu'il le met dans la bouche d'Anchise :

**1,36 = VERG. *Én.* III,265-266 :**

*Di, prohibete minas ; di, talem auertite casum  
et placidi seruate pios.*

« Dieux, écarterez ces menaces ! Dieux, détournez un si grand malheur, et préservez, apaisés, ceux qui sont pieux ! »

---

305) Cette correspondance étroite est relevée par WATKINS 1995 : 211.

Les verbes sont tous choisis pour leurs résonances religieuses : *seruate* fait écho à tous les passages que nous venons de citer ; *prohibere* se retrouve dans la prière catonienne (B.11 : *prohibessis*) ; *auertire* rappelle par le sens et les sonorités aussi bien L. *auerrunces* (B.11) que U. *ahauendu* (annexe 3,9).

#### 10.2.4. Performativité et dispositifs d'efficacité

Le lexique et les techniques de composition à l'œuvre dans les différentes prières révèlent donc des éléments communs, mais utilisés de manière différente, à différents niveaux du texte. Nous voudrions maintenant montrer qu'il en va de même pour leur manière de mettre en scène leur efficacité (c'est-à-dire l'accomplissement de ce qu'elles demandent). Cette dimension performative de la parole rituelle repose sur une grammaire commune, mais utilisée de manière différente selon les cas.

On a largement mis en lumière au chapitre 6 comment, à Gubbio, autour d'un noyau de requêtes, la prière organise ce que nous avons appelé des « dispositifs d'efficacité » destinés à en assurer le succès. Les différentes parties qui constituent la prière sont ainsi fonctionnellement hétérogènes. L'invocation préliminaire (A.1-6) est marquée par le mode indicatif (*subocau*) ; l'annonce des offrandes (A.7-8) par l'absence de verbe. Toutes deux se distinguent ainsi de la prière *stricto sensu*, caractérisée par l'usage de l'impératif II. L'invocation coïncide en outre avec l'usage du gâteau *uestisia*, qui sera offert dans une coupe puis ressorti pour être partagé, tandis que la prière coïncide avec l'*immolatio*. Le geste fait avec la *uestisia* (dont la nature exacte nous échappe) accompagne l'expression orale de la confiance dans le choix du dieu (A.6 : *arsier frite*). Le système geste/formule ainsi constitué fait office de

« dispositif d'efficacité à l'échelle du sacrifice » : nous l'avons comparé, dans son intention, à la *praefatio* latine ou au *pravargya* védique<sup>306</sup>.

Toujours dans l'invocation, la visée propitiatoire est annoncée (A.3 : *fos sei pacer sei*) mais seulement sous forme proleptique. C'est à la prière proprement dite qu'il appartiendra de réaliser cette visée : le basculement de l'intention à l'acte est alors traduit par le passage du mode subjonctif au mode impératif (A.18 & 24 : *futu fons pacer pase tua*). Cette clause à l'impératif, nous l'avons qualifiée de « requête sans contenu propre » : elle constitue elle aussi un dispositif d'efficacité, ou encore une méta-requête médiatisant le succès des demandes spécifiques<sup>307</sup>. Nous pensons que le même type de raisonnement peut être fructueusement appliqué aux prières latines. Elles aussi sont davantage qu'une somme de requêtes : elles intègrent des dispositifs visant à en permettre l'accomplissement.

### **a/ Dispositifs d'efficacité dans la prière des jeux séculaires**

Dans le texte C, tout d'abord, il nous semble que la prière à proprement parler ne commence qu'à la ligne 4 avec les verbes *quaeso precorque* : ce qui précède a une fonction différente. Notre découpage diffère donc de celui de Giovanni Battista Pighi qui distingue une longue protase (C.2-11) et une brève apodose (C.12-14)<sup>308</sup>. L'endroit où, pour les autres prières, le compte-rendu épigraphique place la formule d'abréviation *cetera uti supra*<sup>309</sup> nous donne raison : du point de vue des rédacteurs, ce qui précède (c'est-à-dire l'annonce des offrandes) est une partie introductive et variable (C.1-3) ; ce qui suit est la

---

306) Cf. §6.3.3.

307) Cf. notamment §6.2.3.

308) PIGHI 1965 [1943] : 333-335.

309) Cf. §10.2.3.(a) pp.554 sqq.

prière à proprement parler, fixe et donc abrégée (C.4-14). Les deux parties manifestent également leur hétérogénéité par un basculement énonciatif : la première est à la P3 (C.3 : *sacrum fiat*), la seconde essentiellement à la P2 (C.5-11 : *auxistis, duitis, faueatis, faxistis, sitis* en dépendance de *quaeso precorque* ; puis C.12-14 : *estote, fitote*). La partie introductive correspondait peut-être à une gestuelle précise participant à l'efficacité de la suite : nous ne pouvons que le supposer.

La coupure fonctionnelle la plus importante dans le texte se situe, comme l'avait bien noté Giovanni Battista Pighi, après la ligne C.12. La prière latine y bascule du subjonctif présent (en dépendance syntaxique de *quaeso precorque*) à l'impératif II. Dans la théorie austinienne des actes de langage, on qualifie de « performatifs explicites » les énoncés introduits par un verbe dénotant le type d'acte réalisé, et de « performatifs primaires » les énoncés à l'impératif<sup>310</sup>. Le passage de l'un à l'autre dans un texte de prière est significatif : il traduit selon nous un passage de la formulation des requêtes à leur réalisation ; de « je demande que... » à « et maintenant sois... ». C'est donc ici exactement le même procédé linguistique qu'on a vu à l'œuvre à Gubbio entre l'invocation et la prière. Seulement, le procédé est déployé ici à un autre endroit du texte : les deux prières ne sont pas structurées de la même manière mais mettent toutes deux en scène, à un moment ou un autre, la progression de l'intention vers l'acte. Elles exposent leur performativité : elles montrent, à travers des procédés linguistiques, qu'elles sont en train de réaliser ce qu'elles demandent.

Quelles sont les circonstances concomitantes<sup>311</sup> du basculement vers un performatif primaire (à l'impératif II) ? Les formules conclusives ne sont pas dans la continuité stricte de ce qui précède : elles accompagnent un nouveau

---

310) CERVONI 1992 [1987] : 106.

311) CERVONI 1992 [1987] : 104.

geste rituel, qui est celui de l'*immolatio* d'un animal (C.12 : *hac agna femina immolanda*) sur les dix-huit que compte le sacrifice. Jusqu'alors, les victimes étaient toujours mentionnées collectivement dans la prière (C.3 & 11). C'est probablement au moment précis où sont prononcées les paroles conclusives (C.12-14) que l'officiant asperge la bête de vin et de *mola salsa*, tout en parcourant son échine avec un couteau. C'est cet acte, plus que la mise à mort elle-même, qui accomplit le passage de l'animal dans le monde divin<sup>312</sup> : il est donc logique que ce soit aussi à ce moment que la prière exige l'obtention de ce qu'elle a demandé comme contrepartie.

Selon Charles Guittard, seul ce passage-là (C.12-14) est répété dix-huit fois, une pour chaque victime<sup>313</sup> : les requêtes (*auxistis, obtemperassit, duitis, faueatis, etc.*) ne seraient quant à elles énoncées qu'une fois pour tout le cycle sacrificiel. C'est là une supposition dont le texte ne donne pas de confirmation. Le texte B est plus clair : nous montrerons ci-dessous que seules les formules conclusives (coïncidant avec l'*immolatio*) sont répétées, ce qui donne effectivement un point d'appui solide à la supposition de Charles Guittard. En revanche, à Gubbio où les prêtres ont pris soin de consigner intégralement le cycle de prière expiatoire à Jupiter Grabovien (annexe 3,1-3), on sait qu'il en va autrement : seule l'invocation préliminaire est mise en facteur commun, et toutes les requêtes sont entièrement formulées trois fois (une pour chaque animal) pour l'*immolatio*, puis, semble-t-il, trois autres fois encore pour la *porrectio*. Les requêtes étant le cœur de la prière, il n'en est fait nulle économie dans le rituel ombrien. Il est donc théoriquement possible qu'il en aille de même pour les jeux séculaires : la partie introductive (C.1-3, recopiée pour

---

312) Sur l'élucidation de ce geste, cf. SCHEID 2005 : 50-55. La *mola salsa* renvoie au monde humain, et le vin à celui des dieux : le couteau opère un partage symbolique entre les deux. L'ensemble traduit donc gestuellement la notion de *sacrificium* : le fait de rendre « propriété des dieux » (*sacer*) ce qui appartenait au monde des mortels.

313) GUITTARD 2003 : 210-211.

chaque divinité) serait en facteur commun de chaque cycle de sacrifices ; la prière *stricto sensu* (C.4-14, ailleurs résumée par *cetera uti supra*) serait en revanche répétée pour chaque animal. Le rituel des jeux séculaires suit-il, sur ce point, le modèle constaté chez Caton ou celui des tables ? *Non liquet*.

Reste à commenter la place de la formule *uti sitis uolentes propitiae* (C.10). Comme en ombrien, la requête propitiatoire est mentionnée à la suite des requêtes particulières (pour la majesté du peuple romain, pour l'obéissance des latins, pour la victoire, *etc.*). Elle peut donc être analysée exactement dans les mêmes termes qu'à Gubbio. Après avoir demandé des bienfaits, l'orant demande aux divinités de bien vouloir accorder lesdits bienfaits : c'est donc une méta-requête, une requête sans contenu propre, un dispositif visant à l'efficacité de l'acte précatoire. On hésitera ici à parler de « clause » car la formule ne sert pas à conclure des moitiés de prière comme dans les Tables Eugubines. Néanmoins, sa valeur performative est la même.

À cette requête propitiatoire, la prière des jeux séculaires ajoute une requête pour l'acceptation du sacrifice : *uti huius sacrifici acceptrices sitis* (C.11). C'est là une originalité notable par rapport aux textes A et B. D'après Charles Guittard, « le thème de l'acceptation de la demande ainsi mis en valeur insiste sur l'attitude de l'orant, proche de la *supplicatio* »<sup>314</sup>. Cette affirmation mériterait d'être étayée par des passages parallèles connectant acceptation et supplication. Mais même en admettant qu'elle soit vraie, elle serait insuffisante à décrire le phénomène. Les mots, dans les prières, ont des fonctions : il convient de chercher celle de ce passage. Nous proposons d'y voir un second dispositif d'efficacité, redoublant le premier : l'agencement du texte manifeste que l'efficacité des requêtes est conditionnée par la propitiation divine, qui se voit elle-même conditionnée par l'acceptation du sacrifice. Les formules

---

314) GUITTARD 2003 : 213.

conclusives à l'impératif reprennent ensuite ces deux niveaux en miroir, dans l'ordre inverse des formules au subjonctif : en obtenant l'acceptation d'abord (C.12 : *macte hac agna femina inmolanda estote*), on obtient la propitiation (C.13 : *fitote uolentes propitiae*). Dès lors l'intégralité du chemin mettant en scène l'accomplissement de la bienveillance divine est parcouru : les faveurs peuvent être obtenues.

### **b/ Dispositifs d'efficacité dans la prière de la *lustratio agri***

Qu'en est-il pour le texte B, si souvent commenté, mais rarement sous cet angle ? On y retrouve le même type de délimitation entre d'une part l'énoncé des requêtes (B.1-17) au subjonctif (en dépendance de *precor quaesoque*) et d'autre part une partie récapitulative et conclusive (B.18-24) marquée par l'usage de l'impératif II *macte esto* – « sois honoré ». Là encore le choix des modes est signifiant sur le plan pragmatique : il traduit une progression dans la performativité de l'acte, allant de la formulation à l'obtention. Comme dans le cas de la prière aux Moires (texte C), cette partie fonctionnellement essentielle de la prière doit correspondre à un moment gestuel précis : celui de l'*immolatio* ou peut-être l'*immolatio* (pour les lignes B.18-22) puis la *porrectio* (pour les lignes B.23-24)<sup>315</sup>. C'est du moins ainsi que nous interprétons les instructions qui suivent la prière :

**5,28 = CAT. Agr. 141 :**

*Item. {esto item} (4) Cultro facito ; struem et fertum uti adsiet, inde obmoueto. Vbi porcum inmolabis, agnum uitulumque, sic oportet : « Eiusdem rei ergo macte hisce suouitaurilibus*

315) SCHEID 2005 (p.150) remarque en effet que la ligne C.24 ne comprend pas l'adjectif verbal *immolandis*. Si c'est une erreur des manuscrits, alors on doit le restituer, et nous avons alors bien deux prières d'immolation, pour deux des animaux. Si nous maintenons le texte, alors il y a deux parties fonctionnellement distinctes : une formule d'immolation puis une formule d'offrande.



*immolandis esto.* » *Nominare uetat Martem* <---> *neque agnum uitulumque.*

Et de même [une troisième fois]. Fais avec le couteau. Il faut que la *strues* et le *fertum* soient là ; ensuite offre[-les]. [C'est] au moment où tu feras l'*immolatio* du porcelet, de l'agneau et du veau, [qu'il faut dire : « pour cela, sois honoré par l'immolation de ces suovétauriles ». Il est interdit de nommer Mars [...] non plus que l'agneau ou le veau.

L'adverbe *item* porte sur ce qui précède, et non sur *cultro facito*<sup>316</sup>. Il indique qu'il faut répéter certains des mots de la prière, ce que nous pouvons comprendre de deux manières, selon que nous aurons ou non ajouté <*immolandis*> à la ligne B.24 :

- (1) ou bien B.18-22 et B.23-24 sont deux formules d'*immolatio*, et dans ce cas, *item* signifie qu'il faut la répéter « une troisième fois » pour le troisième animal<sup>317</sup>.
- (2) ou bien B.18-22 est une formule d'*immolatio* et B.23-24 une formule de *porrectio*, et dans ce cas *item* signifie qu'il faut répéter l'ensemble une deuxième fois pour le deuxième animal, puis une troisième fois pour le troisième animal<sup>318</sup>.

La controverse peut paraître oiseuse, mais elle détermine la compréhension de la suite du texte. Que penser par exemple de l'interdiction de nommer Mars (*nominare uetat Martem*), alors même qu'on trouve son nom à la ligne C.23 ? La lecture (2) permet de supposer que l'interdiction ne porte que sur la prière d'*immolatio*<sup>319</sup>. La lecture (1) suppose en revanche que l'on pouvait bel et bien

---

316) Interprétation conjointe de GOUJARD 2002 [1975] : 289 (n.11) et SCHEID 2005 : 150-151. Pace BEARD, NORTH, PRICE 1998b : 152.

317) Interprétation retenue par GOUJARD [1975] 2002 (p.289) bien que l'auteur n'ajoute pas <*immolandis*> à la ligne B.24. Cette interprétation suscite l'incompréhension de SCHEID 2005 qui écrit « Goujard ajoute dans sa traduction 'une troisième fois', de manière un peu troublante, car on se demande où est la deuxième répétition » (p.150). La deuxième fois serait en fait, tout simplement, aux lignes C.23-24.

318) Interprétation retenue par SCHEID 2005 : 150-151.

319) SCHEID 2005 : 152. Il est cependant étrange que l'interdiction de nommer les animaux vaille pour tout le rituel, mais celle de nommer le dieu seulement pour l'*immolatio*, sans qu'aucune précision ne soit donnée. Ce passage est, de toute manière, elliptique et probablement corrompu ou lacunaire (puisque le *porcum* n'est pas mentionné à côté de l'*agnum* et du *uitulum*).

nommer Mars, et oblige à corriger *Martem* en autre chose dans le texte<sup>320</sup>. De même, comment comprendre *cultro facito* ? La lecture (2) suppose que l'animal est mis à mort entre les deux formules à l'impératif, il est donc logique de traduire « égorge avec le couteau »<sup>321</sup>. En revanche, si on suit la lecture (1), et comme il est de nouveau question d'*immolatio* (*ubi porcum inmolabis*) dans la suite, alors tout le passage ne parle que de l'animal vivant : *cultro facito* pourrait alors signifier « fais le geste avec le couteau », c'est-à-dire précisément le geste symbolique de l'immolation, par lequel on fait passer la victime dans le monde divin<sup>322</sup>. Si l'on en croit la description du sacrifice de la *porca praecidanea*<sup>323</sup>, la *strues* et le *fertum* interviennent après la découpe (*ubi exta prosecta erunt*) donc après la mise à mort : leur mention ici accrédite l'idée que *cultro facito* est une instruction d'abattage, et vient donc donner du poids à la lecture (2). Mais dans ce cas, il est surprenant que l'on revienne à l'*immolatio* dans ce qui suit (*ubi porcum inmolabis...*). En réalité, quelle que soit la solution retenue, la succession textuelle des instructions s'éloigne de la chronologie réelle du sacrifice.

On voit combien le passage est délicat. Mais le point qui importe à notre raisonnement est le suivant : une partie au moins des lignes C.18-24 correspond déjà à l'*immolatio*, et la formule est répétée une fois pour chaque animal sacrifié. En conséquence, la subordonnée circonstancielle qui vient ensuite (*ubi porcum inmolabis...*) ne correspond pas à une étape chronologiquement postérieure. C'est plutôt une précision sur la coïncidence correcte entre les gestes et les paroles, et c'est pourquoi nous proposons de traduire : « c'est au moment où tu feras l'*immolatio* (...) qu'il faut dire (...) ». Une fois n'est pas coutume, Caton explicite ici la correspondance, d'ordinaire si

320) Voir les différentes corrections mentionnées par GOUJARD 2002 [1975] : 289 (n.13).

321) Interprétation retenue par GOUJARD 2002 [1975] : 91 et par SCHEID 2005 : 151.

322) Sur ce geste, cf. SCHEID 2005 : 50-55.

323) Annexe 5,25-26 = CAT. Agr. 134.

obscur, entre les dimensions orale et gestuelle du sacrifice : les trois itérations d'une formule à l'impératif II correspondent exactement à l'immolation du porcelet, puis de l'agneau, puis du veau. C'est exactement le même processus que celui que nous avons reconstruit dans le texte C. La seule différence, c'est qu'à ce moment précis du rituel, la prière des jeux séculaires mentionne les victimes individuellement (C.12 : *hac agna femina immolanda*) tandis que celle de la *lustratio agri* les mentionne collectivement (C.22 : *hisce suouitaurilibus lactentibus immolandis*) alors même qu'elles sont immolées une par une. Caton précise cette discordance : il est interdit de nommer (*nominare uetat*) l'agneau, le veau et probablement le porc, qui ne doivent donc être désignée que par le collectif *suouetaurilia*<sup>324</sup>. On voit en tout cas qu'un certain moment du rituel, où l'on immole chaque animal tour à tour, a le pouvoir d'actualiser le contrat passé entre les hommes et les dieux : la prière, qui accompagne chaque geste, traduit ce basculement par le passage à l'impératif II.

Reste à commenter la place de la formule *uolens propitius* dans le texte B. Étrangement, elle n'arrive pas à la fin des requêtes spécifiques (comme dans les textes A et C) mais au tout début (ligne B.2). Calvert Watkins la qualifie de *captatio beneuolentiae*<sup>325</sup>, expression qu'il emploie également pour la clause U. *futu fons pacer pase tua*<sup>326</sup>. L'expression est plus heureuse dans le cas latin, justement car la formule concernée a une valeur introductive, et non conclusive. Il n'en demeure pas moins que l'univers conceptuel de la rhétorique grecque et romaine est bien éloigné de celui de la prière<sup>327</sup>. Mais pourquoi *uolens propitius* figure-t-il au début du texte ? Dans la brève (et moins

---

324) Sur l'obligation de désigner les victimes collectivement, cf. GOUJARD 2002 [1975] : 289 (n.13) et SCHEID 2005 : 152. On voit mal pourquoi seule le porc pourrait être nommé : l'absence de la mention du *porcum* à cet endroit conduit les éditeurs à supposer une lacune ou une corruption du texte.

325) WATKINS 1995 : 200

326) WATKINS 1995 : 217. Même expression chez KIRCHER 1988 : 35.

327) Cf. §6.2.3.

archaïque) prière pour l'ouverture d'une clairière dans un *lucus*<sup>328</sup>, on a bien d'abord une requête spécifique (*uti id recte siet* – « que cela soit fait justement ») et ensuite seulement la requête propitiatoire (*uti sis uolens propitius* – « que tu sois bienveillant et propice »). Le texte B inverse l'ordre habituel, pour des raisons qui nous échappent. Est-ce parce que c'est le plus archaïque de tous ? La première strophe, avec la relative en *quoius rei ergo*, manifeste une syntaxe plus complexe que la suite ; de même que la quatrième, elle ne repose pas sur les mêmes procédés de composition que la partie centrale. Le cœur de la prière (B.7-17) pourrait donc relever d'une strate plus ancienne que la formule *uolens propitius*, laquelle aurait été ajoutée dans un second temps. Le dispositif d'efficacité que constitue la formule propitiatoire n'y aurait donc qu'un rôle périphérique, alors qu'il est au cœur de la composition du texte C et, sous sa forme ombrienne, du texte A. C'est là une pure conjecture. Du reste, elle n'explique pas pourquoi cet ajout aurait été fait au début de la prière, et pas à la fin.

Notons que la séquence propitiatoire *uti sis uolens propitius* (B.1-3) constitue, dans le sacrifice de la *porca praecidanea*<sup>329</sup>, le texte de la *praefatio* à Jupiter et Janus. Or, immédiatement avant la prière lustratoire à Mars, Caton donne des instructions relatives à une *praefatio* :

**5,28 = CAT. Agr. 141 :**

*Ianum Iouemque uino praefamino, sic dicito : « Mars pater, te precor quaesoque (...) »*

Accomplis la *praefatio* pour Janus et Jupiter avec du vin ; [puis] dis ainsi : « Mars pater, je te prie et te demande (...) »

328) Annexe 5,27 = CAT. Agr. 139.

329) Annexe 5,25-26 = CAT. Agr. 134.

John Scheid a tout a fait raison de plaider pour une ponctuation forte entre *praefamino* et *sic*<sup>330</sup> : la prière à Mars Pater n'est pas la prière de *praefatio*, mais celle de l'immolation des *suouetaurilia* ; les deux rites sont bien différents. Cependant, si l'on admet que Caton a abrégé une source pontificale plus détaillée, celle-ci a pu contenir une prière de *praefatio* (contenant la formule propitiatoire) immédiatement suivie de l'archaïque prière à Mars. Une rédaction synthétique, voire elliptique, aurait alors pu fondre l'une dans l'autre, menant au texte que nous a transmis la tradition<sup>331</sup>. Cette hypothèse, hautement invérifiable, est formulée à titre exploratoire. Si l'on s'en tient à la prière que nous avons sous les yeux, on doit seulement noter qu'elle mobilise un répertoire formulaire et lexical visant à assurer son efficacité, mais qu'elle le fait différemment d'autres textes. Ce seul fait illustre la capacité de la religion romaine à évoluer en recomposant des archaïsmes, à mêler sans cesse tradition et innovation.

### **c/ Le *uotum* : une prière incomplète ?**

Du point de vue qui est le nôtre ici, les textes A, B et C peuvent faire l'objet de commentaires abondants : ils ne cessent d'exhiber les moyens lexicaux, formulaires et grammaticaux de leur propre performativité, laquelle coïncide avec l'efficacité des gestes qui les accompagnent. En regard, le texte D paraît bien pauvre. Sa structure est simple : il énonce les requêtes (D.1-16) puis désigne l'offrande différée qui est proposée en retour à la divinité (D.17-18). On n'y trouve pas de clause, pas de vocabulaire spécifique désignant la bienveillance divine, pas de méta-requête conditionnant le succès des requêtes

---

330) SCHEID 2005 : 149 et note 63.

331) GOUJARD 2002 [1975] faisait l'hypothèse d'une lacune dans le passage : « L'invocation accompagnant les offrandes à Janus et à Jupiter occupe la moitié du chap. 134 ; ici elle a été laissée de côté ; *sic dicito* introduit sans transition (y aurait-il une lacune?) la prière à Mars » (p.288, n.6). Davantage que d'une lacune, il pourrait s'agir d'une sorte de résumé.

spécifique, pas de marquage grammatical manifestant le passage de l'intention à la réalisation. La formule *macte esto*, qui demande au dieu de se réjouir de l'offrande, est en effet le propre des prières sacrificielles uniquement : lors des jeux séculaires, elle apparaît dans la prière aux Moires mais pas dans la *supplicatio* à Junon Reine<sup>332</sup>, qui n'est pas accompagnée d'offrandes<sup>333</sup>. La prière votive n'est, par définition, pas sacrificielle puisqu'elle propose un sacrifice différé : il est donc logique qu'elle soit pour ainsi dire amputée des formules à l'impératif II (*macte esto*).

Est-ce à dire qu'elle n'est pas à même de rendre les dieux propices, faute d'offrande ? Cela expliquerait en effet l'absence de la formule *uolens propitius*. Cependant, les sources nous dissuadent de penser cela : la prière votive a bel et bien une efficacité. Lorsque vient le moment d'acquitter le vœu et d'en prononcer de nouveau, les Arvales constatent formellement que les dieux ont été rendus propices (*propitiato numine suo*<sup>334</sup>). Le texte D a donc bien pour objectif la propitiation, qui elle-même conditionne le salut de l'empereur ; seulement il ne le dit pas. Peut-être ne s'agit-il que d'une évolution des formulaires à l'époque impériale ; mais dans le même temps la littérature continue d'attester le lien étroit entre le lexème *propitius* et l'acte de prière. On peut donc tenter de formuler une hypothèse donnant un sens fonctionnel à l'absence de *uolens propitius* dans la prière votive des Arvales.

Les Tables Eugubines comprennent elles aussi des exemples de prières non-sacrificielles (ou plutôt pré-sacrificielles) : celle à la triade serfienne, qui accompagne la triple circumambulation lustratoire<sup>335</sup>, et celle à Tursa Jovia qui accompagne la chasse rituelle des génisses<sup>336</sup>. Ces prières ont une efficacité

---

332) *CIL* VI,32323 l.123-132.

333) GUITTARD 2003 : 209.

334) Annexe 6,6 = *CIL* VI,2065, col. I, l.5. Cf. §9.2.2.(b) pp.455 *sqq.*

335) Annexe 3,6 = *TI* VIb56-65. Cf. §6.1.2.(d).

336) Annexe 3,11 = *TI* VIIa46-53. Cf. §6.1.2.(e).

indéniable : et pour cause, elles accompagnent des actes rituels qui en ont une eux-mêmes. Elles sont rédigées à l'impératif II, et comprennent bien la clause propitiatoire. Cependant, elles sont raccourcies : elles ne comprennent ni invocation, ni partie fixe en *saluo seritu*. Elles manifestent ainsi une forme d'incomplétude assumée. Selon nous, elles expriment la supériorité du sacrifice sur tout autre forme d'acte rituel : la séquence ne sera complète qu'une fois le sacrifice accompli. Il est possible qu'il en aille de même pour la prière votive des frères Arvales. Comme à Gubbio, quelque chose en est manifestement retranché, mais cette fois c'est la formule propitiatoire. Par cette absence, la prière manifeste sa spécificité, qui est d'être un vœu : un échange dont la contrepartie est différée. Le rite ne sera complet qu'à l'acquittement du vœu, et c'est cette incomplétude que désigne le manque de la formule attendue. Si notre hypothèse est juste, elle explique également que *uolens propitus* ne figure dans aucun *carmen deuotionis*<sup>337</sup> : ceux-ci ne sont pas non plus des prières sacrificielles mais des prières votives par lesquelles le général se donne lui-même comme victime différée.

---

337) LIV. VIII,9,1-10.

## Bilan de la troisième partie

L'étude de l'adjectif *propitius* et de ses dérivés *probitabilis* et *propitiare* vient donner à notre étude l'ampleur et la hauteur de vue que l'analyse de *pax* et de ses correspondants sabelliens ne permettait pas d'avoir. Les données ombriennes (chapitre 6) sont riches mais très univoques. Elles ne nous laissent appréhender la bienveillance des dieux qu'à travers un dispositif rituel particulier, historiquement situé, que nous aurions tort d'identifier à la religiosité de l'Italie ancienne dans sa globalité. Les inscriptions sabelliennes des Abruzzes (chapitre 7) forment au contraire un ensemble maigre et discontinu. Les comparer entre elles pour en faire émerger une pensée théologique est délicat ; nous en retenons surtout l'importance formulaire de *pacris* comme terme propitiatoire. Quant au corpus latin sur *pax* (chapitres 3 et 4), moins ample qu'on aurait pu l'imaginer, on y aperçoit une notion importante mais aussi étrangement fuyante. Elle semble avoir eu un lien avec l'acte de prière, mais elle est paradoxalement peu attestée dans les textes les plus techniquement rituels.

Faut-il y voir la trace d'un renouvellement lexical lié à une forme d'érosion de *pax* ? Ou bien en a-t-il toujours été ainsi, la spécialisation de *pax* dans le domaine religieux n'ayant touché le domaine latin que de manière très marginale par rapport au sabellien ? Cela n'est pas clair. À l'époque historique en tout cas, dans les sources littéraires aussi bien qu'épigraphiques, c'est davantage l'adjectif *propitius* que le substantif *pax* qui sert à l'expression et à la requête de l'approbation divine. Presque dépourvu d'usage profane, il ne sert même, ou peu s'en faut, qu'à cela. En conséquence, alors qu'il faut enquêter méticuleusement pour découvrir les occurrences religieuses de *pax*,



celles de *propitius* s'imposent massivement au chercheur, qui doit se tenir fermement à des bornes chronologiques (fussent-elles arbitraires) pour ne pas se laisser déborder. L'ampleur et la variété du corpus qui en résulte donnent à voir ce qui échappait au reste de notre enquête : la richesse de la pensée théologique romaine. Et plus particulièrement : la subtilité du rapport entretenu par les hommes et les femmes de l'Italie antique à la bienveillance divine.

Le pontife Scaevola, dans un fragment bien connu de Varron transmis par Saint-Augustin<sup>338</sup>, distinguait entre trois théologies : celle des philosophes, celle des poètes et celle des hommes d'État. Si tous les auteurs s'entendaient pour « proclamer la préséance de la théologie civique dans la réalité quotidienne »<sup>339</sup>, ils n'écartaient pas en revanche les autres comme absolument fausses. La typologie que nous avons proposé dans les usages de *propitius* – en distinguant entre interprétation philosophique, théologie subjective et théologie objective – épouse largement cette tripartition canonique. Entre ces approches existait une différence de dignité, mais non de vérité.

Le culte institué donne une place à part à la notion de bienveillance divine, qui conditionne l'obtention des faveurs et ainsi, la possibilité de vivre sereinement. Cette bienveillance s'énonce et se réclame dans des formules rituelles, dont l'efficacité est à la fois externe et interne : elle repose autant sur la puissance de conversion des gestes (*immolatio* en particulier) que sur les dispositifs langagiers eux-mêmes (l'emploi de l'impératif II par exemple). Cette manière objective de concevoir la bienveillance divine semble avoir été commune à plusieurs peuples de l'Italie ancienne, si ce n'est à tous. L'exigence propitiatoire se manifeste à Gubbio et à Rome par une grammaire du rituel et de la prière étonnamment semblable, quoique jamais identique.

---

338) AUG. *Ciu.* IV,27.

339) SCHEID 1985b : 41.

Hors du culte existent d'autres pensées théologiques plus subjectives, admettant la douloureuse imprédictibilité des bonheurs et des malheurs échus à la vie humaine. Les scènes du théâtre, les récits des poètes, et même les graffitis dans les rues ne cessent de le clamer : les dieux semblent alors parfois s'acharner sur les mortels. Où est passé alors le sage contractualisme de la religion romaine, qui semblait assurer aux hommes une confiante sérénité ? La crainte de l'arbitraire divin ne constitue pas, selon nous, une négation simplement tolérée du ritualisme romain : elle en est en fait à la racine. Il faut bien voir alors ce que la religiosité antique a de fondamentalement dialectique : car pourquoi se donnerait-on de si méticuleux moyens d'avoir confiance, si l'on n'avait pas en même temps si peur ? Contrairement à la *superstitio*, la religion tente alors de ramener l'angoisse à un niveau socialement acceptable.



## CONCLUSION GÉNÉRALE

Les corpus constitués sur *pax*, sur ses correspondants sabellophones et sur *propitius* nous ont menés à la rencontre de faits sociaux, historiques et littéraires extrêmement variés : des prières accompagnant une *immolatio* ou une *porrectio*, des formules de prise à témoin des dieux au seuil d'un texte, des traits comiques plaquant des connotations triviales sur un vocabulaire solennel, des méditations philosophiques à propos des destinées humaines, des récits historiques mettant en scène la bienveillance divine à des fins autant idéologiques que narrative, *etc.*

Une enquête aussi transversale est par nature malaisée à clore : elle est à la fois trop vaste et trop maigre. D'un côté la variété des contextes étudiés interdit les réponses univoques, qui courraient le risque de la généralisation abusive, si ce n'est de la caricature. On a vu en effet que la manière de concevoir la bienveillance divine variait selon les époques et les lieux, selon les auteurs et leurs intentions. D'un autre côté, l'ampleur de ce qui reste à prendre en compte rend toute conclusion provisoire. Des ensembles lexicaux essentiels n'ont été étudiés qu'en tant qu'ils présentaient une intersection non nulle avec nos corpus : ainsi en va-t-il de *uenia* et *uenerari* (avec au surplus tout le dossier des Vénus latine, messapienne et osque) ; de *fides* (évoquée à travers le dieu ombrien Fisius) ; de *faustum* et *fauens* (// *U. fons*) ; de *uolens* et *beneuolentia* ; de *gratia* (// *O. brateis*) ; d'*ira* et *iratus* ; de *placatio* et *placare* ; de *preces*, *precari*, *poscere* et *postulare* ; ou encore de *quaesere*. Tout cela pourrait être matière à de nouveaux corpus relatifs à l'expression lexicale et formulaire de la bienveillance divine. Peut-être y trouverait-on d'ailleurs de nouvelles

réurrences, invitant encore à la constitution de nouveaux corpus, et ainsi de suite.

Cette incomplétude, riche en perspectives, n'enlève rien à la valeur du chemin parcouru. Nous pensons avoir montré que *L. pax* en contexte rituel renvoyait non à la visée expiatoire ou procuratoire de certains rituels, mais bien plus largement à l'ambition propitiatoire du système sacrifice-prière tout entier. L'ensemble des opérations cultuelles susceptibles d'être accomplies par un individu au cours de sa vie est ainsi concerné par ce souci d'obtention de la *pax*, à l'exception peut-être des actes gratulatoires – mais alors la propitiation est seulement chronologiquement antérieure, et non absente. Dans le traité *De la nature des dieux*, l'académicien Cotta divise la religion en trois parties : les rites (*sacra*), les auspices (*auspicia*) et l'interprétation des présages (*portenta et monstra*)<sup>340</sup>. Le substantif *pax* renvoie essentiellement au premier domaine, et non au troisième. Il désigne l'acte par lequel la divinité accepte le marché que le rite lui propose. Sa bienveillance n'est pas une attitude globale : elle est dynamique et dirigée vers l'approbation d'une requête particulière. C'est là une notion fondamentale pour les religions de l'Italie antique qui reposent toutes sur une forme de contractualisme. La prière et le sacrifice visent à emporter cette adhésion, cet accord, cette bienveillance.

Les rituels romains et ombriens (pour ne rien dire des rituels osques que nous connaissons moins) témoignent de ce souci commun : s'assurer d'être fonctionnels. Ils sont essentiellement un contrat (une offrande étant échangée contre l'accomplissement de certaines requêtes), certes, mais ils intègrent aussi une série de dispositifs hétérogènes visant à faire accepter ce contrat. Ceux-ci se ressemblent d'un domaine à l'autre, signe de leur élaboration parallèle au sein d'une *koinè* culturelle. Ils ne sont pas pour autant superposables : certains

---

340) Cic. *Nat.* III,5

objectifs de la *praefatio* latine sont par exemple pris en charge par l'usage du gâteau *uestisia* avant et après le sacrifice eugubin, d'autres le sont par l'offrande de la *mefa* à Fisius, qui a une portée méta-rituelle. Le dispositif d'efficacité qui semble le plus aisément superposable entre Rome et Gubbio est précisément la formulation d'une requête propitiatoire visant à médiatiser la réussite des requêtes spécifiques. Ce dispositif n'a peut-être pas été employé en tout lieu et en tout temps, mais il est bien attesté. C'est en son sein que les lexèmes que nous avons étudiés prennent leur sens religieux le plus technique.

On peut pour conclure tenter d'esquisser une histoire de la notion de *pax deum*. La racine indo-européenne *\*peh<sub>2</sub>k-/\*peh<sub>2</sub>ǵ-* (« relier, accorder ») s'est précocement spécialisée avec un sens social en proto-italique, puis parfois avec un sens religieux en ombrien, en latin et dans les dialectes des Abruzzes. Si ce fut le cas en osque méridional (ce que l'anthroponymie suggère), le caractère lacunaire de la documentation ne permet pas de le voir explicitement. En latin même, il semble qu'il ait bel et bien existé des formulaires propitiatoires en *pace tua*, tout à fait parallèles à ce que l'on trouve à Gubbio : quelques passages de Plaute notamment l'attestent. Une paire formulaire *pacem ac ueniam* a également existé, au sein de laquelle les deux termes doivent être compris l'un par rapport à l'autre de manière complémentaire (et non strictement redondante). Pour autant, soit qu'ils n'aient jamais été massivement utilisés, soit qu'ils aient subi une forme d'érosion ayant conduit à leur renouvellement, ces formulaires en *pax* sont assez peu attestés. Aucune grande prière latine conservée par Caton, par les compte-rendus des Arvales ou par ceux des jeux séculaires ne comprend le lexème *pax*. Le seul endroit où l'épigraphie religieuse semble l'attester de manière vivante est la région des Abruzzes (et ses environs immédiats), là où précisément se rencontre le formulaire marrucinien et frentanien *aisos pacris*.

En synchronie, à Rome, c'est surtout l'adjectif *propitius* qui désigne le caractère « bienveillant » de la divinité et sert dans les prières à le réclamer, à travers la formule *uti sies uolens propitius*. Hors des contextes rituels, *propitius* est utilisé de manière très libre pour désigner la bienveillance des dieux, dans toutes sortes de registres (comique, philosophique, historique, *etc.*) – parfois en des termes qui s'éloignent sensiblement de la théologie objective du culte. *Pax*, au contraire, semble en synchronie d'un usage moins libre : dans son sens dynamique d'« accord » et en particulier d'« accord divin », il apparaît dans des locutions très figées.

Si *pax*, dans son acception religieuse, n'avait pas connu un important renouvellement sous la forme *pax deum*, il est probable qu'il n'aurait guère attiré notre attention. Extraite du contexte spécifique de l'échange rituel avec un dieu singulier, devenue l'expression d'un lien entre la ville et son panthéon, la « paix des dieux » se dote alors de la portée idéologique qu'on lui connaît et qui fait d'elle, dans quelques passages particulièrement solennels de Tite-Live, la pierre de touche des destinées romaines.

# **ANNEXES**





## Annexe n°1

L. *pāx* en contexte religieux - corpus littéraire  
[corpus à visée exhaustive]

**Remarque 1 :** Sauf mention contraire, le texte cité est celui du volume correspondant dans la CUF.

**Remarque 2 :** Quelques occurrences de cette annexe contiennent également le lexème *propitius* et sont à ce titre également citée dans l'annexe 5. Le cas échéant, la correspondance est signalée.

**Remarque 3 :** Conventions de mise en valeur des termes clefs du passage :

- **gras souligné** : le lexème *pax* ou le groupe nominal dont *pax* est la tête
- **gras** : autres lexèmes participant au contexte religieux de l'occurrence

**- Occurrences de *pax deum* / *pax deorum* / *pax diuom* / *pax diuum* (1,1 – 1,23)**

**1,1 = PL. *Poen.* 252-253 :**

*Sed hoc nunc responde {mihī} :  
sunt hic omnia, quae ad **deum pacem** oportet adesse ?*

**1,2 = LUCR. V,1226-1230 :**

*Summa etiam cum uis uiolenti per mare uenti  
induperatorem classis super aequora uerrit  
cum ualidis pariter legionibus atque elephantis,  
non **diuom pacem** uotis adit ac **prece quaesit**  
uentorum pauidus **paces** animasque secundas ?*

[1230]

1,3 = VERG. *Én.* III, 369-373 :

*Hic Helenus caesis primum de more iuuenis  
exorat pacem diuom uittasque resoluit [370]  
**sacrati** capitis, meque ad tua limina, **Phoebe**,  
ipse manu multo suspensum **numine** ducit,  
atque haec deinde canit **diuino ex ore sacerdos**.*

1,4-7 = SERV. *Én.* X,31 :

« Si sine pace tua » : si sine tua beneuolentia, ut **orantes pacem, ueniamque precantes**, item **exorat pacem diuum** : ergo pace beneuolentia, suffragio.

1,8 = GRAT. 406-407 :

*Ac sic effectus oculique uenena maligni  
uicit tutela pax impetrata deorum.*

1,9-11 = LIV. III,5-8 :

(5,14) *Vt Romam reditum est et iustitium remissum {est}, caelum uisum est ardere plurimo igni, portentaque alia aut obseruata oculis aut uanas exterritis ostentauere species. His aduertendis terroribus in triduum feriae indictae, per quas omnia delubra pacem deum exposcentium uirorum mulierumque turba implebantur. (...)*

(6,2) *Graue tempus et forte annus pestilens erat urbi agrisque, nec hominibus magis quam pecori. (...)*

(7,7) *Inopsque senatus auxilii humani ad deos populum ac uota uertit : iussi cum coniugibus ac liberis supplicatum ire pacemque exposcere deum. (7,8) Ad id quod sua quemque mala cogebant auctoritate publica euocati omnia delubra implent ; stratae passim matres, crinibus templa uerrentes, ueniam irarum caelestium finemque pesti exposcunt.*

(8,1) *Inde paulatim, seu pace deum impetrata seu grauiore tempore anni iam circumfacto, defuncta morbis corpora salubriora esse incipere.*

1,12 = LIV. IV,30,9-10 :

(9) *Nec corpora modo adfecta tabo, sed animos quoque multiplex religio et pleraque externa inuasit, **nouos ritus sacrificandi** uaticinando inferentibus in domos, quibus quaestui sunt capti **superstitione** animi, (10) donec publicus iam pudor ad primores ciuitatis peruenit cernentes in omnibus uicis **sacellis**que peregrina atque insolita **piacula pacis deum** exposcendae.*

**1,13 = LIV. VI,1,11-12 :**

*Tum **de diebus religiosis** agitari coeptum, diemque a. d. XV Kal. Sextiles, duplici clade insignem, quo die ad Cremeram Fabii caesi, quo deinde ad Alliam cum exitio Urbis foede pugnatum, a posteriore clade Allensem appellarunt, +insignem+que rei nullius publice priuatimque agenda fecerunt. (12) Quidam, quod postridie Idus Quintiles **non litasset** Sulpicius tribunus militum neque inuenta **pace deum** post diem tertium obiectus hosti exercitus Romanus esset, etiam postridie Idus rebus diuinis supersederi iussum, inde ut postridie Kalendas quoque ac Nonas eadem religio esset traditum putant.*

**1,14 = LIV. VI,12,7 :**

*Dictator castris eo die positus, postero cum **auspicato** prodisset **hostiaque caesa pace deum orasset**, laetus ad milites iam arma ad propositum pugnae signum, sicut edictum erat, luce prima capientes processit.*

**1,15 = LIV. VI,41,8-10 :**

*Parua sunt haec, sed parua ista non contemnendo maiores nostri maximam hanc rem fecerunt ; (9) nunc nos, tamquam iam nihil **pace deorum** opus sit, omnes **caerimonias** polluimus. Volgo ergo **pontifices, augures, sacrificuli reges** creentur ; cuilibet **apicem Diale**m, dummodo homo sit imponamus ; tradamus **ancilia, penetralia, deos deorumque curam**, quibus nefas est ; (10) non leges **auspicato** ferantur, non magistratus creentur ; nec centuriatis nec curiatis comitiis patres auctores fiant.*

**1,16 = LIV. VII,2,1-3 :**

*Et hoc et insequentis anno C. Sulpicio Petico C. Licinio Stolone consulibus pestilentia fuit. Eo nihil dignum memoria actum, (2) nisi quod **pacis deum** exoscendae causa tertio tum post conditam urbem **lectisternium** fuit. (3) Et cum uis morbi nec humanis consiliis nec **ope diuina** leuaretur, uictis **superstitione** animis ludi quoque scenici – noua res bellicoso populo, nam circi modo spectaculum fuerat – **inter alia caelestis irae placamina** instituti dicuntur.*

**1,17 = LIV. X,7,12 :**

*Equidem (**pace** dixerim **deum**) eos nos iam populi Romani beneficio esse spero, qui **sacerdotiis** non minus reddamus dignatione nostra honoris quam acceperimus et **deorum** magis quam nostra causa expetamus ut quos priuatim colimus publice colamus.*

1,18 = Liv. XXIV,10,13 - 11,1 :

(10,13) *Haec prodigia hostiis maioribus procurata sunt ex haruspicium responso et supplicatio omnibus deis quorum puluinaria Romae essent indicta est. (11,1) Perpetratis quae ad pacem deum pertinebant, de re publica belloque gerendo et quantum copiarum et ubi quaeque essent, consules ad senatum rettulerunt.*

1,19 = Liv. XXVII,23,4 :

*Horum prodigiorum causa diem unum supplicatio fuit. Per dies aliquot hostiae maiores sine litatione caesae diuque non impetrata pax deum. In capita consulum re publica incolumni exitiabilis prodigiorum euentus uertit.*

1,20 = Liv. XXXVIII,46,12-13 :

*Vultis ergo haec omnia pollui et confundi, tolli **fetialia iura**, nullos esse **fetiales** ? Fiat – pace deum dixerim – **religionis** iactura, obliuio **deorum** capiat pectora uestra, (13) num senatum quoque de bello consuli non placet, non ad populum ferri, uelint iubeantne cum Gallis bellum geri ?*

1,21 = Liv. XXXIX,10,5 :

*Eo magis mirabundo quaerentique, quid rei esset, pacem ueniamque precata deorum dearumque, si coacta caritate eius silenda enuntiasset, ancillam se ait dominae comitem id **sacrarium** intrasse ; liberam numquam eo accessisse.*

1,22 = Liv. XLII,2,3-7 :

*Cum bellum Macedonicum in expectatione esset, priusquam id susciperetur, **prodigia expiari pacemque deum** peti **precationibus**, qui editi **ex fatalibus libris** essent, placuit. (4) Lanuui classis magnae species in caelo uisa dicebatur, et Priuerni lana pulla terra enata, et in Veienti apud Rementem lapidatum ; (5) Pomptinum omne uelut nubibus lucustarum coopertum esse ; in Gallico agro, qua induceretur aratrum, sub existentibus glaebis pisces emersisse. (6) Ob haec **prodigia libri fatales** inspecti, editumque ab **decemuiris** est, et {ex} quibus diis quibusque **hostiis sacrificaretur**, et ut **supplicatio prodigiis expiandis** fieret. (7) Alteraque, <quae> priore anno uoletudinis populi causa uota esset, ea uti fieret **feriaeque** essent. Ita **sacrificatum** <supplicatum>que est, ut **decemuiris** scriptum ediderant.*

1,23 = V.-FLACC. IV,471-477 :

« Quin age, mitte preces : namque est tibi nostra uoluntas,  
si non ira deum, uel si placabilis, urget. »

Sustulit hic geminas Phineus ad sidera palmas

« te »que, ait, « infesti, quae nunc premis, ira Tonantis,  
ante precor, nostrae tandem iam parce senectae  
si modus (et fore credo equidem) nam uestra uoluntas  
quid, iuuenes, sine pace deum ? »

[475]

### - Autres occurrences de *pax* dans des contextes marqués comme religieux (1,24 – 1,46)

1,24 = ENN. *trag.* fr.55 (JOCELYN) = CIC. *diu.* I,21 :

Rex ipse Priamus somnio mentis metu  
perculsus, curis sumptus suspirantibus  
**exsacrificabat hostiis balantibus.**  
Tum coniecturam postulat pacem petens  
ut se edoceret **obsecrans Apollinem**  
quo sese uertant tantae sortes somnium.

1,25 = PL. *Rud.* 694-701 :

Tibi auscultamus et, **Venus** alma, ambae te **obsecramus,**  
**aram** amplexantes hanc tuam lacrumantes, **genibus nixae,**  
in custodelam nos tuam ut recipias et tutere.

[695]

Illos scelestos, qui tuom fecerunt **fanum** parui,  
fac ut ulciscare nosque ut hanc **tua pace aram** obsidere  
patiare. Lautae ambae sumus opera Neptunei noctu ;  
ne indignum id habeas neue idcirco nobis uitio uortas,  
si quippiamst minus quod bene esse lau<tum> tu arbitrare.

[700]

1,26 = PL. *Trin.* 820-837 (= Annexe 5,104) :

Salsipotenti et multipotenti **Iouis fratri et Nerei Neptuno** [820]  
laetus lubens laudes ago et **grates gratiasque habeo** e<t> fluctibus salsis,  
quos penes me<i> potestas bonis mis quid foret et meae uitae,  
quom suis me<d> ex locis in patriam + urbis cummam + reducem faciunt.  
(...)

*Fidus fuisti ; infidum esse iterant. Nam apsque foret te, sat scio in alto  
distraxissent disque tulissent satellites tui me miserum foede  
bonaque omnia item una mecum passim caeruleos per campos ;  
ita iam quasi canes, haud secus, circumstabant nauem turbines uenti, [835]  
imbres fluctusque atque procellae infensae frangere malum,  
ruere antemnas, scindere uela, ni **tua pax propitia** foret praesto.*

**1,27 = PL. Curc. 260-273 :**

*CA. Hac nocte in somnis uisus sum uiderier [260]  
procul sedere longe a me **Aesculapium** ;  
neque eum ad me adire neque me magni pendere  
uisumst. CO. Item **alios deos** facturos scilicet ;  
sane illi inter se congruunt concorditer.*

*Nihil est mirandum, melius si nihil sit tibi ; [265]  
namque incubare satius te fuerat Ioui,  
qui tibi auxilio in iure iurando fuit.*

*CA. Siquidem incubare uelint qui periurauerint,  
locus non praeberi potis est in Capitolio.*

*CO. Hoc animum aduerte ; **pacem ab Aesculapio** [270]  
petas, ne forte tibi euenat magnum malum,  
quod in quiete tibi portentumst. CA. Bene facis ;  
ibo atque **orabo**.*

**1,28-29 = PL. Merc. 678-680 (= annexe 5,13-14) :**

***Apollo, quaeso** te, ut des **pacem propitius**,  
salutem et sanitatem nostrae familiae,  
meoque ut parcas gnato **pace propitius**.*

**1,30 = PL. Amp. 1124-1129 :**

*Pol me haud paenitet,  
si licet boni dimidium mihi diuidere com **Ioue**. [1125]  
Abi domum, iube uasa pura actutum adornari mihi,  
ut **Iouis supremi multis hostiis pacem** expetam.  
Ego Teresiam coniectorem aduocabo et consulam  
quid faciundum censeat ; simul hanc rem ut facta est eloquar.*

1,31 = CATUL. LXVI,71-74 :

***(Pace tua)** fari hic liceat, **Ramnusia uirgo** ;  
 namque ego non ullo uera timore tegam,  
 nec si me infestis discerpent sidera dictis,  
 condita quin ueri pectoris euoluam.*

\*1,32 = Cic. *Aratea* 419-419d (BAEHRENS)

*<in terras labitur unda,  
 Orionque metu percussus conditur una.  
 Pace huius liceat causam explicuisse timoris,  
 Virgo, tua : mihi quaeso ueni placata, Diana.  
 Haec fama est hominum, haec> per terras fama uagatur. (...)*

**Remarque** : Ces vers sont édités en italique par Baehrens avec la mention *mediis uersibus omissis* dans l'apparat critique. Sans doute faut-il y voir des interpolations de GROTIUS 1600, à l'image des vers 73a-b, 112a, 250a, 257a 398a, 400a, plus explicitement signalés par la mention *uersus est Grotii*. Ils sont à juste titre écartés par l'édition de Ferrary & Guillaumin (CUF, 1972).

1,33 = Cic. *Rab.* 5 :

*Quae cum ita sint, primum, quod in tanta dimicatione capitis, famae fortunarumque omnium fieri necesse est, ab Ioue Optimo Maximo ceterisque dis deabusque immortalibus, quorum ope et auxilio multo magis haec res publica quam ratione hominum et consilio gubernatur, pacem ac ueniam peto precorque ab eis ut hodiernum diem et ad huius salutem conseruandam et ad rem publicam constituendam inluxisse patientur. Deinde uos, Quirites, quorum potestas proxime ad deorum immortalium numen accedit, oro atque obsecro, quoniam uno tempore uita C. Rabiri, hominis miserrimi atque innocentissimi, salus rei publicae uestris manibus suffragiisque permittitur; adhibeatis in hominis fortunis misericordiam, in rei publicae salute sapientiam quam soletis.*

1,34 = Cic. *Font.* 30 :

*An uero istas nationes [=Gallos] religione iuris iurandi ac metu deorum immortalium in testimoniis dicendis commoueri arbitramini ? Quae tantum a ceterarum gentium more ac natura dissentiunt, quod ceterae pro religionibus suis bella suscipiunt, istae contra omnium religiones ; illae in bellis gerendis ab dis immortalibus pacem ac ueniam petunt, istae cum ipsis dis immortalibus bella gesserunt.*



1,35 = GERM. *Aratea* v.1-16 :

*Ab Ioue principium magno deduxit Aratus,  
carminis at nobis, genitor, tu maximus auctor,  
te ueneror, tibi sacra fero doctique laboris  
primitias. (...)*

*Haec ego dum Latii conor praedicere Musis,* [15]  
**Pax tua** tuque adsis nato **numenque** secundes !

**Remarque** : L'emploi d'un vocabulaire religieux dans cette introduction aux *Phénomènes* trouve son pendant chez Aratos, dans la prière liminaire à Zeus :  
ARAT. 17-18 :

Ἐμοί γε μὲν ἀστέρας εἰπεῖν  
ἢ θέμις εὐχομένῳ τεκμήρατε πᾶσαν αἰοίδην

1,36 = VERG. *Én.* III,259-266 :

*At sociis subita gelidus formidine sanguis  
deriguit ; cecidere animi, nec iam amplius armis,* [260]  
*sed uotis precibusque iubent exposcere **pacem**,*  
*siue deae seu sint dirae obscenaeque uolucres.*

*Et pater Anchises passis de litore palmis  
numina magna uocat meritosque indicit honores :*  
« **Di**, prohibete minas ; **di**, talem auertite casum [265]  
*et placidi seruate pios. »*

1,37 = VERG. *Én.* IV,50-59 :

« *Tu modo **posce deos ueniam, sacrisque litatis*** [50]  
*indulge hospitio causasque innecte morandi,  
dum pelago desaeuit hiems et aquosus Orion,  
quassataeque rates, dum non tractabile caelum. »*

*His dictis incensum animum inflammauit amore,*  
*spemque dedit dubiae menti soluitque pudorem.* [55]  
*Principio **delubra** adeunt **pacem**que per **aras***  
*exquirunt ; **mactant** lectas de more bidentis*  
***legiferae Cereri Phoeboque patrique Lyaeo,***  
***Iunoni ante omnis, cui uincla iugalia curae.***

1,38 = VERG. *Én.* X,31-5 :

*Si sine **pace tua** atque inuito **numine** Troes  
Italiam petiere, luant peccata neque illos*

*iuueris auxilio ; sin tot responsa secuti  
 quae **superi manesque** dabant, cur nunc tua quisquam  
 uertere iussa potest aut cur noua condere fata ?* [35]

**1,39 = VERG. G. IV,531-547 :**

*Nate, licet tristes animo deponere curas.  
 Haec omnis morbi causa ; hinc miserabile **Nymphae**,  
 cum quibus illa choros lucis agitabat in altis,  
 exitium misere apibus. Tu munera **supplex**  
 tende petens **pacem** et faciles **uenerare Napaeas** ;* [535]  
*namque dabunt **ueniam uotis** irasque remittent.  
 Sed modus **orandi** qui sit, prius ordine dicam.*

***Quattuor eximios praestanti corpore tauros**,  
 qui tibi nunc uiridis depascunt summa Lycaeii,  
 delige et **intacta totidem ceruice iuuenas**.* [540]

*Quattuor his **aras alta ad delubra dearum**  
 constitue et **sacrum iugulis demitte cruorem**,  
 corporaque ipsa boum frondoso desere **luco**.  
 Post, ubi nona suos Aurora ostenderit ortus,  
**inferias** Orphei Lethaea papauera mittes ;* [545]  
***placatam** Eurydicen **uitula uenerabere caesa** ;  
 et **nigram mactabis ouem lucumque reuises**.*

**1,40 = TIB. II,5,105-108 :**

***Pace tua** pereant arcus pereantque sagittae, [105]  
**Phoebe**, modo in terris erret inermis Amor.  
 Ars bona : sed postquam sumpsit sibi tela Cupido,  
 heu ! heu ! quam multis ars dedit ista malum !*

**1,41 = GRAT. 437-441 :**

*Te primum, **Volcane**, loci, **pacemque precamur**,  
 incola **sancte, tuam** : da fessis ultima rebus  
 auxilia et, meriti si nulla est noxia tanti,  
 tot miserare animas liceatque attingere fontis,* [440]  
*cance, tuos.*

1,42 = Ov. *Am.* III,2,55-60 :

*Nos tibi, blanda **Venus**, puerisque potentibus arcu  
plaudimus ; inceptis adnue, diua, meis [55]  
daque nouae mentem dominae ; Patiatur amari !  
Adnuit et motu signa secunda dedit.*

*Quod **dea** promisit, promittas ipsa, rogamus ;  
**Pace** loquar **Veneris**, tu **dea maior** eris. [60]*

1,43 = Ov. *Trist.* V,12,43-46 :

*An quia cesserunt primo bene carmina, suades  
scribere, successus ut sequar ipse meos ? [45]  
**Pace, nouem, uestra** liceat dixisse, **sorores** :  
uos estis nostrae maxima causa fugae.*

1,44 = Ov. *M.* VII,700-708 :

*Alter agebatur post sacra iugalia mensis, [700]  
cum me cornigeris tendentem retia ceruis  
uertice de summo semper florentis Hymetti  
lutea mane uidet pulsus **Aurora** tenebris  
inuitumque rapit ; liceat mihi uera referre  
**pace deae** : quod sit roseo spectabilis ore, [705]  
quod teneat lucis, teneat confinia noctis,  
nectareis quod alatur aquis, ego Procrin amabam,  
pectore Procris erat, Procris mihi semper in ore.*

1,45 = Liv. I,16,2-3 (= Annexe 5,29) :

*Romana pubes sedato tandem pauore, postquam ex tam turbido die serena et  
tranquilla lux rediit, ubi uacuum sedem regiam uidit, etsi satis credebat patribus,  
qui proximi steterant, sublimem raptum procella, tamen uelut orbitatis metu icta  
maestum aliquamdiu silentium obtinuit. (3) Deinde a paucis initio facto **deum  
deo natum**, regem parentemque urbis Romanae saluere uniuersi Romulum  
iubent ; **pacem precibus** exposcunt, uti **uolens propitius suam semper  
sospitet progeniem**.*

1,46 = Liv. I,31,7 :

*Volgo iam homines, eum statum rerum, qui sub Numa rege fuerat requirentes,  
unam opem aegris corporibus relictam si **pax ueniaque ab diis** impetrata esset  
credebant.*

## - Occurrences ambiguës (1,47 - 1,56)

**Remarque :** Les passages qui suivent ont un contexte religieux, mais *pax* y figure cependant avec le sens courant, profane, qui l'oppose à *bellum*. L'ambiguïté reflète parfois un jeu volontaire et conscient, de la part de l'auteur, sur la polysémie du lexème.

1,47 = LUCR. II,1090-1104 :

*Quae bene cognita si teneas, natura uidetur* [1090]

*libera continuo, dominis priuata superbis,  
ipsa sua per se sponte omnia **dis** agere expers.*

*Nam **pro sancta deum tranquilla pectora pace,***

*quae placidum degunt aeuom uitamque serenam,  
quis regere immensi summam, quis habere profundi* [1095]

*indu manu ualidas potis est moderanter habenas*

*quis pariter caelos omnis conuertere et omnis  
ignibus aetheriis terras suffire feracis,*

*omnibus inue locis esse omni tempore praesto,  
nubibus ut tenebras faciat, caelique serena* [1100]

*concutiat sonitu, tum fulmina mittat, et aedis*

*saepe suas disturbet et <in> deserta recedens*

*saeuiat exercens telum, quod saepe nocentes*

*praeterit exanimatque indignos inque merentes ?*

1,48 = LUCR. VI,68-71 :

*Quae nisi respuis ex animo longeque remittis*

*dis indigna putare alienaque **pacis eorum,***

*delibata **deum** per te tibi **numina sancta*** [70]

*saepe oberunt.*

1,49-51 = Ov. Pont. III,1,7-10 :

***Pace tua** (si **pax** ulla est tua, Pontica tellus,*

*finitimus rapido quam terit hostis equo),*

***pace tua** dixisse uelim : « tu pessima duro*

*pars es in exilio, tu mala nostra grauas ».* [10]

1,52 = Ov. *Am.* I,2,19-22 :

*En ego confiteor : tua sum noua praeda, Cupido ;  
porrigimus uictas ad tua iura manus.* [20]  
*Nil opus est bello : ueniam pacemque rogamus,  
nec tibi laus armis uictus inermis ero.*

1,53 = Liv. XXXVII,45,7 :

*Praebitoque iis petentibus frequenti consilio ad mandata edenda, « non tam quid ipsi dicamus <habemus> » inquit Zeuxis « quam ut a uobis quaeramus, Romani, quo piaculo expiare errorem regis, pacem ueniamque impetrare a uictoribus possimus.*

**Remarque** : Nous acceptons (avec Jean-Marie Engel, CUF 1983) la leçon *habemus*, même si elle ne se rencontre que dans un unique manuscrit et est difficile d'interprétation (au point qu'on y a parfois vu un passage irrémédiablement corrompu, à placer *inter cruces*). Tout autre interprétation oblige à des corrections lourdes et arbitraires du texte, entre lesquelles nous ne saurions décider.

1,54 = St. *Th.* III,229-235 :

*Talis mihi, nate [= Marte], per Argos,  
talis abi, sic ense madens, hac nubilus ira.* [230]  
*Exturbent resides frenos et cuncta perosi  
te cupiant, tibi praecipites animasque manusque  
deuoeant ; rape cunctantes et foedera turba,  
cui dedimus ; tibi fas ipsos incendere bello  
caelicolas pacemque meam [= Iouis]. Iam semina pugnae  
ipse dedi.* [235]

1,55 = St. *Th.* X,893-897 :

*Flet Venus Harmoniae populos metuensque mariti  
stat procul et tacita Gradium respicit ira.*  
*Increpat Aonios audax Tritonia diuos,* [895]  
*Iunonem tacitam furibunda silentia torquent.  
Non tamen haec turbant pacem Iouis.*

1,56 = GELL. XIII,23,13 :

*Neria Martis, te obsecro, pacem dat<o>, uti liceat nuptiis propriis et prosperis uti, quod de tui coniugis consilio contigit, uti nos itidem integras raperent, unde liberos sibi et suis, posteros patriae pararent.*

### - Autres occurrences utiles à la compréhension du sens religieux (1,57 – 1,69)

**Remarque :** Les passages qui suivent n'ont pas de portée religieuse. Ils témoignent seulement d'un sens de *pax* « permission », et en particulier, dans une expression figée, « permission de parler sans offenser ». Ils figurent dans le corpus au titre de point de comparaison avec la formule *pace dixerim deum* (1,17 ; 1,20).

1,57 = TER. *Eun.* 465-467 :

*THR. Quid stamus ? Cur non imus hinc ?* [465]  
*PA. Quaeso hercle ut liceat, pace quod fiat tua, dare huic quae uolumus, conuenire et conloqui.*

1,58 = CIC. *Mil.* 103 :

*Utinam di immortales fecissent – pace tua, patria, dixerim ; metuo enim ne scelerate dicam in te quod pro Milone dicam pie – utinam P. Clodius non modo uiueret, sed etiam praetor, consul, dictator esset potius quam hoc spectaculum uiderem !*

1,59 = CIC. *De Or.* I,76 :

*Quas ego si quis sit unus complexus omnes idemque si ad eas facultatem istam ornatissimae orationis adiunxerit, non possum dicere eum non egregium quendam hominem atque admirandum fore ; sed is, si quis esset aut si etiam umquam fuisset aut uero si esse posset, tu esses unus profecto, qui et meo iudicio et omnium uix ullam ceteris oratoribus – pace horum dixerim – laudem reliquisti.*

**1,60 = Cic. Leg. III,29 :**

*Ille uero, etsi tuus est totus ordo, gratissimamque memoriam retinet consulatus tui, pace tua dixerim : non modo censores, sed etiam iudices omnes potest defatigare.*

**1,61 = Cic. Tusc. V,12 :**

*At hercule Bruto meo uidetur, cuius ego iudicium, pace tua dixerim, longe antepono tuo.*

**1,62 = Cic. Fam. VII,17,1 = Lettre CL (CUF):**

*Nam primorum mensum litteris tuis uehementer commouebar, quod mihi interdum (pace tua dixerim) leuis in urbis urbanitatisque desiderio, interdum piger, interdum timidus in labore militari, saepe autem etiam, quod a te alienissimumst, subimpudens uidebare.*

**1,63 = Cic. Marc. 4 :**

*Nullius tantum flumen est ingeni, nulla dicendi aut scribendi tanta uis tantaque copia, quae non dicam exornare, sed enarrare, C. Caesar, res tuas gestas possit. Tamen adfirmo – et pace dicam tua – nullam in his esse laudem ampliorem quam hodierno die consecutus es.*

**1,64 = PROP. II,25, 1-4 :**

*Vnica nata meo, pulcherrima cura, dolori,  
excludi quoniam sors mea saepe uenit,  
ista meis fiet notissima forma libellis,  
Calue, tua uenia, pace, Catulle, tua.*

**1,65 = Liv. III,19,7 :**

*Et uos (C. Claudi pace et P. Valeri mortui loquar) prius in cliuum Capitolinum signa intulistis quam hos hostes de foro tolleretis ?*

**1,66 = Juv. XI, 193-198 :**

*Interea Megalesiacae spectacula mappae  
Idaeum sollemne colunt, similisque triumpho  
praeda caballorum praetor sedet ac, mihi pace [195]  
immensae nimiaeque licet si dicere plebis,*

*totam hodie Romam circus capit, et fragor aurem  
percutit, euentum uiridis quo colligo panni.*

**1,67 = PETR. II,2 :**

**Pace uestra** liceat dixisse, primi omnium eloquentiam perdidistis !

**1,68 = PLIN. XXXIV,108 :**

*Atque haec omnia medici – quod **pace eorum** dixisse liceat – ignoran, pars  
maior et nomina ; in tantum a conficiendis medicaminibus iis absunt, quod esse  
proprium medicinae solebat.*

**1,69 = SEN. Tro. 276-281 :**

*Equidem fatebor (**pace** dixisse hoc **tua**,  
Argiua tellus, liceat) affligi Phrygas  
uincique uolui ; ruere, et aequari solo,  
etiam arcuissem ! Sed regi frenis nequit  
et ira et ardens hostis et uictoria  
commissa nocti.*

[280]





## Annexe n°2

L. *pāx* en contexte religieux – corpus épigraphique  
[corpus non-exhaustif]

**Remarque 1 :** Le texte des inscriptions est présenté d'abord sous une forme brute avec toutes les conventions relatives à l'édition épigraphique puis, si nécessaire, dans une transcription simplifiée : en minuscules, sans interponctions, en développant les abréviations, avec davantage de partis pris dans les restitutions, et en adoptant une disposition textuelle qui suit la syntaxe.

**Remarque 2 :** Les lexèmes (et les formules qui les contiennent) sur lesquels portent la recherche sont mis en valeur par soulignement.

### - Les dédicaces à Hercule commémorant l'offrande de la dîme (2,1 – 2,2)

2,1 = *CIL* I<sup>2</sup>,632 :

**Lieu de découverte :** Rieti (Latium) = territoire des Sabini

**Lieu de conservation :** Rieti, Museo civico, Antiquarium

**Type de support :** autel de pierre

**Dimensions :** 60 x 92 x 15 cm

**Datation :** 125 à 100 av. J.-C.

**Texte (d'après *CIL*) :**

SANCTE,

[de] DECVMA VICTOR TIBEI LVCIVS MVNIVS DONVM

[m]ORIBVS ANTIQVEIS PRO VSVRA, HOC DARE SESE

[uis]VM ANIMO SVO PERFECIT TVA PACE ROGANS TE

[co]ŒNDEI DISSOLVENDEI TV VT FACILIA FAXSEI[s]

[pe]RFICIAS DECVMAM VT FACIAT VERAЕ RATION[is]

[pro]QVE HOC ATQVE ALIIS DONIS DES DIGNA MEREN[ti]

2,2 = *CIL* I<sup>2</sup>,1805 :

**Lieu de découverte** : Bazzano (L'Aquila, Abruzzes) = territoire des Vestini.

**Lieu de conservation** : Bazzano, crypte de l'église S. Giusta (en réemploi)

**Type de support** : cippe de pierre

**Dimensions** : 49 x 23 x 18 cm

**Datation** : 100 à 50 av. J.-C.

**Texte brut (d'après *CIL*, amendée) :**

[? hoc l]IBET DON[um]  
[--- d]EDIT . L(ucius) . AVFIDI(us) . D(ecimi)  
[f(ilius) --- de]CVMA . FACTA  
[--- Hercol]I MER(eto) . ITERVM  
[---] TE . ORAT . TU . ES [5]  
[--- ? sanctus] DEVS . QVEI . TOV  
[---] PACEM . PETIT  
[---] ADIOVTA

**Transcription simplifiée (personnelle) :**

<sup>(1)</sup> [Hoc l]ibet don[um] / <sup>(2)</sup> --- d]edit  
Lucius Aufidius Decimi / <sup>(3)</sup> [filius  
de]cuma facta / <sup>(4)</sup> [Hercol]i mereto iterum. /  
<sup>(5)</sup> [Simul] te orat « tu es / <sup>(6)</sup> [sanctus] deus »  
quei tou/am] pacem petit. /  
<sup>(8)</sup> [---] Adiouta !

## - L'épiclèse *pacifer* (2,3 – 2,8)

**Remarque** : Le sens de *pax* dans le composé *pacifer* est ambigu et discuté dans la thèse au §3.4.

2,3 = *CIL IX,5060* :

**Lieu de découverte** : Teramo (Teramo, Abruzzes)

**Lieu de conservation** : inscription perdue

**Type de support** : inconnu

**Dimensions** : inconnues

**Datation** : inconnue

**Texte (d'après *CIL*)** :

[*m*]ARTI PACIFE[*ro*]

2,4 = *CIL VI,37* :

**Lieu de découverte** : Rome

**Lieu de conservation** : inscription perdue

**Type de support** : peut-être autel ou base d'autel

**Dimensions** : inconnues

**Datation** : 150 à 300 ap. J.-C.

**Texte brut (d'après *CIL*)** :

DEO SANCTO

APOLLINI PACIFERO

EX VOTO LIBE(n)S SOLVIT

MILE<*s*> CO(*ho*)RTIS X PRAETORIAE

CENTVRIA DASI

[5]

AELIVS C[---]

LIBE(n)S VOTVM REDDEDIT

**Transcription simplifiée (personnelle)** :

<sup>(1)</sup> *Deo Sancto* / <sup>(2)</sup> *Apollini Pacifero* /

<sup>(3)</sup> *ex uoto libens soluit* /

<sup>(4)</sup> *miles cohortis X praetoriae* / <sup>(5)</sup> *centuria Dasi* / <sup>(6)</sup> *Aelius C[---]* /

<sup>(7)</sup> *libens uotum reddedit*.

2,5 = *CIL* X,5385 :

**Lieu de découverte** : Aquinum (Frosinone, Latium)

**Lieu de conservation** : inscription perdue

**Type de support** : inconnu

**Dimensions** : inconnues

**Datation** : inconnue

**Texte brut d'après *CIL*) :**

εὐχῆ

Ἡρακλῆ θαλλοφόρω

ἱερῶ εὐακούστῳ

Λ(ούκιος) Κορνήλιος Λ(ουκίου) Κορνη

λίου Πρεμιγενίου

[5]

υῖος Παλ(ατίνα) Τερεντιανὸς

καὶ Λήμνιος ἀπελεύθερος

ἐποίησαν.

HERCULI PACIFERO

INVICTO SANCTO

[10]

SACR(*um*)

VOTO SUSCEPTO

L(*ucius*) CORNELIVS L(*uci*) F(*ilius*)

PAL(*atina*) TARENTIANVS

ET LEMNIVS LIBERTVS

[15]

MERITO LIBENTES

FECERVNT

**Transcription simplifiée de la partie latine (personnelle) :**

<sup>(9)</sup> *Herculi Pacifero* / <sup>(10)</sup> *Inuicto Sancto* /

<sup>(11)</sup> *sacrum* /

<sup>(12)</sup> *uoto suscepto* /

<sup>(13)</sup> *Lucius Cornelius Luci filius* / <sup>(14)</sup> *Palatina Terentianus* /

<sup>(15)</sup> *et Lemnius libertus* /

<sup>(16)</sup> *merito libentes* / <sup>(17)</sup> *fecerunt*

2,6 = AE 1981,134 :

**Lieu de découverte** : Rome

**Lieu de conservation** : Rome, catacombes de l'église S. Calliso (en réemploi)

**Type de support** : table de marbre

**Dimensions** : 111 x 233 x 7 cm

**Datation** : 242 ap. J.-C.

**Texte brut (d'après AE) :**

<sup>(1)</sup> GENIO LEG(ionis) II PARTH(icae) GORDIANAE ET FORTVNAE REDVCI /  
<sup>(2)</sup> PACIFERAE, CONSERVATORIBUS D(omini) N(ostri) / <sup>(3)</sup> IMP(eratoris) CAES(aris)  
 GORDIANI PII FELICIS INVICTI AVG(usti) ET / <sup>(4)</sup> SABINIAE TRANQVILLINAE  
 AVG(ustae) CONIVGI(s) AVG(usti) N(ostri) / <sup>(5)</sup> MILITES LEG(ionis) II PARTH(icae)  
 GORDIANAE P(iae) F(elicis) F(idelis) AETERNAE / <sup>(6)</sup> QVI MILITARE COEPERVNT  
 SABINO II ET ANVLLINO CO(n)S(ulibus) / <sup>(7)</sup> QVORVM NOMINA CVM TRIBVS ET  
 PATRIIS DVOBVS TABVLIS AEREIS / <sup>(8)</sup> INCISA CONTINENTVR DEVOTI NVMINI  
 MAIESTATIQUE EORVM / <sup>(9)</sup> SVB CVRA VALERI(i) VALENTIS V(iri) P(erfectissimi)  
 VICE PRAEF(ecti) PRAET(orio) AGENTIS / <sup>(10)</sup> ET POMPONI(i) IVALIANI  
 P(rimi)P(ili) PRAEP(ositi) RELIQVATIONIS / <sup>(11)</sup> DEDIC(auerunt) VIII KAL(endas)  
 AVG(ustas), ATTICO ET PRAETEXTATO [uu(iris) cc(larissimis) co(n)s(ulibus)]

**Transcription simplifiée (personnelle) :**

<sup>(1)</sup> *Genio legionis II Parthicae Gordianae  
 et Fortuna Reduci / <sup>(2)</sup> Paciferae,  
 conseruatoribus Domini nostri / <sup>(3)</sup> Imperatoris Caesaris Gordiani Pii Felicis  
 Inuicti Augusti  
 et / <sup>(4)</sup> Sabiniae Tranquillinae Augustae Coniugis Augusti nostri /  
<sup>(5)</sup> milites legionis II Parthicae Gordianae piae felicis fidelis aeternae /  
<sup>(6)</sup> qui militare coeperunt Sabino II et Anullino consulibus /  
<sup>(7)</sup> quorum nomina cum tribus et patriis duobus tabulis aereis / <sup>(8)</sup> incisa  
 continentur  
 deuoti numini maiestati eorum /  
<sup>(9)</sup> sub cura Valerii Valentis uiri perfectissimi uice praefecti praetorio agentis /  
<sup>(10)</sup> et Pomponii Iuliani primipili praepositi reliquaionis /  
<sup>(11)</sup> dedicauerunt  
 VIII kalendas augustas, Attico et Praetextato [uiris clarissimis consulibus]*

**2,7 = CIL VI,570\* :**

**Lieu de découverte :** Rome

**Lieu de conservation :** informations manquantes

**Type de support :** informations manquantes

**Dimensions :** informations manquantes

**Datation :** c. 150 ap. J.-C.

**Texte brut (d'après CIL) :**

MINERVAE PACIFERAE

L(*ucius*) ADSSIVS L(*uci*) F(*ilius*) HELIVS

MINIST<er> COLLEGI(*i*)

FERRAR(*iorum*) ET TIGNAR(*iorum*)

QVINQVEN(*nalis*) [5]

LVST(*ri*) III IMP(*eratoris*) CAESA

RI<s> T(*iti*) AELI ANTONINI

AVG(*usti*) PII PONT(*ificis*) MAX(*imis*) TR(*ibunicia*)

POT(*estate*) IIII CO(*n*)S(*ulis*) [---] /

[---] D(*onum*) D(*edit*) [10]

**Transcription simplifiée (personnelle) :**

<sup>(1)</sup> *Mineruae Paciferae /*

<sup>(2)</sup> *Lucius Adssius Luci filius Helius/*

<sup>(3)</sup> *minister collegii /* <sup>(4)</sup> *ferrariorum et tignariorum /* <sup>(5)</sup> *quinquennalis /*

<sup>(6)</sup> *lustris III Imperatoris Caesa/ri<s> Titi Aeli Antonini /* <sup>(8)</sup> *Augusti Pii pontificis*  
*maximis tribunicia /* <sup>(9)</sup> *potestate III consulis [---] /*

<sup>(10)</sup> *[? libens merito] donum dedit*

**Remarque :** AE 2002,181 accorde à cette inscription l'authenticité que lui contestait le CIL, en s'appuyant sur le travail de CECAMORE 2002.

**2,8 = CIL VI,575\* :**

**Lieu de découverte :** Rome

**Lieu de conservation :** informations manquantes

**Type de support :** informations manquantes

**Dimensions :** informations manquantes

**Datation :** informations manquantes

**Texte brut (d'après CIL) :**

MINERVAE PACIFERAE  
 CONSERVATR(*ici*) {ATRI} [3]  
 POPVL(*i*) ROM(*ani*) M(*arcus*) CASCEL[3]  
 AEDIL(*is*) CVRVL(*is*) TERMIN[---]  
 L LEVINEIVS [---]

**Remarque :** *AE* 2002,181 accorde à cette inscription l'authenticité que lui contestait le *CIL*, en s'appuyant sur le travail de CECAMORE 2002.

**- Inscriptions ambiguës (2,9 – 2,10)**

**Remarque :** Ces deux inscriptions sont de nature religieuses (dédicaces votives à Apollon) mais *pax* semble y avoir son sens courant, par opposition à *bellum*.

2,9 = *AE* 1897,82 = *ILS* 3228 :

**Lieu de découverte :** Aquileia (Udine, Frioul-Vénétie)

**Lieu de conservation :** Aquileia, Museo Archeologico Nazionale (salle IV)

**Type de support :** colonne de pierre

**Dimensions :** 83(h.) x 26 (diam.) cm

**Datation :** I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.

**Texte brut (d'après AE) :**

HILARVS  
 SYRIACI . AVG(*usti*) . LIB(*erti*)  
 TABVL(*arii*) SER(*uus*)  
 ACCIPE PHOEBE PRE[*cor*],  
 [*ti*]R[*y*]N[*t*]HIA . MVNERA [5]  
 PRO ME . HAEC . TIBI . QVAE  
 POTVI . FORTIA . DONA . DEDI  
 HIC . ORBEM DOMVIT . TV PACEM  
 PHOEBE . DEDISTI . VTRAQ(*ue*)  
 RES . VOTIS . ANNVAT . ISTA [10]  
 MEIS



**Transcription simplifiée (personnelle) :**

<sup>(1)</sup> *Hilarus* / <sup>(2)</sup> *Syriaci Augusti liberti* / <sup>(3)</sup> *tabularii seruus.* /  
<sup>(4)</sup> *Accipe, Phoebe, pre[cor],* / <sup>(5)</sup> *[Ti]r[y]n[t]hia munera* / <sup>(6)</sup> *pro me*  
*haec tibi, quae* / <sup>(7)</sup> *potui, fortia dona dedi.* /  
<sup>(8)</sup> *Hic orbem domuit. Tu pacem,* / <sup>(9)</sup> *Phoebe, dedisti.*  
*Utraque* / <sup>(10)</sup> *res uotis annuat ista* / <sup>(11)</sup> *meis.*

**2,10 = AE 1996,370 = AE 2004,385 :**

**Lieu de découverte :** Segni (Rome)

**Lieu de conservation :** Artena (Rome), Museo Civico Archeologico

**Type de support :** bloc de pierre

**Dimensions :** 51 x 34 x 25 cm

**Datation :** 150 à 225 ap. J.-C. (181 selon AE 2004,385)

**Texte (d'après AE) :**

[i]ANE PATER, QUI TEMPLA DEVM CAELESTIA CL[---]  
[cl]AVSA TVA RESERAS ET RESERATA SER[as]  
[accipe] VOTA NOVIS HAEC QVAE TIBI MANDO L[---]  
[et fa]CILES ADITVS DA IOVIS AD S[---]  
[qui re]M ROMANAM LATIVMQ(ue) AV[gescere --- ]  
[---]PACEM STABILITAM ET VIRIDE[m --- ]

## Annexe n°3

### U. *pase*, *pacer* et *paca*

#### [corpus exhaustif]

**Remarque 1 :** Pour en faciliter la lecture et l'analyse, les textes de prière sont découpés en paragraphes mettant en évidence la structure de la prière. Ce découpage obéit à un certain nombre de partis pris que nous avons tenté de justifier dans le corps de la thèse au §6.1.

**Remarque 2 :** Nous avons parfois ajouté, à des fins de contextualisation, les instructions qui suivent et précèdent les prières. Nous avons alors indiqué [instructions] entre crochets pour distinguer ces passages de ceux rédigés au discours direct.

**Remarque 3 :** Les textes 3,8 et 3,10, tels que nous les avons découpés, ne comprennent pas d'occurrences de U. *paser* et U. *pacer*. Ils sont cependant indissociables respectivement des textes 3,7 et 3,9, et font à ce titre partie de notre dossier.

**Remarque 4 :** Les lexèmes (et les formules qui les contiennent) sur lesquels portent la recherche sont mis en valeur par soulignement.

### - Les prières du *piaculum* (3,1 – 3,5) :

3,1 = *TI VIa22-34*

**Sacrifice à Jupiter**

**Prière accompagnant le premier bœuf donné en *piaculum***

**[instructions :]**

*pre . uereir . treblaneir . iuue . grabouei buf . treif . fetu . eso . naratu . uesteis .*

**invocation préliminaire :**

*teio . subocau . suboco <sup>(23)</sup> dei . graboui . ocriper . fisiu . totaper . iiouina . erer .  
nomneper . erar . nomneper . fos . sei . pacer . sei . ocre . fisei <sup>(24)</sup> tote . iiouine .  
erer . nomne . erar . nomne . arsie . tio . subocau . suboco . dei . grabouie .  
arsier . frite . tio . subocau <sup>(25)</sup> suboco . dei . grabouie .*

**introduction, annonce des offrandes :**

*di . grabouie . tio . esu . bue . peracrei . pihaciu . ocreper . fisiu . totaper .  
iouina . irer . nomneper <sup>(26)</sup> erar . nomneper .*

**prière, partie 1 :**

dei . grabouie . orer . ose . persei . ocre . fisie . pir . orto . est . toteme . iouine .  
arsmor . dersecor <sup>(27)</sup> subator . sent . pusei . neip . heritu . dei . crabouie .  
persei . tuer . perscler . uaseto . est . pesetomest . peretomest <sup>(28)</sup> frosetomest .  
daetomest . tuer . perscler . uirseto . auirseto . uas . est . di . grabouie . persei .  
mersei . esu . bue <sup>(29)</sup> peracrei . pihaclu . pihafei . di . grabouie . pihatu . ocre .  
fisei . pihatu . tota . iouina . di . grabouie . pihatu . ocrer <sup>(30)</sup> fisier . totar .  
iouinar . nome . nerf . arsmo . ueiro pequo . castruo . fri . pihatu .

**prière, clause :**

futu . fos . pacer . pase . tua . ocre fisi <sup>(31)</sup> tote . iouine . erer . nomne . erar .  
nomne .

**prière, partie 2 :**

di grabouie . saluo . seritu . ocre . fisi . salua . seritu . tota . iouina . di  
<sup>(32)</sup> grabouie . saluo . seritu . ocrer . fisier . totar . iouinar . nome . nerf . arsmo .  
ueiro . pequo . castruo . fri . salua <sup>(33)</sup> seritu .

**prière, clause :**

futu . fos . pacer . pase . tua . ocre . fisi . tote . iouine . erer . nomne . erar .  
nomne .

**invocation conclusive:**

di . grabouie . tio . esu . bue <sup>(34)</sup> peracri . pihaclu . ocreper . fisiu . totaper .  
iouina . erer . nomneper . erar . nomneper . di . grabouie . tio . subocau

**3,2 = TI VIa35-44**

**Sacrifice à Jupiter**

**Prière accompagnant le deuxième bœuf donné en *piaculum***

**introduction, annonce des offrandes :**

di . grabouie . tio esu . bue . peracri . pihaclu . etru . ocreper . fisiu . totaper .  
iouina . erer . nomneper . erar . nomneper .

**prière, partie 1 :**

di <sup>(36)</sup> grabouie . orer . ose . persei . ocre . fisie . pir . orto est . tote . iouine .  
arsmor . dersecor . subator . sent . pusei . neip <sup>(37)</sup> hereitu . di . crabouie . persi .  
tuer . perscler . uasetom . est . pesetomest . peretomest . frosetomest .  
daetomest . tuer <sup>(38)</sup> perscler . uirseto . auirseto . uas . est . di . grabouie . persi .  
mersi . esu . bue peracri . pihaclu . etru . pihafi . di . grabouie <sup>(39)</sup> pihatu . ocre .  
fisi . pihatu . tota . iouina . di . grabouie . pihatu . ocrer fisier totar iouinar .  
nome . nerf . arsmo . ueiro <sup>(40)</sup> pequo . castruo . fri . pihatu .

**prière, clause :**

futu . fos . pacer . pase . tua . ocre . fisie . tote . iouine . erer . nomne . erar .  
nomne .

**prière, partie 2 :**

*di* <sup>(41)</sup> *grabouie . saluo seritu ocre fisim . salua . seritu . totam iiouina . di . grabouie . saluom . seritu . ocrer . fisier . totar* <sup>(42)</sup> *iiouinae nomne . nerf . arsmo . uiro . pequo . castruo frif . saluua . seritu .*

**prière, clause :**

*futu . fons . pacer . pase . tuua* *ocre . fisi . tote* <sup>(43)</sup> *iiouine . erer . nomne . erar . nomne .*

**invocation conclusive:**

*di . grabouie . tiom . essu . bue . peracri . pihacclu . etru . ocriper . fissiu . totaper . iouina . erer* <sup>(44)</sup> *nomneper . erar . nomne . di . grabouie . tiom . subocau*

**3,3 = TI VIa45-55****Sacrifice à Jupiter****Prière accompagnant le troisième bœuf donné en *piaculum*****introduction, annonce des offrandes :**

*di . grabouie . tiom . esu . bue . peracri . pihacclu . t . ertiu . ocriper . fisiu . totaper . iiouina . erer . nomneper . erar . nomneper .*

**prière, partie 1 :**

*di* <sup>(46)</sup> *grabouie orer . ose . pirse ocrem . fisiem . pir . ortom . est . toteme . iouinem . arsmor . dersecor . subator . sent . pusi . neip* <sup>(47)</sup> *heritu . di . grabouie . perse . tuer . perscler . uasetom . estt . pesetom . est . peretom . est . frosetom . est . daetom . est . tuer* <sup>(48)</sup> *perscler . uirseto . auirseto . uas est . di . grabouie . pirsi . mersi . esu . bue . peracri . pihacclu . tertiu . pihafi . di . grabouie* <sup>(49)</sup> *pihatu . ocrem . fisim . pihatu . totam . iiouinam . di . grabouie . pihatu . ocrer . fisier . totar . iiouinar . nome nerf . arsmo* <sup>(50)</sup> *uiro . pequo . castruo . fri . pihatu .*

**prière, clause :**

*futu . fons . pacer . pase . tua* *ocre . fisi tote . iiouine . erer . nomne . erar . nomne .*

**prière, partie 2 :**

*di* <sup>(51)</sup> *grabouie . saluo . seritu . ocrem . fisim . saluam . seritu . totam . iiouinam . di . grabouie . saluom . seritu . ocrer . fisier* <sup>(52)</sup> *totar iiouinar . nome . nerf . arsmo . uiro . pequo . castruo . frif . salua . seritu .*

**prière, clause :**

*futu . fons . pacer . pase . tua* *ocre . fisi* <sup>(53)</sup> *tote . iiouine . erer . nomne . erar . nomne .*

**invocation conclusive :**

*di . grabouie . tiom . esu . bue . peracri . pihaclo . tertiu . ocriper . fisiu . totaper  
(54) iouina . erer . nomneper . erar . nomneper . di . grabouie . tio . comohota .  
tribrisine . buo . peracnio . pihaclo (55) ocriper . fisiu . totaper . iouina . erer .  
nomneper . erar . nomneper . di . grabouie . tiom . subocau*

**3,4 = TI VIb5-16**

**Prière des opérations complémentaires à Fisius Sancius**

**[instructions :]**

*ape . sopo . postro . peperscust . u . estisia . et . mefa spefa . scalsie . confgos .  
fetu . fisoui . sansi (6) ocriper . fisiu . totaper . iouina . eso . persnimu . uestisia .  
uestis .*

**invocation préliminaire :**

*tio . suobocau . suboco fisoui sansi . ocrider . fisiu (7) totaper . iouina . erer .  
nomneper . erar nomneper . fons . sir . pacer . sir . ocre . fisi . tote . iouine .  
erer . nomne (8) era . r nomne . arsie . tiom . subocau . suboco . fisoui . sanśi .  
asier . frite . tiom . subocau . suboco fisoui . sanśi .*

**[instructions :]**

*suront (9) poni . pesnimu . mefa spefa . eso . persnimu .*

**introduction, annonce des offrandes :**

*fisouie . sanśie . tiom . esa . mefa . spefa . fisouina ocriper . fisiu totaper . iouina  
(10) erer . nomneper . erar . nomneper*

**prière, partie 1 :**

*fisouie . sanśie . ditu . ocre . fisi . tote . iouine . ocrer . fisie . totar . iouinar .  
dupursus (11) peturpursus . fato . fito . perne . postne . sepse sarsite . uou . se .  
auie . esone .*

**prière, clause :**

*futu . fons . pacer . pase . tua . ocre . fisie . tote . iouine (12) erer . nomne . erar .  
nomne .*

**prière, partie 2 :**

*fisouie . sanśie . saluo seritu ocrem fisi . totam . iouinam . fisouie . sanśie . saluo  
seritu (13) ocrer . fisi . er . totar . iouinar nome . nerf . arsmo . uiro . pequo .  
castruo . frif . salua . seritu .*

**prière, clause :**

*futu . fons . pacer . pase (14) tua . ocre . fisi . tote . iouine . erer nomne . erar .  
nomne .*

**invocation conclusive :**

*fisouie . sansie . tiom . esa . mefa . spefa . fisouina . ocriper . fisiu <sup>(15)</sup> totaper  
iiouina . erer nomneper . erar . nomneper . fisouie . sansie . tiom . subocau  
fisouie . frite . tiom . subocau .*

**[instructions :]**

*persclu <sup>(16)</sup> semu . uesticatu . atripursatu*

**3,5 = TI VIb25-37****Prière des opérations complémentaires à Tefer Jovius****[instructions :]**

*esoc . persnimu . uestis .*

**invocation préliminaire :**

*tiom <sup>(26)</sup> subocau . suboco . tefro . ioui ocriper . fisiu . totaper . iouina . erer .  
nomneper . erar . nomneper . fonsir . pacer . si . ocre . fisi . tote <sup>(27)</sup> iouine . erer .  
nomne . erar . nomne . arsie . tiom . subocau . suboco . tefro ioui arsier . frite .  
tiom . subocau suboco . tefro . ioui .*

**introduction, annonce des offrandes :**

*tefre <sup>(28)</sup> iouie . tiom . esu . sorsu persuntru . tefrali . pihacclu . ocriper . fisiu .  
totaper . iiouina . erer . nomneper . erar . nomneper .*

 **prière, partie 1 :**

*tefre <sup>(29)</sup> iouie orer . ose . perse ocre . fisie . pir . orto . est . tote . iiouine .  
ararmor . dersecor . subator . sent . pusi . neip . heritu . tefre . iouie <sup>(30)</sup> perse .  
touer . perscler . uasetomest . pesetomest . peretomest . frosetomest .  
daetomest . touer . perscler . uirseto . auirseto . uas . est . <sup>(31)</sup> tefre . iouie .  
perse . mers . est esu . sorsu . persondru . pihacclu . pihafi . tefre . iouie . pihatu .  
ocre . fisi . tota . iiouina . tefre . iouie . pihatu <sup>(32)</sup> ocrer fisier . totar . iouinar .  
nome . nerf . arsmo . uiro . pequo . castruo . fri . pihatu .*

 **prière, clause :**

*futu . fons . pacer . pase . tua . ocre . fisi . tote <sup>(33)</sup> iiouine . erer . nomne . erar .  
nomne .*

 **prière, partie 2 :**

*tefre . iouie . saluo . seritu ocre . fisi . totam . iiouinam . tefre . iouie . saluom .  
seritu . ocrer . fisier <sup>(34)</sup> totar . iouinar . nome . nerf . arsmo . uiro . pequo  
castruo fri . salua . seritu .*

 **prière, clause :**

*futu . fons . pacer . pase . tua ocre fisi . tote . iiouine . erer <sup>(35)</sup> nomne . erar .  
nomne .*

**invocation conclusive :**

*tefre . iiouie . tiom . esu . sorsu . persondru . tefrali . pihaciu . ocriper . fisiu .  
totaper . iiouina . erer . nomneper . erar <sup>(36)</sup> nomneper . tefre . iouie . tiom .  
subocau .*

**[instructions :]**

*persclu . shemu . atopusatu <sup>(37)</sup> pesondro . staflare . netruco . persi . fetu .  
suront . capirse . perso . osatu . suror . persnimu . puse . sorsu*

**- Les prières de la *lustratio* (3,6 – 3,11) :**

3,6 = *TI VIb56-65*

**Prière pré-sacrificielle à Serfus Martius, Prestota Serfia de Serfus Martius  
et Tursa Serfia de Serfus Martius.**

**[instructions :]**

*eno com . prinuatir . peracris . sacris . ambretuto . ape . ambrefurent  
<sup>(57)</sup> termnome . benurent . termnuco . com . prinuatir . eso . persnimumo .  
tasetur .*

**prière :**

*serfe . martie prestota . serfia . serfer <sup>(58)</sup> martier . tursa . serfia . serfer .  
martier . totam . tarsinatem . trifo . tarsinatem . tuscom . naharcom .  
iabuscom . nome <sup>(59)</sup> totar . tarsinat . er . trifor . tarsinater . tuscer . naharcer .  
iabuscer . nomner . nerf . síhиту . an síhиту . iouie . hostatu <sup>(60)</sup> anhostatu .  
tursitu . tremitu hondu . holtu . ninctu . nepitu . sonitu . sauitu . preplotatu .  
preuilatu*

**clausule :**

*<sup>(61)</sup> serfe . martie prestota . serfia serfer . martier . tursa . serfia . serfer .  
martier . fututo . foner . pacrer . pase . uestra . pople . totar . iiouinar <sup>(62)</sup> tote .  
iiouine ero nerus . sihitir . an síhitir . iouies . hostatir . anhostatir . ero . nomne .  
erar . nomne .*

**[instructions :]**

*ape . este . dersicurent . eno <sup>(63)</sup> deitu . etato . iiouinur . porse . perca . arsmatia  
habiest . ape este . dersicust . duti . ambretuto . euront . ape . termnome  
<sup>(64)</sup> couortuso . sururont . pernimumo . surutont . deitu . etaians . deitu . enom .  
tertím . ambretuto . ape . termnome . benuso <sup>(65)</sup> sururont . pesnimumo .  
sururont . deitu etaias*

**3,7 = TI VIIa8-20****Prière des opérations complémentaires à Prestota Serfia de Serfus Martius, avec les vases noirs vides****[instructions :]**

*ape . supo . postro . pepescus . enom . pesclu . ruseme . uesticatu . prestote .  
 sérfia <sup>(9)</sup> sérfer . martier . enom . uesclir . adrir . ruseme . eso . persnihimu .  
 popluper . totar . iiouinar . totaper . iouina .*

**introduction, annonce des offrandes :**

*prestota <sup>(10)</sup> sérfia . sérfer . martier . tiom . esir . uesclir . adrir . popluper .  
 totar . iiouinar . totaper . iiouina . erer . nomneper <sup>(11)</sup> erar . nomneper .*

**prière, partie 1 :**

*prestota . sérfia . sérfer . martier . preuendu . uia . ecla . atero . tote . tarsinate .  
 trifo . tarsinate <sup>(12)</sup> tursce . naharce . iabusce . nomne . totar . tarsinater . trifor .  
 tarsinater . tuscer . naharcer . iabuscer . nomner <sup>(13)</sup> nerus sítir . ansíhitir .  
 iouies . hostatir . anostatir . ero . nomne .*

**prière, clause :**

*prestota . sérfia . sérfer . martier . futu . fons <sup>(14)</sup> pacér . pase . tua . pople .  
 totar . iiouinar . tote . iiouine . erom . nomne . erar . nomne . erar . nerus .  
 síhitir . ansíhitir . iouies <sup>(15)</sup> hostatir . anostatir .*

**prière, partie 2 :**

*prestota . sérfia . sérfer . martier . saluom . seritu . poplom . totar . iiouinar .  
 salua . seritu . <sup>(16)</sup> totam . iiouinam . prestota . sérfia . sérfer . martier . saluo .  
 seritu . popler . totar . iiouinar . totar . iiouinar <sup>(17)</sup> nomne . nerf . arsmo . uiro .  
 pequo . castruo . frif . salua seritu .*

**prière, clause :**

*futu . fons . pacér . pase . tua . pople . totar . iiouinar <sup>(18)</sup> tote . iiouine . erer .  
 nomne . erar . nomne .*

**invocation conclusive :**

*prestota . sérfia . sérfer . martier . tiom . esir . uesclir . adrir . popluper  
<sup>(19)</sup> totar . iiouinar . totaper . iouina . erer . nomneper . erar . nomneper .  
 prestota . sérfia . sérfer . martier . tiom <sup>(20)</sup> subocauu . prestotar . sérfiar .  
 sérfer . martier . foner . frite . tiom . subocauu*



### 3,8 = TI VIIa20-23

#### Prière des opérations complémentaires à Prestota Serfia de Serfus Martius, avec les vases noirs pleins

**[instructions :]**

*ennom . persclu . eso . deitu*

**invocation conclusive ?**

<sup>(21)</sup> *prestota . sérfia . sérfer . martier . tiom . isir . uesclir . adrir . tiom . plener . popluper . totar . iiouinar . totaper* <sup>(22)</sup> *iiouina . erer . nomneper . erar .*

*nomneper . prestota . sérfia . sérfer . martier . tiom . subocauu . prestotar*

<sup>(23)</sup> *sérfiar . sérfer . martier . foner . frite . tiom . subocauu .*

**[instructions :]**

*enom . uesticatu . ahatripursatu*

### 3,9 = TI VIIa23-34

#### Prière des opérations complémentaires à Prestota Serfia de Serfus Martius, avec les vases blancs vides

**[instructions :]**

*enom . ruseme* <sup>(24)</sup> *persclu . uesticatu . prestote . sérfie . sérfer . martier . popluper . totar . iiouinar . totaper . iiouina . ennom . uesclir* <sup>(25)</sup> *alfir . persnimu . superne . adro . trahuorfi . andendu . eso . persnimu .*

**introduction, annonce des offrandes :**

*prestota . sérfia . sérfer . martier . tiom* <sup>(26)</sup> *esir . uesclir . alfir . popluper . totar . iiouinar . totaper . iiouina . erer . nomneper . erar . nomneper .*

**prière, partie 1 :**

*prestota* <sup>(27)</sup> *sérfia . sérfer . martier . ahauendu . uia . ecla . atero . pople . totar . iiouinar . tote . iiouine . popler . totar . iouinar* <sup>(28)</sup> *totar . iiouinar . nerus . síhitir . ansíhitir . iouies . hostatir . anhostatir . ero . nomne . erar . nomne .*

**[clausule manquante!]**

**prière, partie 2 :**

*prestota . sérfia* <sup>(29)</sup> *sérfer . martier . saluom . seritu . poplo . totar . iiouinar . salua . seritu . totam . iiouinam . prestota . sérfia . sérfer* <sup>(30)</sup> *martier . saluom . seritu . popler . totar . iiouinar . nome . nerf . arsmo . uiro . pequo . castruo . frif* <sup>(31)</sup> *salua . seritu .*

**prière, clausule :**

*futu . fons . pacer . pase . tua . pople . totar . iiouinar . tote . iiouine . erer . nomne . erar . Nomne .*

**invocation conclusive :**

*prestota* <sup>(32)</sup> *serfia . serfer . martier . tiom . esir . uesclir . alfer . popluper . totar . iiouinar . totaper . iiouina . erer . nomneper . erar* <sup>(33)</sup> *nomneper . prestota . serfia . serfer . martier . tiom . subocauu . prestotar . serfiar . serfer . martier . foner . frite . tiom* <sup>(34)</sup> *subocauu*

**3,10 = TI VIIa34 -38****Prière des opérations complémentaires à Prestota Serfia de Serfus Martius, avec les vases blancs pleins****[instructions :]**

*ennom . persclu . eso . persnimu .*

**invocation conclusive ?**

*prestota . serfia . serfer . martier . tiom . isir . uesclir . alfer . tiom . plener* <sup>(35)</sup> *popluper . totar . iiouinar . totaper . iiouina . erer . nomneper . erar . nomneper . prestota . serfia . serfer . martier . tiom* <sup>(36)</sup> *subocauu . prestotar . serfiar . serfer . martier . foner . friter . tiom . subocauu .*

**[instructions :]**

*enom . uesticatu . ahatripursatu* <sup>(37)</sup> *uestisa . et . mefa . spefa . scalsie . conegos . fetu . fisoui . sansii . popluper . totar . iiouinar . totaper . iiouina . suront* <sup>(38)</sup> *naratu . puse . post . uerir . tesenocir*

**3,11 = TI VIIa46-53****Prière pré-sacrificielle à Tursa Jovia****[instructions :]**

*postertio . pane . poplo . andirsafust . porse . perca . arsmatia . habiest . et . prinuatur . dur . tefruto . tursar . eso . tasetur* <sup>(47)</sup> *persnihimumo*

**prière :**

*tursa . iouia . totam . tarsinatem . trifo . tarsinatem . tuscom . naharcom . iabusco . nomne . totar* <sup>(48)</sup> *tarsinater . tuscer . naharcer . iapuscer . nomner . nerf . sihitu . ansihtu . iouie . hostatu . anostatu* <sup>(49)</sup> *tursitu . tremitu . hondu . holtu . ninctu . nepitu . sunitu . sauitu . preplohottatu . preuislatu .*

**clausule :**

*tursa . iouia . futu . fons* <sup>(50)</sup> *pacet . pase . tua . pople . totar . iouinar . tote . iouine . erar . nerus . sihitir . ansihitir . iouies . hostatir . anhostatir . erom* <sup>(51)</sup> *nomne . erar . nomne .*

**[instructions :]**

*este . trioper . deitu . enom . iuenga . peracrio . tursitoto . porse . perca .  
arsmatia . habiest . et <sup>(52)</sup> prinuatur . hondra . furo . sehemieniar . hatuto . totar .  
pisi . heriest . pafe . trif . promom . haburent . eaf . acersoniem <sup>(53)</sup> fetu . turse .  
iouie . popluper . totar . iiouinar . totaper . iouina . sururont . naratu . puse .  
uersico . treblanir*

**- La postposition *paca* (3,12)**

**3,12 = TI VIa19-21 :**

*uasor . uerisco . treblanir . porsu . ocrer <sup>(20)</sup> pehaner . paca . ostensendi . eo . iso .  
ostendu . pusi . pir . pureto . cehefi . dia . surur . uerisco . tesenocir . surur  
<sup>(21)</sup> uerisco . uehieir*

## Annexe n°4

### PIt. \**pāk-ri-* dans l'épigraphie des Abruzzes [corpus exhaustif]

**Remarque 1 :** Le texte du bronze de Rapino (4,1) est présenté d'abord sous une forme brute, avec toutes les conventions relatives à l'édition épigraphique, puis dans une transcription simplifiée. Les choix guidant celle-ci (frontières de mots, restitutions de lacunes, disposition suivant la syntaxe) sont débattus dans le corps de la thèse.

**Remarque 2 :** Les lexèmes (et les formules qui les contiennent) sur lesquels portent la recherche sont mis en valeur par soulignement.

**4,1 = CRAWFORD Teate Marrucinum 2 = Ve 218 = STMV 1**

**Lieu de découverte :** Grotta del Colle (Chieti, Abruzzes)

**Lieu de conservation :** inscr. perdue (dernière localisation connue : Musée Pouchkine, Moscou)

**Type de support :** plaque de bronze

**Dimensions :** 15 x 15 cm

**Datation :** 250-220 av. J.-C. environ

**Texte brut (d'après ST, amendé) :**

aisos pacris totai

maroucai lixs<sup>uac</sup>

assignas ferenter ·

aiatastoutai ·

maroucaiiioues · [5]

patres ocrestarin

cris iouias·agine<sup>uac</sup>

iafc e·sucagineasum

babu poleenisferet

regen[2]pi[1]icerie·iouia [10]

pacrsi eitua mam·aten

suenalinam·nita[1]anipis·ped

isuam

**Transcription simplifiée (personnelle) :**

<sup>(1)</sup> aisos pacris totai / <sup>(2)</sup> maroucai lixs <sup>uac</sup> /  
<sup>(3)</sup> asignas ferenter · / <sup>(4)</sup> auiatas toutai · / <sup>(5)</sup> maroucai{i} ioues · / <sup>(6)</sup> patres ocres  
tarin/cr<e>s iouias · agine <sup>uac</sup> /  
<sup>(8)</sup> iafc e{·}suc agine asum / <sup>(9)</sup> babu poleenis feret / <sup>(10)</sup> regen[ei] piqi cer<ei> ·  
iouia / <sup>(11)</sup> pacrsi  
eituum am{·}aten/s uenalinam · ni ta[g]a nipis · ped/i suam

**4,2 = LA REGINA 2017 :**

**Lieu de découverte :** Fossacesia (Chieti, Abruzzes)

**Lieu de conservation :** Fossacesia, abbaye San Giovanni in Venere (utilisée en réemploi).

**Type de support :** plaque d'argile

**Dimensions :** 72x65 cm

**Datation :** Fin II<sup>e</sup> / début I<sup>er</sup>

**Texte (d'après LA REGINA 2017) :**

aísús · <sup>v</sup> / pakrís · / nesseís · / múínika/siúís : <sup>v</sup> / nestrúí/s

**4,3 = CRAWFORD MARRVVIVM 1 = Ve 225 = ST VM 5 :**

**Lieu de découverte :** S. Benedetto dei Marsi (L'Aquila, Abruzzes)

**Lieu de conservation :** Alvito, Museo Graziani

**Type de support :** stèle de calcaire trapézoïdale

**Dimensions :** 51 x 26 x 9 cm (dimensions au plus large de l'objet)

**Datation :** c. 150 av. J.-C.

**Texte (d'après CRAWFORD, amendé) :**

esos · <sup>v</sup> / nouesede(s) / pesco · pacre(s)

4,4 = CRAWFORD HISTONIVM 9 = *CIL IX,6092* = *ST Fr 12* :

**Lieu de découverte** : débattu, Campobasso (Campobasso, Molise) ou Torino di Sangro (Chieti, Abruzzes)

**Lieu de conservation** : inscription perdue

**Type de support** : disque de plomb

**Dimensions** : 4 cm de diamètre

**Datation** : II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

**Texte (lecture incertaine) :**

*sosia · ap ·*  
 OU *ap · sosia ·*  
 OU *sosia · pa ·*  
 OU *aisos · pa ·*

4,5 = CRAWFORD CORFINIVM 6 = *Ve 213* = *ST Pg 9* :

**Lieu de découverte** : Nécropole de Corfinio (L'Aquila, Abruzzes)

**Lieu de conservation** : Naples, Museo Archeologico Nazionale

**Type de support** : bloc de calcaire

**Dimensions** : 32 x 79 x 74 cm

**Datation** : c. 100 av. J.-C.

**Texte (d'après CRAWFORD, amendé) :**

[---]iṛ [▷?] *pracom p* [---]  
 [u]sur ▷ *pristafalacirix* ▷ *prismu* ▷ *petieđu* ▷ *ip* ▷ *uidad*  
 [u]ibđu ▷ *omnitu* ▷ *urantias* ▷ *ecuc* ▷ *empratois*<sup>v</sup>  
 [c]lisuist ▷ *cerfum*<sup>v</sup> *sacaracirix* ▷ *semunu* ▷ *sua*  
*aetatu* ▷ *firata* ▷ *fertlid*<sup>v</sup> *praicime* ▷ *perseponas* [5]  
*afðed* · *eite* ▷ *uus* ▷ *pritrome pacris*<sup>v</sup> *puus* ▷ *ecic*  
*lexe* · *lifar* ▷ *dida* ▷ *uus* ▷ *deti* ▷ *hanustu* ▷ *herentas*

**Remarque** : Le texte présente deux types d'interponctions différentes. Les interponctions rondes (·) semblent avoir une valeur métrique que les triangulaires (▷) n'ont pas.

**4,6 = CRAWFORD SVLMO 13 = Ve 209 = ST Pg 11 :**

**Lieu de découverte :** Sulmona (L'Aquila, Abruzzes)

**Lieu de conservation :** inscription perdue

**Type de support :** bloc de calcaire

**Dimensions :** 14 x 31 x 24 cm

**Datation :** c. 100 av. J.-C.

**Texte (d'après CRAWFORD) :**

[---] <sup>v</sup> hospus [·] p̄e(tru) [·] iegie[s <sup>v</sup>]

[--- e]xat · mat · missicu · <sup>v</sup>

[---] mențicu · hoșpus ual[i·]

[---] famel · inim · loufir · <sup>v</sup>

[---] p̄eo[i]ș · pac[ri]d <sup>v</sup>

## Annexe n°5

### L. *propitius* – corpus littéraire

#### [corpus exhaustif]

**Remarque 1 :** Sauf mention contraire, le texte cité est celui du volume correspondant dans la CUF.

**Remarque 2 :** Quelques occurrences de cette annexe contiennent également le lexème *pax* et sont à ce titre également citée dans l'annexe 1. Le cas échéant, la correspondance est signalée.

**Remarque 3 :** Conventions de mise en valeur des termes clefs du passage :

- **gras souligné :** le lexème *propitius* (ou son dérivé *propitiabilis* ou *propitiāre*)
- **gras :** autres lexèmes participant au contexte religieux de l'occurrence

### - *Propitius* qualifiant des divinités (5,1 – 5,81)

5,1 = NAEV. *comédies fr.68* (WARMINGTON) = DON. Ter. *Phorm.* 74 :

[---] *uisam ; deo meo propitio meus homo est.*

5,2 = PL. *Amp.* 931-935 :

*IU. Mane, arbitrato tuo iusiurandum dabo,  
me meam pudicam esse uxorem arbitrarier.  
Id ego si fallo, tum te, **summe Iupiter,**  
**quaeso** Amphitruoni ut semper **iratus sies.***

*AL. A, propitius sit potius !*

[935]

5,3 = PL. *Amp.* 1060-1067 :

*Nec me miserior femina est, neque ulla uideatur magis. [1060]  
Ita erae meae hodie contigit : nam ubi parturit, **deos** {sibi} **inuocat,**  
*strepitus, crepitus, sonitus, tonitrus. Vt subito, ut prope, ut ualide tonuit !  
Vbi quisque institerat, concidit crepitu. Ibi nescio quis maxuma  
uoce exclamat : « Alcumena, adest auxilium, ne time ;  
et tibi et tuis propitius caeli cultor aduenit. [1065]**



*Exsurgite » inquit « qui terrore meo obcidistis prae metu. »  
Vt iacui, exsurgo ; ardere censui aedis, ita tum confulgebant.*

**5,4 = PL. Amp. 1089-1096 :**

*AM. Ain tu, geminos ? BR. Geminos. AM. **Di me seruant.** BR. Sine me dicere,  
ut scias tibi tuaeque uxori **deos esse omneis propitios.** [1090]*

*AM. Loquere. BR. Postquam parturire hodie uxor obcoepit tua,  
ubi utero exorti dolores, ut solent puerperae,  
**inuocat deos immortalis**, ut sibi auxilium ferant,  
manibus puris, capite operto. Ibi continuo contonat  
sonitu maxumo ; aedis primo ruere rebamur tuas ; [1095]  
aedes totae confulgebant tuae, quasi essent aureae.*

**5,5-6 = PL. As. 781-783 :**

***Deam inuocet** sibi quam lubebit **propitiam**,  
**Deum** nullum : si magis **religiosa** fuerit,  
Tibi dicat : tu pro illa **ores ut sit propitius.***

**5,7 = PL. Aul. 808-810 :**

***Di immortales**, quibus et quantis me donatis gaudiis !  
Quadrilibrem aulam auro onustam habeo : quis me est ditior ?  
Quis me Athenis nunc magis quisquam est homo cui **di sint propitii** ?*

**5,8 = PL. Bacc. 451-452 :**

*Sed quis hic est quem astantem uideo ante ostium ? O Philoxene,  
**deos propitios** me uidere quam illum <hau> mauellem mihi*

**5,9 = PL. Cas. 330-332 :**

*Quid id refert tua ? [330]  
Unus tibi hic dum **propitius sit Iuppiter**,  
Tu istos minutos caue **deos flocci** feceris.*

**5,10 = PL. Curc. 123-126 :**

*LE. **Venus**, de paulo paululum hic tibi dabo haud lubenter ;  
Nam tibi amantes **propitiantes uinum** potantes dant omnes ;  
mihi haud saepe eueniunt tales hereditates. [125]  
PA. Hoc uide, ut ingurgitat inpura in se merum auariter, faucibus plenis !*

5,11 = PL. *Curc.* 527-532 :

*Quando bene gessi rem, uolo hic in fano supplicare.  
Nam illam minis olim decem puellam paruolam emi,  
sed eum qui mi illam uendidit, nunquam postilla uidi.  
Periisse credo ; quid id mea refert ? ego argentum habeo. [530]  
Quoi homini **di sunt propitii**, lucrum ei profecto obiiciunt.  
Nunc rei diuinae operam dabo ; certumst bene me curare.*

5,12 = PL. *Curc.* 557-560 :

*Quoi homini **di sunt propitii**, ei non esse iratos puto.  
Postquam rem diuinam feci, uenit in mentem mihi,  
ne trapezita exulatum abierit, argentum ut peta,  
ut ego potius comedim quam ille. [560]*

5,13-14 = PL. *Merc.* 678-680 (= Annexe 1,28-29) :

*Apollo, quaeso te, ut des pacem propitius,  
salutem et sanitatem nostrae familiae,  
meoque ut parcas gnato pace propitius.*

5,15 = PL. *Merc.* 953-956 (= Annexe 5,83) :

*EV. Pacem componi uolo  
meo patri cum matre : nam nunc est irata... CHA. I modo.  
EV. Propter istanc. CHA. I modo. EV. Ergo cura... CHA. Quin tu ergo i modo.  
Tam propitiam reddam, quam quom propitia est Iuno Ioui !*

5,16 = PL. *Mil.* 699-702 :

*PE. Haec atque +huius+ similia alia damna multa mulierum  
me uxore prohibent, mihi quae huius similis sermones serat. [700]  
PA. Di tibi propitii sunt ; nam hercle si istam semel amiseris  
libertatem, haud facile in eundem rursum restitues locum.*

5,17 = PL. *Pers.* 470-472 :

*Quoi homini **di propitii sunt**, aliquid obiciunt lucri : [470]  
nam ego hodie compendi feci binos panes in dies.  
Ita ancilla mea quae fuit hodie, sua nunc est ; argento uicit.*

5,18 = PL. *Pers.* 580-583 :

TO. *Atque aut hoc emptore uendes pulchre, aut alio non potis.* [580]

SA. *Esne tu huic amicus ? TO. Tam quam di omnes qui caelum colunt.*

DO. *Tum tu mi es inimicus certus. Nam generi lenonio numquam ullus **deus** tam **benignus** fuit, qui fuerit **propitius**.*

5,19-20 = PL. *Poen.* 333-336 :

AG. *Quo agis ? AD. Egone ? in aedem Veneris.* AG. *Quid eo ? AD. Vt Venerem **propitiem**.*

AG. *Eho, an **irata** est ? **propitia** hercle est. Vel ego pro illa spondeo.*

*Quid tu ais? AD. Quid mihi molestus, obsecro ? AG. Aha, tam saeuiter.*

*<AD.> Mitte, amabo.*

5,21 = PL. *Poen.* 449-465 :

*Di illum infelicit omnes, qui post hunc diem leno ullam Veneri umquam immolarit hostiam [450] quiue ullum turis granum sacrificauerit.*

*Nam ego hodie infelix dis meis iratissimis sex immolaui agnos, nec potui tamen propitiam Venerem facere uti esset mihi.*

*Quoniam litare nequeo, abii illum ilico iratus, uotui exta prosicariet. [455]*

*Eo pacto auarae Veneri pulchre adii manum. quando id quod sat erat satis habere noluit, ego pausam feci. Sic ago, sic me decet.*

*Ego faxo posthac di deaque ceteri contentiores mage erunt atque auidi minus, quom scibunt, Veneri ut adierit leno manum. [460]*

*Condigne haruspex, non homo trioboli, omnibus in extis aibat portendi mihi malum damnumque et deos esse iratos mihi. [465]*

5,22 = PL. *Poen.* 847-850 :

*SY. Nunc domum haec ab aede Veneris refero uasa, ubi hostiis erus nequiuit propitiare Venerem suo festo die.*

*<MI.> Lepidam Venerem. <SY.> Nam meretrices nostrae primis hostiis Venerem placauere extemplo. MI. O lepidam Venerem denuo !*

5,23 = PL. *Poen.* 1131-1135 :

HA. Noui. Sed ubi sunt meae gnatae ? Id scire expeto.

GI. *Apud aedem Veneris.* HA. Quid ibi faciunt ? Dic mihi.

GI. *Aphrodisia hodie Veneris est festus dies :*

**oratum ierunt deam, ut sibi esset propitia.**

MI. Pol, satis scio, impetrarunt, quando hic hic adest.

[1135]

5,24 = TER. *Phorm.* 636 :

AN. Satin illi di sunt propitii ?

5,25-26 = CAT. *Agr.* 134 :

Priusquam messim facies, porcam praecidaneam hoc modo fieri oportet : **Cereri** porca praecidanea porco femina, priusquam hasce fruges condant : far, triticum, hordeum, fabam, semen rapicium. **Thure, uino Iano, Ioui, Iunoni praefato,** priusquam **porcum feminam immolabis ;** (2) **Iano struem** ommoueto sic : « **Iane pater, te hac strue ommouenda bonas preces precor uti sies uolens propitius** mihi liberisque meis, domo familiaeque meae ».

**Fertum Ioui** ommoueto et **mactato** sic : « **Iupiter, te hoc fertu obmouendo bonas preces precor uti sies uolens propitius** mihi liberisque meis, domo familiaeque meae mactus hoc fertu ».

(3) Postea **Iano uinum dato** sic : « **Iane pater, uti te strue ommouenda bonas preces bene precatus sum, eiusdem rei ergo macte uino inferio esto** ».

Postea **porcam praecidaneam inmolato.** (4) Vbi exta prosecta erunt, **Iano struem** ommoueto **mactatoque** item uti prius obmoueris ; **Ioui fertum obmoueto mactatoque** item uti prius feceris ; item **Iano uinum dato** et **Ioui uinum dato,** item uti prius datum ob **struem** obmouendam et **fertum libandum.** Postea **Cereri exta et uinum dato.**

5,27 = CAT. *Agr.* 139 :

Lucum conlucare Romano more sic oportet : porco **piaculo** facito, sic **uerba concipito** : « Si **deus, si dea** es quouium illud **sacrum** est, uti tibi ius est porco **piaculo** facere illiusce **sacri** coercendi ergo harumque rerum ergo, siue ego siue quis iussu meo fecerit, uti id recte factum siet, eius rei ergo te hoc porco **piaculo immolando bonas preces precor uti sies uolens propitius** mihi, domo familiaeque meae liberisque meis ; harumce rerum ergo **macte** hoc porco **piaculo immolando esto** ».

5,28 = CAT. Agr. 141 :

*Agrum lustrare sic oportet : impera suouitaurilia circumagi : « Cum diuis uolentibus quodque bene eueniat, mando tibi, Mani, uti illace suouitaurilia fundum, agrum terramque meam quota ex parte siue circumagi siue circumferenda censeas, uti cures lustrare. »*

(2) *Ianum Iouemque uino praefamino, sic dicito : « Mars pater, te precor quaesoque uti sies uolens propitius mihi, domo familiaeque nostrae : quouis rei ergo agrum, terram fundumque meum suouitaurilia circumagi iussi, uti tu morbos uisos inuisosque, uiduertatem uastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibessis, defendas auerruncesque, uti tu fruges, frumenta, uineta uirgultaque grandire beneque euenire siris, (3) pastores pecuaque salua seruassis duique bonam salutem ualetudinemque mihi, domo familiaeque nostrae ; harumce rerum ergo, fundi, terrae agrique mei lustrandi lustrique faciundi ergo, sicuti dixi, macte hisce suouitaurilibus lactentibus immolandis esto ; Mars pater, eiusdem rei ergo macte hisce suouitaurilibus lactentibus <immolandis ?> esto. » Item {esto item}*

(4) *Cultro facito ; struem et fertum uti adsiet, inde obmoueto. Vbi porcum inmolabis, agnum uitulumque, sic oportet : « Eiusdem rei ergo macte hisce suouitaurilibus immolandis esto. » Nominare uetat Martem <---> neque agnum uitulumque.*

*Si minus in omnis litabit, sic uerba concipito : « Mars pater, si quid tibi in illisce suouitaurilibus lactentibus neque satisfactum est, te hisce suouitaurilibus piaculo » ; si uno duobusue dubitauit, sic uerba concipito : « Mars pater, quod tibi illoc porco neque satisfactum est, te hoc porco piaculo ».*

5,29 = LIV. I,16,2-3 (= Annexe 1,45) :

*Romana pubes sedato tandem pauore, postquam ex tam turbido die serena et tranquilla lux rediit, ubi uacuum sedem regiam uidit, etsi satis credebat patribus, qui proximi steterant, sublimem raptum procella, tamen uelut, orbitatis metu icta maestum aliquamdiu silentium obtinuit. (3) Deinde a paucis initio facto deum deo natum, regem parentemque urbis Romanae saluere uniuersi Romulum iubent ; pacem precibus exposcunt, uti uolens propitius suam semper sospitet progeniem.*

5,30 = LIV. II,10,11 :

*Tum Cocles « Tiberine pater, inquit, te, sancte, precor, haec arma et hunc militem propitio flumine accipias ». Ita, sic armatus, in Tiberim desiluit*

*multisque superincidentibus telis incolumis ad suos tranauit, rem ausus plus famae habituram ad posteros quam fidei.*

**5,31 = Liv. III,19,12 :**

*Nescio quo fato magis bellantes quam pacati **propitios** habemus deos. Quantum periculum ab illis populis fuerit si Capitolium ab exsulibus obsessum scissent, suspicari de praeterito quam re ipsa experiri est melius.*

**5,32 = Liv. V,46,2-3 :**

***Sacrificium** erat statum in Quirinali colle genti Fabiae. Ad id faciendum C. Fabius Dorsuo gabino <cinctu in>cinctus sacra manibus gerens cum de Capitolio descendisset, per medias hostium stationes egressus nihil ad uocem cuiusquam terroremue motus in Quirinalem collem peruenit ; (3) ibique omnibus sollempniter peractis, eadem reuertens similiter constanti uoltu graduque, satis sperans **propitios** esse **deos** quorum **cultum** ne mortis quidem metu prohibitus deseruisset, in Capitolium ad suos rediit, seu attonitis Gallis miraculo audaciae seu religione etiam motis cuius haudquaquam neglegens gens est.*

**5,33 = Liv. V,54,7 :**

*Hic Capitolium est, ubi quondam capite humano inuento **responsum est** eo loco caput rerum summamque imperii fore ; hic, cum **augurato** liberaretur Capitolium, **Iuventas Terminusque** maximo gaudio patrum uestrorum moueri se non passi ; hic **Vestae ignes**, hic **ancilia** caelo demissa, hic omnes **propitii** manentibus uobis di.*

**5,34 = Liv. VII,26,3-5 :**

*Minus insigne certamen humanum numine interposito deorum factum. Namque conserenti iam manum Romano coruus repente in galea consedit, in hostem uersus. (4) Quod primo ut augurium caelo missum laetus accepit tribunus, **precatus** deinde « **si diuus, si diua** esset qui sibi **praepetem** misisset, **uolens propitius adesset** ». (5) Dictu mirabile, tenuit non solum ales captam semel sedem sed, quotienscumque certamen initum est, leuans se alis os oculosque hostis rostro et unguibus appetit, donec territum prodigii talis uisu oculisque simul ac mente turbatum Valerius obruncat ; coruus ex conspectu elatus orientem petit.*

5,35 = Liv. IX,1,11 :

*Proinde, cum rerum humanarum maximum momentum sit, quam **propitiis** rem, quam aduersis agant **dis**, pro certo habete priora bella aduersus **deos** magis quam homines gessisse, hoc, quod instat, ducibus ipsis **dis** gesturos.*

5,36 = Liv. XXII,37,12 :

*Aurum et a ciuitatibus quibusdam allatum, gratia rei accepta, non accepisse populum Romanum ; **Victoriam omenque** accipere sedemque ei se **diuae** dare dicare Capitolium, **templum Iouis optimi maximi**, in ea arce urbis Romanae **sacratam uolentem propitiamque**, firmam ac stabilem fore populo Romano.*

5,37 = Liv. XXIV,21,9-10 :

*Armati locis patentibus congregantur ; inermes ex **Olympii Iouis templo** spolia Gallorum Illyriorumque, dono data Hieroni a populo Romano fixaque ab eo, detrahunt, (10) **precantes Iouem** ut **uolens propitius** praebeat sacra arma pro patria, **pro deum delubris**, pro libertate sese armantibus.*

5,38 = Liv. XXIV,38,8 :

*Vos, **Ceres mater ac Proserpina**, **precor**, **ceteri superi infernique di**, qui hanc urbem, hos **sacratos lacus lucosque** colitis, **ut ita nobis uolentes propitii adsitis**, si uitandae, non <in>ferendae fraudis causa hoc consilii capimus.*

5,39 = Liv. XXVII,40,1-2 :

*Consules diuersis itineribus profecti ab urbe uelut in duo pariter bella distenderant curas hominum, simul recordantium quas primus aduentus Hannibalis intulisset Italiae clades, (2) simul cum illa angeret cura, quos tam **propitios** urbi atque imperio fore **deos** ut eodem tempore utrobique res publica prospere gereretur.*

5,40 = Liv. XXIX,14,13-14 :

*Eae per manus, succedentes deinde aliae aliis, omni obuiam effusa ciuitate, **turibulis** ante ianuas positis qua praeferebatur atque accenso **ture**, **precantibus ut uolens propitiaque urbem Romanam iniret**, (14) **in aedem Victoriae**, quae est in Palatio, pertulere deam pridie idus Apriles, isque **dies festus** fuit.*

5,41 = Liv. XXXIX,11,7 :

*Lacrimae mulieri obortae, et miserari casum adolescentis coepit, qui spoliatus fortunis, a quibus minime oporteret, apud se tunc esset, eiectus a matre, quod probus adolescens - **di** propitii essent ! - obscenis, ut fama esset, **sacris initiari** nollet.*

5,42 = Liv. XXXIX,16, 9-11 :

*Iudicabant enim prudentissimi uiri omnis **diuini** humanique iuris nihil aequae dissoluendae **religionis** esse, quam ubi non patrio sed **externo ritu sacrificaretur**. (10) Haec uobis praedicenda ratus sum, ne qua **superstitio** agitare animos uestros, cum demolientes nos **Bacchanalia** discutientesque nefarios coetus cerneretis. (11) Omnia **diis propitiis uolentibusque** ea faciemus qui, quia suum **numen** sceleribus libidinibusque contaminari indigne ferebant, ex occultis ea tenebris in lucem extraxerunt, nec patefieri, ut impunita essent, sed ut uindicarentur et opprimerentur uoluerunt.*

5,43 = Cic. Ver. II,5,37 :

*Ex his ego omnibus rebus iudices, ita mihi omnis **deos propitios** uelim, ut tametsi mihi iucundissimus est honos populi, tamen nequaquam capio tantum uoluptatis quantum et sollicitudinis et laboris, ut haec ipsa aedilitas non quia necesse fuerit, alicui candidato data, sed quia sic oportuerit, recte conlocata et iudicio populi in loco esse posita uideatur.*

5,44 = Cic. Pis. 59 :

*Dices enim, ut es homo factus ad persuadendum, concinnus, perfectus, politus ex schola : « Quid est, Caesar, quod te **supplicationes** totiens iam decretae tot dierum tanto opere delectent ? In quibus homines errore ducuntur, quas **di** neglegunt : qui, ut noster diuinus ille dixit Epicurus, neque propitii cuiquam esse solent neque **irati**. »*

5,45 = Cic. Caecil. 41 :

*Ego qui, sicut omnes sciunt, in foro iudiciisque ita uerser ut eiusdem aetatis aut nemo aut pauci plures causas defenderint, et qui omne tempus quod mihi ab amicorum negotiis datur, in his studiis laboribusque consumam, quo paratior ad usum forensem promptiorque esse possim, tamen – ita mihi **deos** uelim propitios, ut cum illius mihi temporis uenit in mentem, quo die citato reo mihi dicendum sit, non solum commoueor animo, sed etiam toto corpore perhorresco.*



5,46 = Cic. *Cael.* 42 :

*Quam ob rem si quem forte inueneritis, qui aspernetur oculis pulchritudinem rerum, non odore ullo, non tactu, non sapore capiatur, excludat auribus omnem suauitatem, huic homini ego fortasse et pauci **deos propitios**, plerique autem **iratos** putabunt.*

5,47-48 = Cic. *Nat.* I,123-124 :

*Quae natura primum nulla esse potest, idque uidens Epicurus re tollit oratione relinquit **deos** ; deinde si maxime talis est **deus** ut nulla **gratia** nulla hominum **caritate** teneatur, ualeat - quid enim dicam « **propitius** sit » ; esse enim **propitius** potest nemini, quoniam ut dicitis omnis in inbecillitate est et **gratia** et **caritas**.*

5,49 = VAR. *R.R.* I,1,6 :

*Quarto **Robigum** ac **Floram**, quibus **propitiis** neque robigo frumenta atque arbores corrumpit, neque non tempestiue florent ; itaque publice Robigo feriae Robigalia, Florae ludi Floralia instituti.*

5,50 = SEN. *Contr.* I,3,3 (BORNECQUE) :

*Incesti damnata, antequam deiiceretur de Saxo, inuocauit Vestam. Deiecta uixit. Repetitur ad poenam. (...)*

*ARELLI FUSCI PATRIS. Iterum experiamur : quid times **propitios deos** ?*

5,51 = CURT. IV,7,24 :

*Hunc, cum **responsum** petitur, nauigio aurato gestant **sacerdotes** multis argenteis pateris ab utroque nauigii latere pendentibus : sequuntur matronae uirginesque, patrio more inconditum quoddam **carmen canentes**, quo **propitiari Iouem** credunt, ut certum edat **oraculum**.*

5,52 = CURT. IV,13,15 :

*Ille [=Aristander] in candida ueste, uerbenas manu praeferens, **capite uelato** praeibat **preces regi Iouem Mineruamque Victoriam propitianti**.*

5,53 = CURT. VII,5,25 :

*Ille [=Bessus] **deos** sui sceleris ultores adesse confessus adiecit non Dareo iniquos fuisse, quem sic ulciscerentur, sed Alexandro **propitios**, <se> insecutos, <cuius> uictoriam semper etiam hostes adiuuissent.*

5,54 = CURT. VIII,5,18-19 :

*Potentiam tuam experiri libet : fac aliquem regem, si **deum** potes facere !  
Facilius est caelum dare quam imperium ? (19) **Di propitii** sine inuidia, quae  
Cleo dixit, audierint eodemque cursu, quo fluxere adhuc res, ire patiantur.*

5,55 = VAL.-MAX. I,1c :

*Cuius cum in urbe pulcherrimum **templum** haberent, Gracchano tumultu moniti  
**Sibyllinis libris** ut uetustissimam **Cererem** placarent, Hennam, quoniam **sacra**  
eius inde orta credebant, XVuiros ad eam **propitiandam** miserunt.*

5,56 = VAL.-MAX. I,8,ext.3 :

*Nausimenis enim Atheniensis uxor, cum fili ac filiae suae stupro interuenisset,  
inopinati monstri percussa conspectu et in praesens tempus ad indignandum et  
in posterum ad loquendum obmutuit. Illi nefarium concubitus uoluntaria morte  
pensarunt. Hoc modo **Fortuna** saeuens uocem ademit, illo **propitia** donat.*

5,57 = VAL.-MAX. IV,8,ext.2 :

*Quodam uero tempore quingentos simul Gelensium equites ui tempestatis in  
possessiones suas compulsos aluit ac uestituit. Quid multa ? Non mortalem  
aliquem sed **propitiae Fortunae** benignum esse diceres sinum.*

5,58 = VAL.-MAX. VII,1,praef. (BRISCOE) :

*Volubilis **Fortunae** conplura exempla retulimus, constanter **propitiae**  
admodum pauca narrari possunt.*

5,59 = VAL.-MAX. VII,4,4 (BRISCOE) :

*Idemque **Iuppiter** postea praestantissimorum ducum nostrorum sagacibus  
consiliis **propitius** aspirauit.*

5,60 = VAL.-MAX. VIII,1,abs.3 (BRISCOE) :

*Igitur uiator et carcer ante oculos obuersabantur, cum interim omnia ista  
**propitiae Fortunae** interuentu dispulsa sunt.*

**5,61 = SEN. Ben. VII,31,4-5 :**

*Nihilo minus tamen more optimorum parentium, qui maledictis suorum infantium adrident, non cessant **di** beneficia congerere de beneficiorum auctore dubitantibus, sed aequali tenore bona sua per gentes populosque distribuunt ; unam potentiam, prodesse, sortiti spargunt opportunis imbribus terras, maria flatu mouent, siderum cursu notant tempora, hiemes aestatesque interuentu lenioris spiritus molliunt, errorem labentium animarum **placidi ac propitii** ferunt. (5) Imitemur illos.*

**5,62 = SEN. Marc. 13,1 :**

*Ne nimis admiretur Graecia illum patrem qui, in ipso sacrificio nuntiata filii morte, tibicinem tantum iussit tacere et coronam capiti detraxit, cetera rite perfectif, Puluillus effecit **pontifex**, cui postem tenenti et Capitolium dedicanti mors filii nuntiata est. Quam ille exaudisse dissimulans, **sollemnia pontificii carminis uerba concepit** gemitu non interrumpente **precationem** et ad filii sui nomen **Ioue propitiato**.*

**5,63 = SEN. Polyb. 16,6 :**

*Hoc unum optineamus ab illa [=Fortuna] **uotis ac precibus publicis**, si nondum illi genus humanum placuit consumere, si Romanum adhuc nomen **propitia** respicit : hunc principem lapsis hominum rebus datum, sicut omnibus mortalibus, sibi esse **sacratum** uelit. Discat ab illo clementiam fiatque mitissimo omnium principum mitis.*

**5,64-65 = SEN. Ep. 22,12 :**

*Sed si propter hoc tergiuersaris, ut circum aspicias quantum feras tecum et quam magna pecunia instruas otium, umquam exitum inuenies : nemo cum sarcinis enatat. Emerge ad meliorem uitam **propitiis diis**, sed non sic, quomodo istis **propitii** sunt, quibus bono ac benigno uultu mala magna tribuerunt, ob hoc unum excusati, quod ista, quae urunt, quae excruciant, optantibus data sunt.*

**5,66 = SEN. Ep. 31,11 :**

*Exsurge modo, « et te quoque dignum | finge **deo** ». Finges autem non auro uel argento : non potest ex hac materia imago deo exprimi similis ; cogita illos, cum **propitii** essent, fictiles fuisse. Vale.*

**Rq** : la citation est tirée de VERG. Én. VIII,364-365.

5,67 = SEN. *Ep.* 95,50 :

*Vis **deos propitiare** ? Bonus esto. Satis illos coluit quisquis imitatus est.*

5,68 = SEN. *Ep.* 110,1 (= Annexe 5,100) :

*Ex nomentano meo te saluto et iubeo habere mentem bonam, hoc est **propitios deos** omnis, quos habet **placatos** et **fauentes**, quisquis sibi se **propitiauit**.*

5,69 = SEN. *Nat.* II,33,1 :

*Nunc ad **fulmina** reuertamur. Quorum ars in haec tria diuiditur : quemadmodum exploremus, quemadmodum interpretemur, quemadmodum **expiemus**. Prima pars ad **formulam** pertinet, secunda ad **diuinationem**, tertia ad **propitiandos deos**, quos bono fulmine rogare oportet, malo **deprecari** ; **rogare**, ut promissa firment ; **deprecari**, ut remittant minas.*

5,70 = SEN. *Nat.* II,59,4 :

*Mors omnes aequae uocat ; **iratis dis propitiisque** moriendum est.*

5,71 = SEN. *Ag.* 400-403 :

*EVR. Incolumis, auctus gloria, laude inclytus [400]  
reducem expetito litori impressit pedem.  
CLY. Sacris colamus prosperum tandem diem  
et si **propitios** attamen lentos **deos**.*

5,72 = SEN. *fr.* 34 (HAASE) = AUG. *Ciu.* VI,10 :

*Ille, uiriles sibi partes amputat, ille lacertos secat : ubi **iratos deos** timent, qui sic **propitios** merentur ? **Dii** autem nullo debent coli genere, si hoc uolunt. Tantus est perturbatae mentis et sedibus suis pulsae furor, ut sic **dii placentur**, quem ad modum ne quidem homines saeuunt taeterrimi et in fabulas traditae crudelitatis.*

5,73 = PETR. 57,1-2 :

*Quid rides, inquit, **berbex** ? An tibi non placent lautitiae domini mei ? Tu enim beatior es et conuiuare melius soles. Ita **tutelam huius loci** habeam **propitiam**, ut ego si secundum illum discumberem, iam illi balatum cluissem.*

5,74 = PETR. 58,11 :

*Ergo aut tace aut meliorem noli molestare, qui te natum non putat ; nisi si me iudicas anulos buxeos curare, quos amicae tuae inuolasti. **Occuponem propitium !***

5,75 = PETR. 60,8 :

*Inter haec tres pueri candidas succincti tunicas intrauerunt, quorum duo **Lares bullatos super mensam posuerunt, unus pateram uini circumferens « dii propitii » clamabat. Aiebat autem unum Cerdonem, alterum Felicionem, tertium Lucrionem uocari.***

5,76 = PETR. 74,14 :

*Ita **genium meum propitium habeam, curabo domata sit Cassandra caligaria.***

5,77 = TAC. An. XV,44,1 :

*Mox petita **dis piacula** aditique **Sibyllae libri**, ex quibus **supplicatum Volcano et Cereri Proserpinaeque, ac propitiata Iuno** per matronas, primum in Capitolio, deinde apud proximum mare, unde hausta aqua **templum et simulacrum deae** perspersum est ; et **sellisternia** ac peruigilia celebrauere feminae quibus mariti erant.*

5,78 = TAC. D. 9,5 :

*Pulchrum id quidem, indulgentiam principis ingenio mereri ; quanto tamen pulchrius, si ita res familiaris exigat, se ipsum colere, **suum genium propitiare**, suam experiri liberalitatem !*

5,79 = TAC. G. 5,2-3 :

*Numero gaudent, eaeque solae et gratissimae opes sunt. (3) **Argentum et aurum propitiine an irati di negauerint dubito. Nec tamen adfirmauerim nullam Germaniae uenam argentum aurumue gignere : quis enim scrutatus est ?***

5,80 = TAC. H. III,72,1 :

*Id facinus post conditam urbem luctuosissimum foedissimumque rei publicae populi Romani accidit, nullo externo hoste, **propitiis**, si per mores nostros liceret, **deis** : sedem Iouis Optimi Maximi, auspicato a maioribus pignus impetii conditam, quam non Porsenna dedita urbe neque Galli capta temerare potuissent, furore principum excindi.*

5,81 = GELL. I,6,8 :

*Is demum **deos propitios** esse aequum est, qui sibi aduersarii non sunt. Dii immortales uirtutem adprobare, non adhibere debent.*

## - **Propitius** qualifiant des êtres humains (5,82 – 5,101)

5,82 = PACUV. *tragédies* fr. 370-371 (WARMINGTON) = NON. p.159 L. :

*FACUL pro faciliter ; huic contrarium est difficul. [...] Pacuuius Teucro : Nos illum interea praeficiendo **propitiaturos** facul remur*

5,83 = PL. *Merc.* 953-956 (= Annexe 5,15) :

*EV. Pacem componi uolo  
meo patri cum matre : nam nunc est **irata**... CHA. I modo.  
EV. Propter istanc. CHA. I modo. EV. Ergo cura... CHA. Quin tu ergo i modo.  
Tam **propitiam** reddam, quam quom **propitia** est **Iuno Ioui** !*

5,84 = PL. *Poen.* 275-278 :

***Di immortales omnipotentes**, quid est apud uos pulchrius ? [275]  
Quid habetis qui mage immortales uos credam esse quam ego siem,  
qui haec tanta oculis bona concipio ? Nam **Venus** non est **Venus** :  
**hanc** equidem **Venerem uenerabor**, me ut amet {at} pos<t>hac **propitia**.*

5,85-86 : PL. *Poen.* 376-380 :

*AD. Apscede hinc sis, sycophanta par ero. MI. At scin quomodo ?  
Iam hercle ego faciam ploratillum, nisi te facio **propitiam**,  
atque hic ne me uerberetillum faciat, nisi te **propitio**,  
male formido : noui ego huius mores morosi malos.  
Quam ob rem, amabo, mea uoluptas, sine te<d> exorarier. [380]*

5,87 = TER. *Ad.* 28-31 :

*Profecto hoc uere dicunt : si absis uspiam  
aut ibi si cesses, euenire ea satius est  
quae in te uxor dicit et quae in animo cogitat [30]  
**irata** quam illa quae parentes **propitii**.*

5,88-89 = LUCIL. (*dubium*) = NON. p. 741 L. :

***PROPITIOS*** et homines ***placatos*** dici uetustas uoluit. <Lucilius lib.> XXVII :  
*In bonis porro est uiris, si irati seu cui propitii | sunt, ut diutius eadem una  
maneant in sententia.*

**Rq** : L'attribution du fragment à Lucilius est jugée seulement probable.  
Cf. WARGMINTON 1938 : 423.

5,90 = Liv. XXVIII,34,9-10 :

*Ceterum se neque arma iis adempturum <neque obsides imperaturum> – quippe  
ea pignera timentium rebellionem esse : se libera arma relinquere, solutos  
animos – neque se in obsides innoxios sed in ipsos, si defecerint, saeuiturum, (10)  
nec ab inermi sed ab armato hoste poenas expetiturum. Vtramque fortunam  
expertis permittere sese utrum propitios an ***iratos*** habere Romanos mallent.*

5,91 = Cic. Att. VIII,16,1-2 = lettre CCCLVIII (CUF) :

*Quibus optimatibus, di boni ! qui nunc quo modo occurrunt, quo modo autem se  
uenditant Caesari ! Municipia uero ad <eum ut **d**>eum, nec simulant, ut cum de  
illo aegroto **uota** faciebant. Sed plane quicquid mali hic Pisistratus non fecerit  
tam gratum erit quam si alium facere prohibuerit. Propitium sperant, illum  
**iratum** putant.*

5,92 = Cic. Nat. II,145 :

*Primum enim oculi in his artibus, quarum iudicium est oculorum, in pictis fictis  
caelatisque formis, in corporum etiam motione atque gestu multa cernunt  
subtilius, colorum etiam et figurarum {tum} uenustatem atque ordinem et ut ita  
dicam decentiam oculi iudicant, atque etiam alia maiora : nam et uirtutes et  
uitia cognoscunt, **iratum propitium**, laetantem dolentem, fortem ignauum,  
audacem timidumque cognoscunt.*

5,93 = Cic. adBr. I,17,5 = lettre DCCCCXXXVI (CUF):

*Atqui eo tendit, id agit, ad eum exitum properat uir optimus ut sit illi Octavius  
propitius. Ego uero iam iis artibus nihil tribuo quibus Ciceronem scio  
instructissimum esse ; quid enim illi prosunt quae pro libertate patriae, de  
dignitate, quae de morte, exsilio, paupertate scripsit copiosissime ?*

5,94 = SEN. *Contr.* VII,6,6 (BORNECQUE) :

**Propitius** pater ita filiam suam collocavit, quemadmodum **iratus** tyrannus alienas.

5,95 = VAL.-MAX. II,3,1 :

*Sed hanc diutina usurpatione formatam consuetudinem C. Marius capite censum legendo militem abruptit, cuius alioqui magnificus, sed novitatis suae conscientia uetustati non sane **propitius** memorque, si militaris ignavia humilitatem spernere perseuerarent, se a maligno uirtutum interprete uelut capite censum imperatorem compellari posse.*

5,96 = SEN. *Ben.* III,27,3 :

*Cum dixisset se Caesar facere : « nemo » inquit « credet te mecum in gratiam redisse, nisi aliquid mihi donaueris », petitque non fastidiendam etiam a **propitio** summam et impetrauit.*

5,97 = SEN. *Clem.* II,4,3 :

*Quotiens poterit, fortunae intercedet ; ubi enim opibus potius utetur aut uiribus, quam ad restituenda, quae casus impulit ? Vultum quidem non deiciet nec animum ob crus alicuius aridum aut pannosam maciem et innixam baculo senectutem ; ceterum omnibus dignis proderit et **deorum more** calamitosos **propitius** respiciet.*

5,98 = SEN. *Ir.* II,10,7 :

*Placidus itaque sapiens et aequus erroribus, non hostis sed corrector peccantium, hoc cotidie procedit animo : « multi mihi occurrent uino dediti, multi libidinosi, multi ingrati, multi auari, multi furiis ambitionis agitati. » Omnia ista tam **propitius** aspiciet quam aegros suos medicus.*

5,99 = SEN. *Polyb.* 3,5 :

*Luget Polybius et aliquid **propitio** dolet Caesare. Hoc sine dubio, impotens fortuna, captasti, ut ostenderes neminem contra te ne a Caesare quidem posse defendi.*

5,100 = SEN. *Ep.* 110,1 (= Annexe 5,68) :

*Ex Nomentano meo te saluto et iubeo habere mentem bonam, hoc est **propitios deos** omnis, quos habet **placatos** et **fauentes**, quisquis sibi se **propitiauit**.*



5,101 = GELL. VI,3,19 :

*Quippe recte et utiliter in disciplinis rhetorum praecipitur, iudices de capite alieno deque causa ad sese non pertinenti cognituros, ex qua praeter officium iudicandi nihil ad eos uel periculi uel emolumenti redundaturum est, conciliandos esse ac **propitiandos** placabiliter et leniter existimationi salutique eius, qui apud eos accusatus est.*

### - **Propitius** qualifiant des notions abstraites (5,102 – 5,110)

5,102 = ENN. *comédies* fr.1 (GOLDBERG & MANUWALD) = NON. p. 229 L.  
(= Annexe 5,117-118) :

*PROPITIABILIS, a propitiando. Ennius Caupuncula :  
hinc est animus **propitiabilis***

5,103 = PL. *Men.* 1-2 :

*Salutem primum iam a principio **propitiam**  
mihi atque uobis, spectatores, nuntio.*

5,104 = PL. *Trin.* 832-837 (= Annexe 1,26) :

*Fidus fuisti ; infidum esse iterant. Nam apsque foret te, sat scio in alto  
distraxissent disque tulissent satellites tui me miserum foede  
bonaque omnia item una mecum passim caeruleos per campos ;  
ita iam quasi canes, haud secus, circumstabant nauem turbines uenti, [835]  
imbres fluctusque atque procellae infensae frangere malum,  
ruere antemnas, scindere uela, ni tua **pax propitia** foret praesto.*

5,105 = Cic. *Att.* II,9,3 :

*Patria **propitia** sit ! Habet a nobis, etiam si non plus quam debitum est, plus  
certe quam postulatum est. Male uehi malo alio gubernante quam tam ingratis  
uectoribus bene gubernare.*

5,106 = VAL.-MAX. I,6,13 :

*Tuas aras tuaque sanctissima templa, **diue Iuli, ueneratus oro ut propitio ac  
fauenti numine** tantorum casus uirorum sub tui exempli praesidio ac tutela  
delitescere patiaris.*

5,107 = VAL.-MAX. II,7,7 :

*His ut ita dicam **piaculis**, **Mars**, imperii nostri pater, ubi aliqua ex parte a tuis **auspiciis** degeneratum erat, **numen** tuum **propitiabatur**, ad finium et cognatorum et fratrum nota, filiorum strage, ignominiosa consulum eiuratione.*

5,108 = VAL.-MAX. III,8,ext.2 :

*Et iam sane blandum animum temeritati casus facit, ubi prauo consilio **propitius** aspirat quoque uehementius noceat, insperatus prodest.*

5,109 = SEN. Ir. II,6,1 :

*Virtus, inquit, ut honestis rebus **propitia** est, ita turpibus **irata** esse debet.*

5,110 = SEN. Tranq. 2,4 :

*Ergo quaerimus quomodo animus semper aequali secundoque cursu eat **propitius**que sibi sit et sua laetus aspiciat et hoc gaudium non interrumpat, sed **placido** statu maneat, nec ad tollens se umquam nec deprimens. Id tranquillitas erit.*

### - **Propitius** qualifiant des choses ou des parties du corps (5,111 – 5,116)

5,111 = PL. Curc. 88-90 :

*PH. Agite bibite, festiuae fores,  
Potate, fite mihi **uolentes propitiae**.*

*PA. Voltisne oliuas {aut} pulpamentum {aut} capparim ? [90]*

5,112 = SEN. Suas. I,12 (BORNECQUE) :

***Propitiis** auribus accipitur, quamuis incredibile sit, quod excusatur antequam dicitur.*

5,113 = CURT. IX,3,6 :

*Sed, si audire uis non fictas tuorum militum uoces, uerum necessitate ultima expressas, praebe, quaeso, **propitias** aures imperium atque auspicium tuum constantissime secutis et, quocumque pergis, secuturis.*

5,114 : SEN. Ep. 45,7 :

*Adulatio quam similis est amicitiae ! Non imitatur tantum illam, sed uincit et praeterit ; apertis ac **propitiis** auribus recipitur et in praecordia ima descendit, eo ipso gratiosa, quo laedit : doce quemadmodum hanc similitudinem possim discognere.*

5,115 : SEN. Ep. 58,6 :

*Non celabo te : cupio, si fieri potest, **propitiis** auribus tuis essentiam dicere ; si minus, dicam et **iratis**.*

5,116 = SEN. Ep. 88,14 :

*Hoc scire quid proderit ? Vt sollicitus sim, cum Saturnus et Mars ex contrario stabunt aut cum Mercurius uespertinum faciet occasum uidente Saturno, potius quam hoc discam, ubicumque sunt ista, **propitia** esse nec posse mutari ?*

### **- Propitius en emploi autonymique (5,117-118)**

5,117-118 = NON. p. 229 L. (= Annexe 5,102) :

**PROPITIABILIS**, a **propitiando**. Ennius Caupuncula :  
*hinc est animus propitiabilis*

## Annexe n°6

### L. *propitius* – corpus épigraphique [corpus non-exhaustif]

**Remarque 1 :** Le texte des inscriptions est présenté d'abord sous une forme brute, avec toutes les conventions relatives à l'édition épigraphique puis, si nécessaire, dans une transcription simplifiée : en minuscules, sans interponctions, en développant les abréviations, avec davantage de partis pris dans les restitutions, et en adoptant une disposition textuelle qui suit la syntaxe.

**Remarque 2 :** Les lexèmes (et les formules qui les contiennent) sur lesquels portent la recherche sont mis en valeur par soulignement.

**6,1 = AE 2015, 614 :**

**Lieu de découverte :** San Román de Bembibre (León, Espagne)

**Lieu de conservation :** transept de l'église San Román Mártir (en réemploi)

**Type de support :** autel en granit

**Dimensions :** 42 x 31 x 21 cm

**Datation :** information manquante

**Texte (d'après AE) :**

[—] / MAR/TI PRO/PITIO

**6,2 = CIL IV,844 :**

**Lieu de découverte :** Via Stabiana, Pompéi (Campanie)

**Lieu de conservation :** sur place

**Type de support :** peinture murale intérieure

**Dimensions :** information manquante.

**Datation :** antérieure à 79 ap. J.-C.

**Texte (d'après CIL) :**

LARES / PROPI/[ti]OS

6,3 = *CIL* VI,2210 = *ILS* 4999 :

**Lieu de découverte** : Rome

**Lieu de conservation** : museo Vaticano (Rome)

**Type de support** : cippe de marbre

**Dimensions** : information manquante

**Datation** : deuxième moitié du 1<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.

**Texte brut (d'après *CIL*) :**

<sup>(1)</sup> DIIS · PROPIT(i)IS / <sup>(2)</sup> CLAVDIA · TI(beri) · F(ilia) · QVINTA / <sup>(3)</sup> C(aio) · IVLIÓ · HYMÉTO · AEDITVO / <sup>(4)</sup> DIÁNAE · PLANCIANAE / <sup>(5)</sup> PAEDAGÓGO · SVO · KAI / <sup>(6)</sup> ΚΑΘΗΓΗΤΗ · ITEM / <sup>(7)</sup> TVTÓRI <·> A · PVPILLATV / <sup>(8)</sup> OB · REDDITAM · SIBI / <sup>(9)</sup> AB · EO · FIDELISSIME / <sup>(10)</sup> TVTELAM · ET · C(aio) · ÍVLIO / <sup>(11)</sup> EPITYNCHANO · FRÁTRI / <sup>(12)</sup> EIVS · ET · ÍVLIAE · SPORIDI / <sup>(13)</sup> MAMMAE · SVAE · F(ecit) · / <sup>(14)</sup> LIB(ertis) · LIBERTABVSQ(ue) · POSTE(risque) · EOR(um)

**Transcription simplifiée (personnelle) :**

<sup>(1)</sup> Diis propitiis ! /

<sup>(2)</sup> *Claudia Tiberi filia Quinta* /

<sup>(3)</sup> *Caio Iulio Hymeto, aedituo* / <sup>(4)</sup> *Dianae Plancianae,* / <sup>(5)</sup> *paedagogo suo* και / <sup>(6)</sup> *καθηγητη, item* / <sup>(7)</sup> *tutori a pupillatu,* / <sup>(8)</sup> *ob redditam sibi* / <sup>(9)</sup> *ab eo fidelissime* / <sup>(10)</sup> *tutelam*

*et Caio Iulio* / <sup>(11)</sup> *Epitynchano fratri* / <sup>(12)</sup> *eius*

*et Iuliae Sporidi* <filia ?> / <sup>(13)</sup> *mammae suae*

*fecit*

<sup>(14)</sup> *libertis libertabusque posterisque eorum.*

**Voir aussi :**

- *CIL* XII,4336 : *deis propiti(i)s* (et sur la face latérale : *deis propities*)
- MESIHOVIĆ 2011 p.139 : [dis] propitiis sacrum I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Iunoni Regina[e]/ Mineruae dis cet[eris] (...)
- *CIL* VI,30973a : *inrantibus hIc deos propitios et basilicae Hilarianae*
- *CIL* VI,109 : *dils propitiIs MactiniI uiuatis*
- Vindolanda 349 : (...) *di propiti(i) sunt* (...)

**6,4 = CIL XI,347 :**

**Lieu de découverte :** Crémone (Lombardie)

**Lieu de conservation :** inscription perdue

**Type de support :** sur les pierres entourant un puits ou une citerne

**Dimensions :** inconnues

**Datation :** inconnue

**Texte (d'après CIL) :**

FORTVNAE RESPICIENTI  
 ET DIANAЕ ET PROPITIAE  
 DONVM D(e) P(ecunia) S(ua) DEDIT  
 L(ucius) FRAGANIVS C(ai) F(ilius) MACER  
 DECVRIO CREMONAE

**Rq :** lecture de la deuxième ligne varie selon les auteurs ayant rapporté l'inscription. Les éditeurs du *CIL* proposent une correction PROserPIInAE.

**6,5 = CIL XII,4333 = ILS 112 = CAG 11-01 p.205 = AE 1980,609 :**

**Lieu de découverte :** Narbonne

**Lieu de conservation :** Musée de Narbonne

**Type de support :** autel de marbre

**Dimensions :** 110 x 58 x 29 cm

**Datation :** 12/13 ap. J.-C. (l'inscription de la face avant est antérieure d'un an)

**Texte brut, face latérale (d'après CAG) :**

<sup>(1)</sup> [Pleb]§ NARBONE(n)SIS A[ram] / <sup>(2)</sup> NVMINIS · AVGVSTI · DE[di]/CAVIT [---] / <sup>(4)</sup> [---] / <sup>(5)</sup> [3/4] LEGIBVS · IIS · Q(uae) · I(nfra) · S(criptae) · S(unt) · / <sup>(6)</sup> NVMEN · CAESARIS · AVG(usti) · P(atris) · P(atriciae) · QVANDO · TIBI / <sup>(7)</sup> HODIE · HANC · ARAM · DABO · DEDICABO/QVE · HĪS · LEGIBVS · HĪSQVE · REGIONI/BVS · DABO · DEDICABO · QVAS · HĪC · / <sup>(10)</sup> HODIE · PALAM · DIXERO <·> VTI · INFIMVM / <sup>(11)</sup> SOLVM · HVIVSQVE · ARAE · TITVLORVM/QVE · EST · SIQVIS · TERGERE · ÓRNARE · / <sup>(13)</sup> REFICERE · VOLET · QVOD · BENEFICII · / <sup>(14)</sup> CAVSÁ · FIAT · IVS · FASQVE · ESTÓ · SIVE · / <sup>(15)</sup> QVIS · HOSTIA · SACRVM · FAXIT · QVI · / <sup>(16)</sup> MAGMENTVM · NEC · PROTOLLAT · ID/CIRCO · TAMEN <·> PROBE · FACTVM <·> ESTO · SI / <sup>(18)</sup> QVIS · HUIC · ARAE · DONVM · DARE · AV/GEREQVE · VOLET LICETO · EADEMQ(ue) / <sup>(20)</sup> LEX · EI · DONO · ESTO · QUAE · ARAE · EST / <sup>(21)</sup> CETERAE · LEGES · HUIC · ARAE · TITULISQ(ue) / <sup>(22)</sup> EADEM · SVNTO · QUAE ·

SUNT · ARAE / <sup>(23)</sup> DIANAЕ · IN · AVENTINO · HISCE · LEGI/BUS · HISQVE · REGIONIBVS · SIC · VTI / <sup>(25)</sup> DIXI · HANC · TIBI · ARAM · PRO · IMP(eratore) / <sup>(26)</sup> CAESARE · AVG(usto) · P(atre) · P(atriciae) · PONTIFICE · MAXI/MO · TRIBVNICIA · POTESTATE · XXXV / <sup>(28)</sup> CONIVGE · LIBERIS · GENTEQVE · EIVS · / <sup>(29)</sup> SENATV · POPVLOQVE · R(omano) · COLONIS / <sup>(30)</sup> INCOLISQVE · COL(oniae) · IVL(iae) · PATERN(ae) · NARB(onensis) / <sup>(31)</sup> MART(ii) · QVI · SE · NVMINI · EIVS · IN · PER/PETVVM · COLENDO OBLIGAVERVNT · / <sup>(33)</sup> DOQVE · DEDICOQVE · VTI · SIES · VOLENS / <sup>(34)</sup> PROPITIVS

### Transcription simplifiée, face latérale (personnelle) :

<sup>(1)</sup> [Pleb]s Narbonensis aram / <sup>(2)</sup> numinis Augusti de[di]ca/uit [---] / <sup>(4)</sup> [---] / <sup>(5)</sup> [3/4] legibus iis quae infra scriptae sunt. /

<sup>(6)</sup> Numen Caesaris Augusti Patris Patriae, quando tibi / <sup>(7)</sup> hodie hanc aram dabo dedicabo/que his legibus hisque regioni/bus dabo dedicaboque quas hic / <sup>(10)</sup> hodie palam dixero : uti infimum / <sup>(11)</sup> solum huiusque arae titulorum/que est. Siquis tergere ornare / <sup>(13)</sup> reficere uolet, quod beneficii / <sup>(14)</sup> causa fiat, ius fasque esto.

Siue / <sup>(15)</sup> quis hostia sacrum faxit qui / <sup>(16)</sup> magmentum nec protollat, id/circo tamen probe factum esto.

Si / <sup>(18)</sup> quis huic arae donum dare au/gereque uolet, liceto ; eademque / <sup>(20)</sup> lex ei dono esto, quae arae est.

<sup>(21)</sup> Ceterae leges huic arae titulisque / <sup>(22)</sup> eadem sunt, quae sunt arae / <sup>(23)</sup> Dianae in Aventino.

Hisce legi/bus hisque regionibus, sic uti / <sup>(25)</sup> dixi, hanc tibi aram, pro Imperatore / <sup>(26)</sup> Caesare Augusto, Patre Patriae, Pontifice Maxi/mo, tribunicia potestate XXXV, /

<sup>(28)</sup> coniuge, liberis genteque eius /

<sup>(29)</sup> senatu populoque Romano

colonis / <sup>(30)</sup> incolisque coloniae Iuliae Paternae Narbonensis / <sup>(31)</sup> Martii, qui se numini eius in per/petuum colendo obligauerunt, /

<sup>(33)</sup> doque dedicoque

uti sies uolens / <sup>(34)</sup> propitius.

### Voir aussi :

- CIL III,1933 (= dédicace d'autel à Jupiter) : (...) [do] dico dedicoque uti sis uolens propitius (...)
- CIL X,\*90 (= dédicace d'autel à Jupiter, considérée comme *falsae* par les éditeurs du CIL) : (...) dabo dedicaboque (...) ut sis uolens propitius (...)

- *InscrIt* IV,1,73 (=dédicace d'autel à Jupiter) : [do dico] *dedicoque uti sies uole[ns propitiu]* (restitution opérée d'après les textes parallèles)

6,6 = *CIL* VI,2065 = *CFA* 55 :

**Lieu de découverte** : Rome (« *in uinea Ceccarelliorum* »)

**Lieu de conservation** : Museo Nazionale Romano

**Type de support** : 68 fragments d'une table de marbre (incomplète)

**Dimensions** : 176 x 90 x 2-3 cm

**Datation** : 87 ap. J.-C.

**Texte brut, col. I, l.1-11 (d'après *CFA*) :**

<sup>(1)</sup> IIII [*Non(as) Ianuar(ias)*] / <sup>(2)</sup> IN CAPITOLIO IN PR[*onao Iouis Optimi Maxi*]MI  
C[*aius*] SALVIVS LIBERALIS / <sup>(3)</sup> FRATER ARVAL[*is qui uice C(ai) Iuli Silani*]  
MAGISTRI FVNGEBATVR / <sup>(4)</sup> AD COLLEGIVM [fr]ATRVM ARVALIVM RETTVLIT  
CVM DI IMMORTALES / <sup>(5)</sup> PROPITIATO NVMINE SVO VOTA ORBIS TERRA[rum]  
QVA[e pr]O SALVTE / <sup>(6)</sup> IMP(eratoris) CAESARIS DIVI VESPASIANI F(ili)  
DOMITIANI AVG(usti) [Germani]CI / <sup>(7)</sup> PONTIF(icis) MAXIMI ET DOMITIAE  
AVG(ustae) C[o]NIVGIS EI[us et Iulia]E / <sup>(8)</sup> AVG(ustae) TOTIQVE DOMVI EORVM  
CVPIDE SVSCEPTA E[rant exaudieru]NT / <sup>(9)</sup> CONVENIRE COLLEGIO PRIORA  
SOLVERE ET NOVA N[uncupare] / <sup>(10)</sup> COLLEGIVM DECREVIT / <sup>(11)</sup> [qu]OD BONVM  
FAVSTVM FELIX SALVTAREQV[e sit] (...)

**Transcription simplifiée, col. I, l.1-11 (personnelle) :**

<sup>(1)</sup> IIII [*Nonas Ianuarias,*] / <sup>(2)</sup> *in Capitolio, in pr[onao Iouis Optimi Maxi]mi,*  
*Caius Saluius Liberalis,* / <sup>(3)</sup> *frater Arual[is qui uice Cai Iuli Silani] magistri*  
*fungebatur,* / <sup>(4)</sup> *ad collegium [fr]atrum Arualium rettulit :*

« *Cum di immortales,* / <sup>(5)</sup> *propitiato numine suo,*  
*uota orbis terra[rum] qua[e pr]o salute / <sup>(6)</sup> Imperatoris Caesaris Diui Vespasiani*  
*fili Domitiani Augusti [Germani]ci,* / <sup>(7)</sup> *Pontificis Maximi, et Domitiae*  
*Augustae, c[o]niugis ei[us et Iulia]e / <sup>(8)</sup> Augustae, totique domui eorum,*  
*cupide suscepta e[rant*

*exaudieru]nt,* /

<sup>(9)</sup> *conuenire collegio priora soluere et noua n[uncupare]. »*

<sup>(10)</sup> *Collegium decreuit :*

<sup>(11)</sup> « [Qu]od bonum faustum felix salutarequ[e sit] (...) »



**Voir aussi :**

- CFA 58 (compte-rendu de 90 ap. J.-C.) : (...) [*propitiato numine suo*] (...) (restitution de la lacune d'après CFA 55)
- CIL VIII,796 : --] *aeterno numini praestanti propitio sacrum* (...)

**6,7 = AE 1988,1048 :**

**Lieu de découverte :** Portes de Cilicie (Gülek Bogazi, Turquie)

**Lieu de conservation :** musée de Tarse

**Type de support :** base de statue en marbre

**Dimensions :** 100 x 65,5 x 37,5 cm

**Datation :** inconnue

**Texte brut (d'après AE) :**

MERCVRI SCEPTRIPOTENS ARGIFONTA DEORVM ANGELE  
ABIGE LVCVSTARVM NVBIS DE HIS LOCIS SACROSANCTA  
VIRGA TUA TVVM ENIM SIMVLACRVM HOC IN LOCO STAT  
PONENDVM AD PROVENTVM FRVGVM ET AD SALVTAR[e]  
REMEDIVM LOCORVM ET NATIONVM HARVM [5]  
SIS PROPITIVS ET PLACATVS HOMINIBVS CVN  
CTIS ET DES PROVENTVS FRVGVM OMNIVM RERVM

**Transcription simplifiée (personnelle) :**

<sup>(1)</sup> *Mercuri Sceptripotens, Argifonta, deorum angele, /*

<sup>(2)</sup> *abige lucustarum nubis de his locis, sacrosancta /* <sup>(3)</sup> *uirga tua !*

*Tuum enim simulacrum hoc in loco stat /*

<sup>(4)</sup> *ponendum ad prouentum frugum et ad salutar[e] /* <sup>(5)</sup> *remedium locorum et  
nationum harum. /*

<sup>(5)</sup> *sis propitius et placatus hominibus cun/ctis  
et des prouentus frugum omnium rerum.*

6,8 = *CIL* IV,2457 :

**Lieu de découverte** : couloir du théâtre, Pompéi (Campanie)

**Lieu de conservation** : sur place

**Type de support** : inscription murale

**Dimensions** : information manquante

**Datation** : antérieure à 79 ap. J.-C.

**Texte (d'après *CIL*) :**

METHE COMINIAES ATELLANA AMAT CHRESTVM · CORDE [si]T VTREISQVE  
VENVS POMPEIANA PROPITIA ET SEM[per] CONCORDES · VEIVANT

6,9 = *CIL* VI,32323 = *AE* 2002,192 = *ILS* 5050 = **Pighi 1965 [1943] p.114 :**

(Jeux séculaires d'Auguste)

**Lieu de découverte** : Rome

**Lieu de conservation** : museo Vaticano

**Type de support** : plusieurs fragments d'un immense cippe de marbre blanc

**Dimensions** : information manquante

**Datation** : 17 av. J.-C.

**Texte brut, l. 92-99 (d'après PIGHI 1965) :**

<sup>(92)</sup> MOERAE · VTI · VOBIS · IN · ILLEIS · LIBRI[s *scriptum est quarum rerum ergo quodque melius siet p(opulo) R(omano) Quiritibus uobis IX*] / <sup>(93)</sup> AGNIS · FEMINIS · ET · IX CAPRIS FEMI[nis *propriis sacrum fiat uos quaeso precor que uti uos imperium maiestatemque p(opuli) R(omani)*] / <sup>(94)</sup> QVIRITIVM · DVELLI DOMIQUE · AV[xitis *utique semper Latinus obtemperassit sempiter*] / <sup>(95)</sup> NAM · VICTORIAM · VALETVDINE[m *p(opulo) R(omano) Quiritibus duitis faueatisque p(opulo) R(omano) Quiritibus legionibusque p(opuli) R(omani)*] / <sup>(96)</sup> QUIRITIUM · REMQUE P(ublicam) · POPULI · R(omani) [*Quiritium saluam seruetis maioremque faxitis uti sitis*] VOLENTE · PR[opitiae p(opulo) R(omano)] / <sup>(97)</sup> QUIRITIBUS · XV · VIR(or)UM · COLLEGI[o *mihi domo familiae et uti huius*] SACRIFICI · ACCEPTRICES · SITIS · VIII · AGNARVM / <sup>(98)</sup> FEMINARVM · ET · VIII · CAPRARV[m *feminarum propri*]ARVM <-> INMOLANDARVM · HARVM · RERVM · ERGO <-> MACTE · HAC · AGNA · FEMINA / <sup>(99)</sup> INMOLANDA ESTOTE FITOTE V[olente]S PROPITIAE · P(opulo) · R(omano) · QUIRITIBUS · XV · VIR(or)VM · COLLEGIO · MIHI · DOMO · FAMILIAE

**Transcription simplifiée (personnelle) :**

<sup>(92)</sup> *Moerae, uti uobis in illeis libri[s scriptum est,*  
– *quarum rerum ergo quodque melius siet populo Romano Quiritibus –*  
*uobis IX] / <sup>(93)</sup> agnis feminis et IX capris femini[nis propriis sacrum fiat.*

*Vos quaeso precorque uti uos imperium maiestatem populi Romani] /*  
<sup>(94)</sup> *Quiritium, duelli domique, au[xistis ;*  
*utique semper Latinus obtemperassit sempiter] /*  
<sup>(95)</sup> *nam uictoriam ualetudine[m populo Romano Quiritibus duitis*  
*faueatisque populo Romano Quiritibus legionibusque populi Romani ] /*  
<sup>(96)</sup> *Quiritium*  
*remque Publicam populi Romani [Quiritium saluam seruetis, maioremque*  
*faxistis] ;*  
*uti sitis] uolentes pro[pitiae populo Romano] / <sup>(97)</sup> Quiritibus, XVuirorum collegio,*  
*mihi, domo, familiae,*  
*et uti huius] sacrifici acceptrices sitis VIII agnarum / <sup>(98)</sup> feminarum et VIII*  
*captraru[m feminarum propri]arum inmolandarum.*

*Harum rerum ergo, macte hac agna femina / <sup>(99)</sup> inmolanda estote.*  
*Fitote u[olente]s propitiae populo Romano Quiritibus, XVuirorum collegio, mihi,*  
*domo, familiae.*

**Voir aussi :**

- *CIL VI,32323, l. 125-131 (Jeux séculaires d'Auguste – prière à Junon Reine) : (...) [uti sies uolens propitia] (...) (restitution d'une lacune)*
- *CIL VI, 32328, l.52-56 (Jeux séculaires de Septime Sévère – prière aux Moires) : (...) fitote uo[lentes propitiae] (...)*
- *CIL VI, 32328, l. 77-81 (Jeux séculaires de Septime Sévère – prière à Jupiter Optimus Maximus) : (...) fito uolens propi[t]ius (...)*
- *CIL VI, 32329, l. 10-12 (Jeux séculaires de Septime Sévère – prière à Junon Reine) : (...) sisque uolens propitia (...)*

**6,10 = CIL XI,1286 :**

**Lieu de découverte :** Piacenza (Émilie-Romagne)

**Lieu de conservation :** inscription perdue

**Type de support :** « *tabula* » (matériau non renseigné par le *CIL*)

**Dimensions :** 35 x 65 x 12 cm

**Datation :** inconnue

**Texte (d'après CIL) :**

ITA · MIHI · DEOS · PENÁTÉS  
PROPIIOS · VT · EGO · HOC  
 MONIMENTVM  
 NON · VIOLABO

**Voir aussi :**

- AE 1937,42 (nécropole d'El Jem) : *ita tibi contig(at) ut dea(m) prop(itiam) hanc haber(e) ut hoc sacrum non uioles*
- AE 1939,51 (nécropole d'El Jem) : *ita tibi contingat hunc templum prop(itium) et quae cupis ut tu ossa mea non uioles*

**6,11 = CIL VI,2335 = ILS 1967 :**

**Lieu de découverte :** Rome (« *in uia Aurelia extra muros in uinea prope S. Pancratium* »)

**Lieu de conservation :** inscription perdue

**Type de support :** stèle de marbre

**Dimensions :** inconnues

**Datation :** inconnue

**Transcription simplifiée (d'après ILS, amendée) :**

<sup>(1)</sup> *Bonus euentus.* /

<sup>(2)</sup> *{H}aue Victor Fabiane !*

*Di vos / <sup>(3)</sup> bene faciant, amici, et uos, uiatores, / <sup>(4)</sup> habeatis deos propitios, qui Victorem / <sup>(5)</sup> publicum Fabianum a censibus p(opuli) R(omani) non / <sup>(6)</sup> praeteritis. Salui eati, salui redeati et, / <sup>(7)</sup> uos qui me coronati uel flores / <sup>(8)</sup> iactati, multis annis faciati. /*

<sup>(9)</sup> *Victor Fabianus fecit sibi et / <sup>(10)</sup> Asinae C(ai) filiae Sabinae uxori et C(aio) /*

<sup>(11)</sup> *Asinio Valeriano et / <sup>(12)</sup> parentibus eius C(aio) Asinio Valeriano et Attiae Sabinae / <sup>(14)</sup> et libert(is) libertabusque / <sup>(15)</sup> posterisque eorum. /*

<sup>(16)</sup> *H(uic) m(onumento) d(olus) m(alus) a(besto) !*

**Voir aussi :**

- CIL VI,26554 : (...) *dii uobis bene faciant amici et parentes habeatis deos propitios* (...)

**6,12 = CIL IV,4007 :**

**Lieu de découverte :** théâtre de Pompéi (Campanie)

**Lieu de conservation :** sur place

**Type de support :** inscription peinte

**Dimensions :** information manquante

**Datation :** antérieure à 79 ap. J.-C.

**Texte (d'après CIL) :**

TV PVPA SIC VALEAS

SIC HABEAS

VENERE(m) POMPE(i)ANAM

PROPYTIA(m)

MVNN

VV

**Voir aussi :**

- *AE 1904,17 : ca(e)lestis sanctissima propitia(m) te (h)a[b]eamus*
- *CIL XII,1097 : [h]abeat Siluan[um p]ropitium*
- *AE 1941,23 : (...) habeas Apollinem propitium*
- *CIL IV,1679 : habeas propiteos deos tuos*
- *CIL III,3945 : (h)abeas Iouem propitium*

**6,13 = CIL VIII,27415 :**

**Lieu de découverte :** près d'Agbia (Tunisie), le long d'une route

**Lieu de conservation :** information manquante

**Type de support :** architrave en pierre d'une construction monumentale

**Dimensions :** 45 x 280cm

**Datation :** entre 311 et 324 (martelage du nom de Licinus après 324)

**Texte (d'après CIL) :**

SALVIS ET PROPITI(i)S DD(*ominis*) NN(*ostris*) CONSTANTINO MAXIMO [[ET LICINO]] AVG[[G]] / RES P(*ublica*) MVNICIPI(i) AG[*biensium* 3] / CALVE[---]

**Voir aussi :**

- *CIL VIII,1296* (Afrique proconsulaire, 379-392) : *Saluis ac propitiis ddd(ominis) nnn(ostris) Gratiano Valentiniano et Theodosio Inuictissimis principibus*
- *AE 1898,87* (Maurétanie, 222-235) : *Saluo et propitio [dom]ino n(ostro) Imp(eratore) Caesare [[M(arco) Aurelio Severo Alexandro]]*
- *SRD 1251* (Sardaigne) : *Saluis ac propitiis dominis nostris [3] perpetuis [ ? Augustis]*

**6,14 = CIL IV,2083 :****Lieu de découverte** : Thermes de Stabie, Pompéi (Campanie)**Lieu de conservation** : sur place**Type de support** : inscription murale**Dimensions** : inconnues**Datation** : antérieure à 79 ap. J.-C.**Texte (d'après CIL) :**MYRTILE HABIAS PROPITIVM CAESARE(m)**Voir aussi :**

- *CIL VI,632* : *(h)ab<e>as propitium Caesarem*
- *CIL IV,2380* : *Luci Augustiane (h)ab(bear) prop(itium) Caes(arem)*
- *CAG 69-02, p.818* : *[Genio] amantissimo col[oniae] habeas propitium Caesare[m]*
- *CIL XIII,10013,17* : *[Genio a]mantissimo col(oniae) [c(opiae) C(laudiae) Aug(ustae) Lug(uduni)] habeas propitium Caesarem*
- *AE 1888,23* : *Genio amantissimo co[loniae Auto]glyphio feliciter / habeas / propitium / Caesare[m]*

**6,15 = CIL III,6808 = AE 1999,1613 :****Lieu de découverte** : Colonia Antiochia Caesaea (Turquie)**Lieu de conservation** : information manquante**Type de support** : bloc de marbre blanc**Dimensions** : 56 x 218 x 54 cm**Datation** : information manquante

**Texte (d'après CIL) :**

PROPTIA MAIESTATE DD(*ominorum*) NN(*ostrorum*) SE[*mper Augg(ustorum) ---*]  
/ A FVNDAMENTO DIOGENES V(*ir*) P(*erfectissimus*) [---]

**6,16 = AE 1966,531 :**

**Lieu de découverte :** Sanctuaire de Saturne, Aïn-Nechma (Algérie)

**Lieu de conservation :** Musée de Guelma

**Type de support :** Stèle votive (matériau non-renseigné) représentant deux dédicants portant des offrandes.

**Dimensions :** inconnues

**Datation :** milieu du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.

**Texte (d'après AE) :**

HONORATVS / ET SATVRNINA / BARIGBALI FILIOS / PROP/ITIO/S

**6,17 = Vindolanda 628 = AE 1996,959 :**

**Lieu de découverte :** fort de Vindolanda (Northumberland, Royaume-Uni)

**Lieu de conservation :** British Museum

**Type de support :** tablette de bois (à deux volets) recouverte de cire

**Dimensions :** 17,5 x 7,8 cm

**Datation :** période 3 du fort (dite « période batave ») = 97-105 ap. J.-C.

**Texte brut (d'après AE) :**

**Volet 1**

MASCLVS CERIALI REGI SVQ  
SALUTEM <sup>vac</sup>  
CRAS QVID VELIS NOS FECISSE  
ROGO DOMINE PRAE  
ÇIPIAS VTRVM[n]E  
CVM VEXSILLO OMNES  
REDIEMUS AN ALTER  
NI C[4]RVM AEQVE

**Volet 2**

[---]  
[---]  
FELICISSIMVS [---]  
ET SIS MIHI PROPITIVS  
<sup>vac</sup>  
CERVESAM COMMILITONES  
NON HABVNT QVAM  
ROGO IUBEAS MITTI

**Verso :** F[*l*]A<sup>VI</sup>O ÇE<sup>RI</sup>A<sup>LI</sup> PRAEF(*ecto*) / <sup>vac</sup> / A MASCLO DEC(*urione*)

**Transcription simplifiée (personnelle) :**

*Masclus Ceriali, regi suo, / salutem. <sup>vac</sup> / Cras quid uelis nos fecisse / rogo, domine. Prae/cipias utrum[n]e / cum uexsillo omnes / rediemus an alter/ni c[4]rum aequae // [---] / [---] / felicissimus [---] / et sis mihi propitius / <sup>vac</sup> / ceruesam commilitones / non habunt quam / rogo iubeas mitti. // F[l]auio Ceriali praefecto. / <sup>vac</sup> / A Masclo decurione.*

**6,18 = CIL VI,2254 :**

**Lieu de découverte :** Rome (« *in uinea card. Carpensis* »)

**Lieu de conservation :** Museo Napolitano

**Type de support :** table de marbre

**Dimensions :** 23 x 41,2 cm

**Datation :** inconnue (mais l'inscription funéraire au verso, *AE* 1989,33, est datée de c. 100 ap. J.-C.)

**Texte (d'après *CIL*) :**

*C(aius) TITIVS / C(ai) F(ilius) QVI(rina) / RVFVS / TITIA / ZOSARIV // HIC SITA EST / PROPITIAE PVPA / ET FAMVLA / BACCHI CYMBALIS(tria) / C(aius) TITIVS / PHILODESPOTVS / VIX(it) ANN(nos) XIIX*





## Annexe n°7

### Répartition géographique des principaux textes épigraphiques étudiés





# Bibliographie

- ANTONINI Rosalba, 1981 – « Osco » in PROSDOCIMI A. L. (dir.), « Rivista di Epigrafia Italica », *Studi Etruschi* 49, pp.291-351.
- ARNOULD Dominique, 2007 – « À l'ombre des oliviers d'Héraclès : Pindare, *Olympique III* », in *Troïka. Parcours antiques. Mélanges offerts à Michel Woronoff*, volume 1, pp. 133-140, Besançon.
- AUSTIN John Langshaw, 1962 – *How to do things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford.
- BAEHRENS Aemilius, 1829 – *Poetae Latini minores*, vol. I, Lipsiae.
- BALLESTER Emilio Nieto, 1993 – « AVNOM HIRETVM (Ve. 227) », in HEIDERMANNS F., RIX H. & SEEBOLD E. (dir.), *Sprachen und Schriften des antiken Mittelmeerraums. Festschrift für Jürgen Untermann zum 65. Geburtstag*, pp.281-292, Innsbruck.
- BAYET Jean, 1973 – *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, deuxième édition revue et corrigée, Paris. (1<sup>ère</sup> éd. : 1957).
- BELFIORE Valentina, 2010 – *Il liber linteus di Zagabria. Testualità e contenuto*, Pisa, Roma.
- BEARD Mary, NORTH John & PRICE Simon,  
 1998a – *Religions of Rome, vol.1, A history*, Cambridge.  
 1998b – *Religions of Rome, vol.2, A Sourcebook*, Cambridge.
- BEAUJEU Jean, 1996 – *Cicéron. Correspondance. Tome XI*, CUF, Paris.
- BENVENISTE Émile,  
 1960 – « *profanus et profanare* », in *Hommages à Georges Dumézil*, Collection Latomus, vol. XLV, pp.46-53, Bruxelles.  
 1966 – *Problèmes de linguistique générale*, t.1, Paris.  
 1969a – *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome 1. Économie, parenté, société*, Paris.  
 1969b – *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome 2. pouvoir, droit, religion*, Paris.  
 1980 – *Problèmes de linguistique générale*, t.2, Paris.

BLOCH Raymond,

1949 – « Les prodiges romains et la *procuratio prodigiorum* », in *Revue internationale des droits de l'antiquité (RIDA)* 2, pp.119-131.

1963 – *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris.

VON BLUMENTHAL Albrecht, 1936 – « Zur Interpretation der messapischen Inschriften », in *Indogermanische Forschungen*, 54, pp.81-113.

BORNECQUE Henri, 1932 – *Sénèque le rhéteur. Controverses et suasoires*, t.1 & 2, Paris.

BOTTIGLIONI Gino, 1954 – *Manuale dei dialetti italici*, Bologna.

BOYANCÉ Pierre & SCHILLING Robert, 1959 – « Les origines de la Venus romaine », in *Revue des Études Anciennes*, t.61, n°1-2, pp.107-110.

BOWMAN A.K. & THOMAS J.D., 1983-2010 – *The Vindolanda writing-Tablets (Tabulae Vindolandenses)*, vol. I-IV, London.

BRISCOE John, 1998 – *Valeri Maximi facta et dicta memorabilia*, t.2, Lipsiae.

BRISSENIUS Barnaba, 1731 – *De formulis et solemnibus populi Romani verbis libri VIII*, Halle, Lipsiae.

BUCK Carl Darling,

1928 – *A grammar of Oscan and Umbrian : with a collection of inscriptions and a glossary*, 2<sup>e</sup> éd., Boston. (1<sup>ère</sup> éd. 1904).

1955 – *The Greek dialects*, 2<sup>e</sup> éd., Chicago. (1<sup>ère</sup> éd. : 1928).

CALDERINI Alberto & SISANI Simone, 2006 – « Frammento di Tavola Bronzea da Gualdo Tadino », in *Studi Etruschi*, 72, pp.271-278.

CAMPANELLI Adele (et al.), 1997 – « Le aree sacre di Chieti nel II sec. a.C. », in CAMPANELLI Adele (dir.) *Sacro e natura nell'abruzzo italico*, pp.32-53, Chieti.

CAMPANILE Enrico, 1997 – « L'Italique », in BADER Françoise, *Langues indo-européennes*, pp.283-298 (chapitre 14), Paris.

CASTORIADIS Cornelius, 1999 – *Les carrefours du labyrinthe. 6. Figures du pensable*, Paris.

CATALANO Pierangelo, 1960 – *Contributi allo studio del diritto augurale*, Torino.

CECAMORE Claudia, 2002 – *Palatium : topografia storica del Palatino tra III. sec. a. C. e I. sec. d. C.*, Rome.

CERVONI Jean, 1992 – *L'énonciation*, 2<sup>e</sup> édition, Paris. (1<sup>ère</sup> éd. : 1987).

CHAMPEAUX Jacqueline,

1990 – « *Sors oraculi* : les oracles en Italie sous la République et l'Empire », in *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 102-1, pp.271-302.

1994 – « Arnobe lecteur de Varron (*Adu. nat.* III) », in *Revue des Études Augustiniennes*, 40, pp.327-352.

2001 – « La prière du Romain », in *Ktèma* 26, pp.267-283.

CHARPIN François,

1979 – *Lucilius. Satires, tome 2 : livres IX-XXVIII*, CUF, Paris.

1991 – *Lucilius. Satires, tome 3 : livres XXIX-XXX et fragments*, CUF, Paris.

CLACKSON James, 2015 – « Subgrouping in the Sabellian branch of Indo-European », in *Transactions of the Philological Society*, 113-1, pp.4-37.

CLARK Anna J., 2007 – *Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome*, Oxford.

COLACLIDÈS Pierre, 1956 – « *Volens propitius* », in *Athīnā : Sýggramma periodikón tīs en Athīnais epistīmonikīs etaireías*, LX, Athènes.

COLE Thomas, 1969 – « The Saturnian Verse » in *Yale Classical Studies*, 21, pp.1-73.

COLLART Jean, 1967 – « 'Gratia' chez les comiques », in *Giornale italiano di Filologia*, XX, 99-103.

CONWAY Robert Seymour, 1897 – *The Italic Dialects*, Cambridge.

CORDA A. M., 2014 – *Concordanze delle iscrizioni latine della Sardegna. Edizioni dei testi ed indice dei vocaboli*, Ortacesus. (abrév. *SRD*)

COWGILL William – 1978 « The source of Latin *uīs* 'thou wilt' », in *Die Sprache* 24, pp. 25-44.

CRAWFORD Michael H.,

1996 – *Roman Statues. Volume II*, London.

2011 – *Imagines italicae. A corpus of Italic Inscriptions*, Vol I, II et III, London. (abrév. CRAWFORD).

DAUDE Jean, 2002 – « Les substantifs abstraits de qualités » in KIRCHER-DURAND Chantal (dir.), *Grammaire fondamentale du latin 9. Création lexicale par suffixation*, p.225 sqq., Paris.

- DESPRET Vinciane, 2017 – *Quand les morts secouent nos habitudes*, conférence donnée au musée du Quai Branly. (Accès en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=lqPY4g5SuGQ>).
- DESSAU Hermann, 1892-1916 – *Inscriptiones Latinae Selectae*, Berlin. (Abrév. *ILS*).
- DEVOTO Giacomo,  
1951 – *Gli antichi Italici*, 2<sup>e</sup> édition, Firenze. (1<sup>ère</sup> éd. : 1931).  
1962 – *Tabulae Iguvinae*, 3<sup>e</sup> édition, Roma. (1<sup>ère</sup> éd. : 1937).
- DUFF J. Wight & DUFF Arnold M., 1934 – *Minor latin poets*, pp.150-205, London, Cambridge.
- DUMEZIL Georges,  
1969 – *Idées Romaines*, Paris.  
1974 – *La religion romaine archaïque*, 2<sup>e</sup> édition, Paris. (1<sup>ère</sup> éd. : 1966).
- DUNKEL George, 1980 – « Ennian atque atque ; prope », in *Glotta*, 58, pp.97-103, Göttingen.
- DUPONT Florence, 2017 – *Le théâtre romain*, 2<sup>e</sup> édition, Paris. Accès en ligne, DOI : 10.3917/arco.upont.2017.01.0015 (1<sup>ère</sup> éd. : 2011).
- DUPRAZ Emmanuel,  
2006 – « De la poésie sud-picénienne à la poésie nord-osque » in PETIT D. & PINAULT G.-J., *La langue poétique indo-européenne. Actes du Colloque de travail de la Société des Études Indo-Européennes. Paris, 22-24 octobre 2003*, pp.63-78, Paris.  
2007 – « Observations sur le vers saturnien », in BLANC Alain & DUPRAZ Emmanuel (dir.) *Procédés synchroniques de la langue poétique en grec et en latin*, pp.59-75, Bruxelles.  
2010 – *Les Vestins à l'époque tardo-républicaine. Du nord-osque au latin*, Rouen.  
2012 – *Sabellian Demonstratives. Forms and Functions*, Leiden.  
2013a – « Sur le grammème ombrien *perse* », in BODELOT, GRUET-SKRABALOVA & TROUILLEUX (dir.), *Morphologie, syntaxe et sémantique des subordonnants*, pp.351-364, Clermont-Ferrand.  
2013b – « Götternamen, göttliche Epiklesen und ihre Ableitungen im Sabellischen: u. fise/fiso, sabellisch \*pāko-/\*pāku- », in *Linguarum varietas : An International Journal*, 2, pp.65-82.

- 2015 – « **Ampentu** dans les Tables Eugubines : ‘immoler’ ? », in *L’antiquité classique* 84, pp.75-97.
- 2018a – « Les correspondants de *sacer* dans les Tables Eugubines » in LANFRANCHI T. (dir.), 2018, *Autour de la notion de sacer*, pp.61-91, Roma.
- 2018b – « Die zweifache Vogelschau bei der umbrischen *lustratio* und dem römischen *census* », in *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft. Neue Folge*, 42, pp.19-64.
- 2018c – « Die Iguvinischen Tafeln als kunstprosaischer Text: der Status der Parallelismen », in GUNKEL Dieter & HACKSTEIN Olav (dir.), *Language and meter*, pp.1-33, Leiden, Boston.
- 2018d – « Démonstratif + génitif en latin classique : un tour équivalent à celui de en français contemporain ? », in *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. CXIII, fasc. 1, pp.267-287.
- 2020a – *Aufbau und Inhalt der umbrischen Gebetstexte. Untersuchungen zu den Fachbegriffen uestisia, uesticatu und uest(e)is*, Heidelberg.
- 2020b – « La notion de *praescriptio* dans l’épigraphie latine et sabellique : un élément d’une *koinè* italique médio-républicaine ? », in RUIZ DARASSE Coline (dir.) *Comment s’écrit l’autre ? Sources épigraphiques et papyrologiques dans le monde méditerranéen antique*, pp.121-139, Pessac.
- DURANTE Marcello, 1978 – « I dialetti medio-italici », in PROSDOCIMI A. (dir.), *Lingue e dialetti dell’Italia antica*, pp.789-824, Roma.
- DUVAU Louis, 1890 – « Ciste de Préneste », in *Mélanges d’Archéologie et d’Histoire (École française de Rome)*, numéro 10, pp.303-316 et planche VI.
- ENGELS David, 2007 – *Das römische Vorzeichenwesen (753 – 27 v. Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart.
- D’ERCOLE V., ORFANELLI V. & RICCITELLI P., 1997 – « La grotta del Colle di Rapino », in CAMPANELLI Adele (dir.), *Sacro e natura nell’abruzzo italico*, pp.58-61, Chieti.
- ERNOUT Alfred, 1956 – « Venus, Venia, Cupido », in *Revue de philologie, de littérature et d’histoire*, pp.8-27.
- ERNOUT Alfred & MEILLET Antoine, 2001 – *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4<sup>e</sup> éd. révisée, Paris. (1<sup>ère</sup> éd. : 1932) (abrév. DELL).



- ESTIENNE Sylvia, 2011 – « Les dieux à table. Lectisternes romains et représentation divine », in PIRENNE-DELFORGE Vincianne & PRESCENDI Francesca (dir.), *Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin*, pp.43-57, Liège.
- FENECHIU Carmen, 2008 – *La notion de numen dans les textes littéraires et épigraphiques*, Cluj-Napoca.
- FÉVRIER Caroline,  
2008a – « *Diis placandis*, Les destinataires de la *procuratio prodigiorum* », in *Kentron* 24, pp. 165-181.  
2008b – « *Ponere lectos, deos exponere* : le lectisterne, une image du panthéon romain ? » in FLEURY P. & DESBORDES O. (dir), *Roman illustrata*, pp.143-156, Caen.
- FLACH Dieter, 2004 – *Das Zwölftafelgesetz*, Darmstadt.
- FLECK Frédérique, 2015 – « La possibilité d'un îlot. La répétition comme indice de littéralité », in *Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout (De Lingua Latina)*, 11, Paris. (Accès en ligne, HAL : 03401230).
- FRANCHI DE BELLIS Annalisa, 2005 – *Iscrizioni prenestine su specchi e ciste*, Alessandria.
- FUGIER Huguette, 1963 – *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris.
- GALLI Edoardo, 1939 – « La dea madre di Rapino », in *Studi Etruschi* XIII, pp.231-248.
- GIRARD P.F. & SENN. F., 1977 – *Textes de droit romain. Tome II*, 7<sup>e</sup> édition par un groupe de romanistes, Camerino. (1<sup>ère</sup> éd. : 1890).
- GODEL Robert, 1962 – « Note sur l'inscription du 'vase de Duenos' (CIL I<sup>2</sup>,4) », in *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 19, pp.101-106.
- GOETZ Georg, 1888-1923 – *Corpus glossariorum latinorum*, Leipzig. (abrév. CGL).
- GOHARY Laurent, 2011 – *Interregnum. Le partage du corps souverain et la naissance de la Libera Res Publica*, thèse soutenue à Université Paris-Sorbonne - Paris IV, 2010. (Accès en ligne, HAL : tel-00720013).
- GOLDBERG Sander M. & MANUWALD Gesine, 2018 – *Fragmentary republican latin. II. Ennius, dramatic fragments, minor works*, Cambridge, London.
- GOUJARD Raoul, 2002 – *Caton. De l'agriculture*, CUF, Paris. (1<sup>ère</sup> éd. : 1975).

- GLINISTER Fay, 2000 – « The Rapino bronze, the *touta marouca*, and sacred prostitution in early central Italy », in *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, n°73, pp.18–38.
- GRADEL Ittai, 2002 – *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford.
- GRANDAZZI Alexandre,  
 2008 – *Alba Longa, histoire d'une légende. Recherches sur l'archéologie, la religion et les traditions de l'ancien Latium*, Paris.  
 2010 – « Lavinium, Alba Longa, Roma : à quoi sert un paysage religieux ? », in *Revue de l'histoire des religions*, 227-4, pp.573-590.
- GRICE Herbert Paul, 1975 – « Logic and conversation », in COLE P., & MORGAN J. (dir.), *Syntax and semantics*, pp. 41-58, New York.
- GROTIUS Hugo, 1600 – *Syntagma Arateorum : opus poeticae et astronomiae*, Anvers.
- GUIDOBALDI Maria Paola, 2002 – *Materiali votivi della Grotta del Colle di Rapino*, Roma.
- GUITTARD Charles,  
 1981 – « L'expression du délit dans le rituel archaïque de la prière », in *Le délit religieux dans la cité antique*, pp.8-21, Roma.  
 2003 – « La prière dans la célébration des Jeux Séculaires augustéens », in MOTTE A. et TERNES Ch. M. (dir.), *Dieux, fêtes, sacré dans la Rome antique*, pp.205-215, Turnhout.  
 2006 – « La notion d'archaïsme à Rome : l'exemple des formules de prières latines », in *Ktèma* 31, pp.155-165.  
 2013 – « Anthropomorphisme et abstractions divinisées dans la religion romaine », in TARDIEU Michel & LAURITZEN Delphine (dir.), *Le voyage des légendes : Hommages à Pierre Chuvin*, pp.327-335, Paris.
- GUSMANI Roberto, 1966 – « Umbrisch *pihafi* und Verwandtes », in *Indogermanischen Forschungen*, vol. 71, pp.64-80.
- HAASE friedrich, 1902 – *L. Annaei Senecae opera quae supersunt. Supplementum*, Lipsiae.
- HACKSTEIN Olav, 2002 – *Die Sprachform der homerischen Epen*, Wiesbaden.
- HALKIN Léon, 1953 – *La Supplication d'action de grâces chez les Romains*, Paris.
- HEIDERMANNS Frank, 2002 – « Nominal Composition in Sabellic and Proto-Italic », in *Transactions of the Philological Society*, 100-2, pp.185-202.

- HUMBERT Michel, 2018 – *La loi des XII Tables. Édition et commentaire*, Roma.
- JASANOFF Jay H., 2004 – « *Plus ça change... : Lachman's Law in Latin* », in PENNEY J. H. W. (dir.) *Indo-European Perspectives : Studies in Honour of Anna Mopurgo Davies*, pp.405-416, Oxford, New York.
- JOCELYN Henry D., 1969 – *The tragedies of Ennius*, 2<sup>e</sup> édition, Cambridge. (1<sup>ère</sup> éd. 1967).
- JOHNSON Michael, 2013 – « Pax deorum » in BAGNALL, BRODERSEN *et al.* (dir) *The Encyclopedia of Ancient History*, pp.5116-5117. (Accès en ligne, DOI : 10.1002/9781444338386.wbeah17327).
- JORDAN Henri, 1881 – *Altlateinische Inschrift aus Rom*, Hermes, 16.
- KAJAVA Mika, 1994 – *Roman Female Praenomina: Studies in the Nomenclature of Roman Women*, Roma.
- KENT Roland G., 1929 – « The cookery Inscription from Praeneste », in *Language*, vol. 5-1, pp .18-22.
- KIRCHER, Chantal, 1988 – « La prière dans la sixième table eugubine », in *Études indo-européennes VII*, pp.31-51.
- KROPP Amina, 2008 – *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln* (defixiones), Tübingen.
- LACAM Jean-Claude,  
2010 – « *vestiçia et vestikatu* : nouvelles remarques sur deux termes apparentés des Tables de Gubbio », in *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, LXXXIV, pp.251-263.  
2012 – « Le parti pris des vases. Étude eugubine (III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> s. av. J.-C.) », in *Res Antiquae*, 9, pp.141-194.
- DE LAMBERTERIE Charles, 1996 – « Latin *pignus* et la théorie glottalique », in ROSÉN H. (dir.), *Aspects of Latin*, pp.135-152, Innsbruck.
- LA REGINA Adriano,  
1997 – « *Lex populi Marrucini de ancillis Iouiis profanandis* », in MAGNUSSON, RENZETTI, VIAN, VOICU (dir.), *Ultra terminum uagari. Scritti in onore di Carl Nylander*, pp.171-173, Roma.  
2017 – « Tegola con iscrizione osca », in PEZZI A.G. & ROSSI M.C. (dir), *San Giovanni in Venere*, pp.109-110, Pescara.
- LA REGINA A. & TORELLI M., 1968 – « Due sortes preromane », in *Archeologia Classica* 20, pp.227-229.

- LA TORRE Gioacchino Francesco, 1997 – « Il santuario di Vacri », in CAMPANELLI Adele (dir.) *Sacro e natura nell'abruzzo italico*, pp.54-56, Chieti.
- LATTE Kurt, 1960 – *Römische Religionsgeschichte*, München.
- LEBRETON Sylvain, 2018 – « Les épithètes divines grecques, essai de typologie », in BONNET Corinne *et al.* (dir.), *Cartographier les épithètes divines : enjeux et embûches d'un projet collectif* (séance de séminaire à l'Université Toulouse – Jean Jaurès), pp. 7-12. Accès en ligne, HAL : 01700653.
- LECAUDÉ Peggy, THOMAS Jean-François *et al.*, 2013 – « pax », in FRUYT Michèle (dir.), *Dictionnaire étymologique et encyclopédique de la langue latine*, dictionnaire en ligne (<http://www.dhell.paris-sorbonne.fr>) (abrév. *DHELL*)
- LEJEUNE Michel,  
 1952 – « À propos de trois inscriptions italiques », in *Revue des études anciennes*, 54, pp.330-342.  
 1976 – *L'anthroponymie osque*, Paris.
- LE ROUX Patrick, 2004 – « La Romanisation en question », in *Annales – histoire, science sociales*, 59-2, pp.287-311.
- LETTA C. & D'AMATO S., 1975 – *Epigrafia della regione dei Marsi*, Milano.
- LEUMANN Manu, 1977 – *Lateinische Laut- und Formenlehre*, 2<sup>e</sup> édition, München. (1<sup>ère</sup> éd. 1926-1928).
- LEVENE David S., 1993 – *Religion in Livy*, Leiden.
- LEVI Mario A., 1987 – « Nerone, Eracle, Ercole », in LEVI M.A. (dir.), *Neriona III. Actes du IIIe colloque international de la SIEN (Varenna – juin 1982)*, pp.189-194, Roma.
- LINDERSKI Jerzy,  
 1993 – « Roman Religion in Livy », in SHULLER Wolfgang (dir.), *Livius, Aspekte Seines Werkes*, pp.53-70, Konstanz.  
 2006 – « *Pax deorum (deum)* », in *Brill's New Pauly, Antiquity volumes* edited by Hubert Cancik and Helmuth Schneider ; English Edition by Christine F. Salazar. (Accès en ligne, DOI : 10.1163/1574-9347\_bnp\_e911100). (version allemande d'origine : CANKIK & SCHNEIDER (dir), 1996-2003 – *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, s.v. « *Pax deorum (deum)* », Stuttgart).

LINDSAY Wallace,

1893a – « The Saturnian Verse. First paper », in *The American Journal of Philology*, 14-2, 139-170.

1893b – « The Saturnian Verse. Second paper », in *The American Journal of Philology*, 14-3, 305-334.

1903 – *Nonii Marcelli De Compendiosa Doctrina. Libros XX, Leipzig*. (abrév. L.).

1913 – *Sexti Pompei Festi De Verborum Significatu quae Supersunt cum Pauli Epitome, Leipzig*. (abrév. L.).

MACHAJDÍKOVÁ Barbora & MARTZLOFF Vincent – 2017 : « Structures strophiques dans la poésie épigraphique de l'Italie ancienne : inscription latine archaïque du 'duenos' (CIL I<sup>2</sup>,4), épitaphe pélignienne de la 'pristafalacirix' (ST Pg 9, Corfinium) » in *Graeco-Latina Brunensia*, 22/1, pp. 147-163.

MADEJSKI Pawel, 2010 – « *Pax deorum ?* » in KOWALSKI & MADEJSKI (dir.), *Terra, mare et homines II : studies in memory of Professor Tadeusz Łoposzko*, pp.109-119, Lublin.

MAGDELAIN Alain,

1978 – *La loi à Rome. Histoire d'un concept*, Paris.

1990 – *Jus, imperium, auctoritas : Études de droit romain*, Roma.

MAGGIANI A. & NARDO A., 2014 – « Le Città umbre e la scrittura », in CAMPOREALE G., *Gli Umbri in età preromana – Atti del XXVII convegno di studi etruschi ed italici – Perugia – Gubbio – Urbino – 27-31 ottobre 2009*, pp.391-411, Pisa, Roma.

MALAMOUD Charles, 2005 – *La danse des pierres. Études sur la scène sacrificielle dans l'Inde ancienne*, Paris.

MANCINI Carmelo, 1887 – « Note ed emendazioni ai primo quatri capitoli della storia di Elvidio Prisco », in *Atti della Reale Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, 12-2, pp.1-96, Napoli.

MAROUZEAU Jules, 1949 – *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris.

MARTIN Robert, 1992 – *Pour une logique du sens*, Paris. (1<sup>ère</sup> éd. : 1983)

MARTÍNEZ-PINNA, Jorge, 1998 – « La inscripción itálica de Rapino : Propuesta de interpretación » in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* Bd. 120, pp.203-214.

MARTZLOFF Vincent,

2014 – « Nouveaux regards sur l'inscription nord-osque de Herentas (Ve 213 : ST Pg 9). Contribution à l'étude du lexique péligrien et italique », in *Wékʷos*, 1, pp. 131-184.

2015 – « La plus ancienne composition poétique à Rome. L'inscription latine archaïque du *duenos* (CIL I<sup>2</sup>4) », in *Revue des Études Latines*, 93, pp.69–106.

MASSARO Matteo, 1992 – *Epigrafia metrica latina di età repubblicana*, Bari.

MATASOVIĆ Ranko, 2009 – *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*, Leiden.

MATZINGER Joachim, 2019 – *Messapich*, Wiesbaden.

MAUSS Marcel, 1968 – *Oeuvres, 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris.

MEISER Gerhard,

1986 – *Lautgeschichte der umbrischen Sprache*, Innsbruck.

1993 – « Zur Funktion des Nasalpräsen im Urindogermanischen », in BENDAHDAN, HARÐARSON & SCHAEFER (dir.), *Indogermanica et italica. Festschrift für Helmut Rix zum 65. Geburtstag*, Innsbruck.

2003 – *Veni Vidi Vici. Die Vorgeschichte des lateinischen Perfektsystems*, München.

2006 – *Historische Laut- und Formenlehre der lateinischen Sprache. 2. Auflage*, Darmstadt. (1ère éd. : 1998).

MERCKEL Cécile, 2012 – *Seneca theologus. La religion d'un philosophe romain*, thèse soutenue en 2012 à Strasbourg, non publiée. (Accès en ligne, HAL : tel-00796579).

MERINGER Rudolf,

1904 – « Wörter und Sachen. Mit 25 Abbildungen im Text » in *Indogermanische Forschungen*, 16, pp.101sq., Strassburg.

1907 – « Wörter und Sachen. V. Mit 16 Abbildungen, davon 5 auf zwei Tafeln » in *Indogermanische Forschungen*, 21, pp.277sq., Strassburg.

MESIHOVIĆ S., 2011 – *Antiqui homines Bosnae*, Sarajevo.

MIELI, Gianfranco, 2001 – « Grotta del Colle, un esempio di continuità culturale » in LAPENNA Sandra & RUGGERI Maria (dir.), *Terra di Confine, tra Marrucini e Carricini*, pp.61-77, Pennapiedimonte.

MOUSSY Claude,

1966 – *Gratia et sa famille*, Paris.

- 1998 – « L'antonymie lexical en latin », in Paul VALENTIN & Michèle FRUYT (dir.), *Lexique et cognition*, pp.109-110, Paris.
- 2011 – *La polysémie en latin*, Paris.
- NICOLET Claude, 1979 – *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, 2<sup>e</sup> édition, 1976. (1<sup>ère</sup> éd. : 1976).
- NISHIMURA Kanehiro, 2021 – « The Resultative Marker \*-(e)u- in Latin : Adjectives in -vus/-uus, some u-stem Nouns, and Perfects with -v/u- », in Hisatsugi Satoko (dir.), *Die italischen Sprachen*, pp.65-84, Hambourg.
- NOCENTINI, Alberto, 1970 – « *Contributo all'interpretazione dell'iscrizione marrucina del bronzo di Rapino* », in *Abruzzo VIII*, fasc. 2-3, pp.153-169.
- OAKLEY Stephen P., 1997 – *A Commentary on Livy, Books VI-X. Volume I, Introduction and Book VI*, Oxford.
- OGILVIE Robert M., 1965 – *A Commentary on Livy. Books I-V*, Oxford.
- OLZSCHA Karl, 1939 – *Interpretation der Agramer Mumienbinde*, Leipzig.
- PASCAL Carlo, 1895 – « Di una nuova iscrizione peligna », in DE NINO A. & PASCAL C. (dir.), in *Notizia degli Scavi di Antichità*, pp.251-255, Roma.
- PASQUINUCCI Marinella, 1979 – « La Transumanza nell'Italia romana », in GABBA Emilio & PASQUINUCCI Marinella, *Strutture agrarie e allevamento transumante nell'Italia romana (III - I sec. a. C.)*, Pise, pp. 75 à 182 et tables 1 à 42.
- PAULY August F. & WISSOWA Georg, 1894-1980 – *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft : neue Bearbeitung*, Stuttgart. (abrév. RE)
- PERUZZI Emilio,
- 1976 – « Sulla prostituzione sacra nell'Italia antica », in *Scritti in onore di Giuliano Bonfante*, II, pp.673-686, Brescia.
- 1995 – « La sacerdotessa di Corfinio », in *La parola del passato. Rivista di studi antichi*, L, pp.5-15.
- PIGHI Giovanni Battista,
- 1965 – *De Ludis Saecularibus populi Romani Quiritium libri sex, editio altera addendis et corrigendis aucta*, Amsterdam. (1<sup>ère</sup> éd. : 1943).
- 1968 – « Storia della lingua latina », in *Enciclopedia Classica*, VI,2, Torino.
- PINA POLO Francesco, 2011 – « Consuls as *curatores pacis deorum* », in BECK H., DUPLÁ A., JEHNE M., PINA POLO F. (dir), *Consuls and Res Publica, holding High Office in the Roman Republic*, pp.97-115, Cambridge.

- PISANI Vittore, 1964 – *Le lingue dell'Italia oltre il latino*, Torino. (1<sup>ère</sup> éd. 1953).
- VON PLANTA Robert, 1973 – *Grammatik der oskisch-umbrischen Dialekte* (t. I & II), Strasbourg. (1<sup>ère</sup> éd. 1897).
- POCETTI Paolo,
- 1981 – Elementi culturali negli epitafi poetici peligni. II : modelli formulari », in *AION. Annali del Seminario di Studi del Monto Classico. Sezione linguistica*, 3, pp.259-270.
- 1982 – « Elementi culturali negli epitafi poetici peligni. III : la struttura metrica », in *AION. Annali del Seminario di Studi del Monto Classico. Sezione linguistica*, 4, pp.213-235.
- 1985 – « Considerazioni sulle espressioni peligne per 'sacerdotessa di Cerere' », in *Studi e saggi linguistici*, XXV, pp.51-66.
- 1999 – « La diffusione di dottrine misteriche e sapienziali nelle culture indigene dell'Italia antica : appunti per un dossier », in TORTORELLI Ghidini M., *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani, 1996-1998*, pp.93-126, Napoli.
- POKORNY Julius, 1959 – *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. II Bände.* Francke, Bern, Stuttgart. (abrév. *IEW*).
- PORZIO GERNIA Maria Luisa,
- 2004 – *Offerta rituale et mondo divino. Contributo all'interpretazione delle Tavole di Gubbio*, Alessandria.
- 2007 – *La Pax divina. Tra storia e preistoria linguistica : la testimonianza delle Tavole di Gubbio*, Alessandria.
- POTAGE Dylan, 2020 – « *libertas* » in FRUYT M., OLLIVIER A. & TAOUS T. (dir.), *Le vocabulaire intellectuel latin. Analyse linguistique*, pp.167-179, Paris.
- POULTNEY James Wilson, 1959 – *The Bronze Tables of Iguvium*, Baltimore.
- PRESCENDI Francesca, 2007 – *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart.
- PROSDOCIMI Aldo Luigi,
- 1978 – « L'umbro », in PROSDOCIMI A. (dir.), *Lingue e dialetti dell'Italia antica*, pp.585-788, Roma.
- 1989 – « La religioni degli Italici », in PUGLIESE & CARATELLI (dir.) *Italia. Omnium terrarum parens*, pp.475-545, Milano.



- PRÓSPER Blanca María, 2020 – « The Sabellic accusative plural endings and the outcome of the Indo-European sibilants in Italic », in *Journal of Language Relationship*, 18-1, pp.41-79.
- RAMBAUD Michel, 1980, « Exemples de déformation historique chez Tite-Live. Le Tessin, la Trébie, Trasimène », in CHEVALLIER R. (dir.), *Colloque Histoire et Historiographie*, pp.109-126, Paris.
- RAWSON Elizabeth, 1971 – « Prodigy Lists and the Use of the *Annales Maximi* », in *Classical Quarterly*, 31, pp.158-19.
- REY Sarah, 2015 – « Aperçus sur la religion romaine de l'époque républicaine, à travers les comédies de Plaute », in *Archiv für Religionsgeschichte*, 16-1, pp.311–36.
- RIGOBIANCO Luca, 2016 – « La *lixs* del bronzo di Rapino, Le forme della prescrizione », in *Studi Etruschi LXXIX*, pp.165-191, Firenze.
- RISCH Ernst, 1979 – « Zur altleinischen Gebetsprache », in *Incontri Linguistici*, V, pp.43-53.
- RIX Helmut,
- 1976 – « Die umbrischen Infinitive auf *-fi* und die urindogermanische Infinitivendung *-d<sup>h</sup>iōi* », in MORPURGO DAVIES A. & MEID W. (dir.), *Studies in Greek, Italic and Indo-European Linguistics, offered to Leonard R. Palmer*, pp.319-331, Innsbruck.
- 1985a – « Das letzte Wort der Duenos-Inschrift », in *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 46, pp. 193-220.
- 1985b – « Descrizioni di rituali in etrusco e italico », in QUATTORDIO MORESCHINI Adriana (dir.) *L'Etrusco e le lingue dell'Italia antica. Atti del convegno della Società italiana di glottologia. Pisa, 8 e 9 dicembre 1984*, pp.21-37, Pisa.
- 2000 – « Oskisch *brateis bratom*, lateinisch *grates* », in HINTZE Almut & TICHY Eva (dir.), *Anusantatyai. Festschrift für Johanna Narten zum 70. Geburtstag*, pp.207-229, Dettelbach.
- 2001 (dir.) – *Lexikon der indogermanischen Verben*, zweite, erweiterte und verbesserte Auflage, Wiesbaden. (1<sup>ère</sup> éd. : 1998) (abrév. *LIV*<sup>2</sup>).
- 2002 – *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen un Südpikenischen*, Heidelberg. (abrév. *ST*).
- ROBIN Philippe, 1984 – « Une définition des verbes en *-āre* du latin », in *Hommages à Lucien Lerat (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 294)*, pp.715-725, Besançon.

- ROTH Theresa, 2021 – *Religiöse Kommunikation im Umbrischen und Hethitischen. Fachsprachlichkeit in Ritualtexten und Gebeten*, Leiden, Boston.
- SANDOZ Claude,  
 1979 – « Le nom d'une offrande à Iguvium : ombr. **vestiçia** », in *Bulletin de la Société Linguistique de Paris*, 74, pp. 339-346.  
 1986 – « Lat. *pignus* : étymologie et formation du mot », in ETTER Annemarie, *O-o-pe-ro-si, Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*, pp.567-573, Berlin, New York.
- SANTANGELO Federico, 2011 – « *Pax deorum* and the pontiffs », in SANTANGELO F. & RICHARDSON J. H. (dir.), *Priests and State in the Roman world*, pp.161-186, Stuttgart.
- SANTI Claudia, 2006 – « *I uiri sacris faciundis tra concordia ordinum e pax deorum* » in ROCCHI M., XELLA P., ZAMORA J. A. (dir.), *Gli operatori cultuali*, pp.171-184, Verona.
- SATTERFIELD Suzan,  
 2011 – « Note's on Phlegon's Hermaphrodite Oracle », in *Rheinisches Museum für Philologie* 154.1, pp.117-24.  
 2015 – « Prodiges, the *pax deum* and the *ira deum* », in *The Classical Journal* 110-4, pp.431-445.  
 2016 – « Livy and the *pax deum* », in *Classical Philology* 111-2, pp.165-76, Chicago.
- SCHEID John,  
 1985a – « Sacrifice et banquet à Rome. Quelques problèmes », in *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, n°97, pp.193-206.  
 1985b – « Numa et Jupiter, ou les dieux citoyens de Rome », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°59/1, pp.41-53.  
 1998a – *Commentarii Fratrum Arvalium Qui Supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la Confrérie Arvale (21 av. 304 ap. J.-C.)*, Roma. (abrég. CFA).  
 1998b – *La religion des Romains*, Paris.  
 2001 – *Religion et piété à Rome*, Paris. (1<sup>ère</sup> éd. : 1985).  
 2005 – *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris.

- 2011 – « Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains », in PIRENNE-DELFORGE Vincianne & PRESCENDI Francesca (dir.), *Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin*, pp.105-115, Liège.
- 2016a – *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, 2<sup>e</sup> édition, Paris. (1<sup>ère</sup> éd. : 1990).
- 2016b – « Le *lustrum* et la *lustratio*. En finir avec la ‘purification’ », in GASPARINI Valentino (dir.), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*, pp.203-210, Stuttgart.
- 2019 – *Rites et religion à Rome*, Paris.
- SCHILLING Robert,
- 1954 – *La religion romaine de Vénus, depuis les origines jusqu’au temps d’Auguste*, Paris.
- 1979 – *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris.
- SCHULZE Wilhelm, 1934 – *Kleine Schriften*, Göttingen.
- SIEBERT Anne Viola, 1999 – « *Litatio* » in CANCIK H. & SCHNEIDER H. (dir.), 1996-2003 – *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart.
- SIHLER Andrew L., 1995 – *New comparative grammar of Greek and Latin*, New York, Oxford, Nairobi, etc.
- DE SIMONE Carlo & MARCHESINI Simona, 2002 – *Monumenta Linguae Messapicae*, vol. I & 2, Wiesbaden. (abrév. MLM).
- SISANI Simone, 2001 – *Tuta Ikuvina. Sviluppo e ideologia della forma urbana a Gubbio*, Roma.
- SKUTSCH Franz, 1912 – « Die volskische *Lex sacra* », in *Glotta*, 3, pp.87-99.
- SKUTSCH Otto, 1985 – *The Annals of Quintus Ennius*, Oxford.
- SOUBIRAN Jean, 1988 – *Essai sur la versification dramatique des Romains. Sénairé iambique et septénaire trochaïque*, Paris.
- STEFANELLI Rossana, 2012 - « L’iscrizione di *Duenos* (CIL I<sup>2</sup>,4) : una proposta di lettura per la seconda sezione del testo », in *Archivio Glottologico Italiano*, anno 2012, fasc 2, pp.205-235.
- TESTART Alain, 2006 – *Des dons et des dieux*, 2<sup>e</sup> édition, Paris. (1<sup>ère</sup> éd. : 1993)
- THILO Georgius & HAGEN Hermannus, 1881-1902 – *In Vergilii carmina commentarii. Maurus Honoratus Servius*, t.1 à 3, Lipsiae.

- THURNEISEN Rudolf, 1888 – « Zur Inschrift von Corfinium », in *Rheinisches Museum*, 43, pp.347-354.
- TICHY Eva, 2004 « Gr. οἴσειν lat. *ūtī* und die Mittelzeile der Duenos-Inschrift » in *Glotta* 78, p.179-202.
- TIFFOU Etienne, 1980 – « Remarques sur le vase de Duenos » in *Mélanges d'études anciennes offert à Maurice Lebel*, pp.223-230, Québec.
- TRAN Nicolas, 2006 – *Les membres des associations romaines : Le rang social des collegiati en Italie et en Gaules, sous le Haut-Empire*, Rome. (Accès en ligne, DOI : 10.4000/books.efr.2070).
- TURNBULL Pauline, 1929 – « Praenestine *asom fero* », in *Language*, vol. 5, no. 1, pp .15-17.
- UNTERMANN Jürgen, 2000 – *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg. (abrév. *WOU*).
- DE VAAN Michiel, 2006 – *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*, Leiden, Boston. (abrév. *EDL*).
- VAGENHEIM Ginette,  
 1991 – « Pirro Ligorio et la découverte d'un plan ichnographique gravé sur marbre (*CIL VI*, 9015 = 29847b) », in *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, t. 103-2, pp. 575-587  
 1994 – « La falsification chez Pirro Ligorio. À la lumière des *Fasti Capitolini* et des inscriptions de Préneste », in *Eutopia III* (1-2), pp.67-113.
- VALSA Mímīs, 1955 – « Le poète tragique Marcus Pacuvius », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°14, pp. 91-204.
- VENDRYES Joseph, 1949 – « Sur la valeur religieuse du latin *uenia* », in *WORD*, 5-2, pp.103-105.
- VERSNEL Hendrik Simon,  
 1975 – « *Sacrificium Lustrale* : The Death of Mettius Fufetius (Livy I,28). Studies in Roman lustration – ritual I » in *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome*, XXXVII-2, pp.97-114.  
 1981 – « Religious Mentality in Ancient Prayer », in VERSNEL H. S. (dir.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, pp.1-164, Leiden.
- VETTER Emil, 1953 – *Handbuch der italischen Dialekte. I. Bd: Texte mit Erklärung, Glossen, Wörterverzeichnis*, Heidelberg. (abrév. *Ve*).

- VEYNE Paul, 1983 – *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris.
- VIANO M., 1953 – « Contributo alla storia semantica della famiglia latina di 'pax' » in *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* LXXXVIII, pp.168-183.
- VINE Brent,  
1993 – *Studies in Archaic Latin Inscriptions*, Innsbruck.  
1999 – « A Note on the Duenos Inscription », in IVANOV V. & VINE B. (dir.) *UCLA Indo-European Studies (vol. 1)*, pp. 293-305.
- WACKERNAGEL Jacob, 1924 – *Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*, vol II, Basel.
- WALLACE Rex E., 2007 – *The Sabellic Languages of Ancient Italy*, München.
- WARMINGTON E.H., 1936-1938 – *Remains of Old Latin*, t.II & III, Cambridge, London.
- WATKINS Calvert, 1995 – *How to kill a dragon. Aspects of Indo-European poetics*, New York, Oxford.
- WEISS Michael, 2010 – *Language and Ritual in Sabellic Italy. The Ritual Complex of the Third and Fourth Tabulae Iguvinae*, Leiden, Boston.
- WILLI Andreas, 2017 – « Krieg und Frieden im frühen Rom, Altes und Neues zum carmen Arvale », in *Sprachgeschichte und Epigraphik, Festgaben für Rudolf Wachter zum 60. Geburtstag*, pp.147-233, Innsbruck.
- WISSOWA Georg, 1902 – *Religion und Kultus der Römer*, München.
- VAN WONTERGHEM Frank, 1973 – « Le Culte d'Hercule chez les Paeligni - documents anciens et nouveaux », in *L'Antiquité classique*, t. XLII, pp.36-48.
- ZAIR Nicholas, 2016 – *Oscan in the Greek Alphabet*, Cambridge.
- ZIOLKOWKI Adam, 1992 – *The temples of mid-republican Rome and their historical and topographical context*, Roma.



## ***Pax deum*. Les expressions lexicales et formulaires de la bienveillance divine dans l'Italie républicaine.**

### Résumé

La thèse aborde la question de la bienveillance divine dans les religions de l'Italie antique à travers trois ensembles lexicaux successifs : *pax* en contexte religieux (dans la littérature et l'épigraphie latine) ; *pase* et *pacere* (dans l'épigraphie sabellique) ; *propitius* et *propitiare* (dans la littérature et l'épigraphie latine). Ceux-ci sont étudiés du point de vue étymologique, sémantique et pragmatique, avec pour objectif de reconstituer certains aspects d'une théologie implicite.

On s'intéresse en particulier aux textes de prière ombriens et latins (et dans une moindre mesure osques, moins documentés). Des formules propitiatoires comparables s'y rencontrent en effet (latin : *uti sies uolens propitius* ; ombrien : *futu fons pacere pase tua*) : elles servent à emporter l'approbation de la divinité vis à vis des requêtes présentées. Ce type de formules s'inscrit dans un ensemble plus large de dispositifs entourant le sacrifice et participant à son efficacité, qui sont également étudiés.

Chemin faisant, la thèse contribue également à réévaluer la place donnée à la notion de *pax deum*, qui en a constitué le point de départ. Cette notion, centrale pour les manuels de religion romaine, est en fait rare et fuyante dans les sources. Elle doit, tout comme l'adjectif *propitius* auquel elle est étroitement liée, être associée à la dimension propitiatoire de tout rituel sacrificiel, et non pas à des procédures expiatoires menées dans des situations de crise.

**Mots-clés :** religion romaine ; *pax deum* ; *pax deorum* ; langues sabelliennes ; sacrifice ; prière ; tables de Gubbio ; formules.

## ***Pax deum*. The lexical and formulaic expressions of divine benevolence in Republican Italy.**

### Summary

The thesis addresses the question of divine benevolence in the religions of Ancient Italy through three successive lexical groups: *pax* in a religious context (in Latin literature and epigraphy), *pase* and *pacere* (in Sabellian epigraphy), *propitius* and *propitiare* (in Latin literature and epigraphy). These are studied from an etymological, semantic and pragmatic viewpoint, with the aim of reconstructing some aspects of an implicit theology.

We are first and foremost interested in Umbrian and Latin prayer texts (and to a lesser extent Oscan ones, but those are less documented). Indeed, some similar propitiatory formulas can be found in those texts (Latin : *uti sies uolens propitius* ; Umbrian : *futu fons pacere pase tua*) ; they are used to claim approval from the god concerning requests that have been made. These types of formulas belong to a broader set of devices surrounding the sacrifice and participating in its efficiency, which are also studied here.

Meanwhile, this thesis also contributes to the reevaluation of the place given to the concept of *pax deum*, which is its starting point. This concept, central in all Roman religion textbooks, is actually rare and elusive in the sources. It should, as for the adjective *propitius* to which it is linked, be associated to the propitiatory dimension of any sacrificial ritual, and not to the expiatory procedures performed in situations of crisis.

**Keywords :** Roman religion ; *pax deum* ; *pax deorum* ; Sabellian languages ; sacrifice ; prayer ; Iguvine Tablets ; formulas.

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ  
ED22 : Mondes antiques et médiévaux  
Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES  
Centre de recherche Philixte  
Avenue F.D. Roosevelt, 50 (CP 175), 1050 Bruxelles, BELGIQUE

**DISCIPLINE :** Études latines ; philologie italienne.