

Université de Montréal

**Le mythe de Volta chez Pline l'Ancien et l'iconographie
d'urnes étrusques du IIe siècle av. J.-C.**

par Xavier B. Morency

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté
en vue de l'obtention du grade de M. A.
en Histoire
option Histoire au Collégial

Décembre 2018

© Xavier B. Morency, 2018

Résumé

Une série d'urnes étrusques de la période hellénistique présente une scène particulière, celle où un lycanthrope sort d'un puits et attaque un groupe de soldats. L'un d'entre eux effectue une libation près du puits et du monstre. Quelques siècles plus tard, l'auteur romain Pline l'Ancien rapporte une vieille légende étrusque, celle où le roi de Volsinii du nom de Porsenna invoque la foudre pour se débarrasser d'un monstre appelé Volta, qui avait précédemment ravagé la campagne autour de la cité.

La recherche suivante tente d'établir des liens entre la représentation des urnes, ainsi que le mythe du deuxième livre de l'*Histoire Naturelle*, afin de se positionner dans le débat qui est toujours d'actualité entre les étruscologues. Avec l'aide des précédents travaux sur le sujet, l'étude suivante tentera de couvrir tout l'historique de ces urnes principalement originaires de Pérouse et de Volterra.

Le premier chapitre du travail présentera l'historiographie autour du sujet réalisée jusqu'à nos jours, un court regard sur les urnes étrusques de la période hellénistique suivra. Dans le second chapitre, après avoir observé la symbolique du loup et du lycanthrope au niveau anthropologique, il faudra regarder les preuves littéraires et archéologiques qui concernent le loup et le lycanthrope en Antiquité (Grèce, Rome et populations italiennes, Étrurie), afin de prouver leur appartenance au monde chtonien. Ce chapitre se conclura par l'exposition de liens entre le lycanthrope des urnes et le monstre du récit de Pline. Le dernier chapitre portera sur tous les autres éléments de l'urne et de la source plinienne qui méritent une étude plus profonde, comme les croyances étrusques autour de l'invocation de la foudre, le puits comme symbole du passage entre les mondes, ainsi que la présence du mythique roi Porsenna.

Ce mémoire de maîtrise, portant sur un thème d'histoire culturelle, propose une mise à jour sur une question qui fait débat depuis plus d'un siècle, en apportant également de nouvelles preuves permettant de croire que la série d'urnes étrusques à l'étude pourrait bien représenter le même mythe que celui rapporté par Pline l'Ancien. Il s'agit également d'une étude renforçant l'hypothèse que cette légende étrusque a survécu à plusieurs périodes d'influences extérieures jusqu'à sa diffusion dans le monde romain à l'époque flavienne.

Mots-clefs: Étrusques, Étrurie, Religion étrusque, Urnes cinéraires hellénistiques, Pline l'Ancien, Loups, Lycanthropes, Puits, Rome archaïque.

Abstract

A series of Etruscan funerary urns from the Hellenistic period shows a particular scene where a werewolf comes out of a well and attacks a group of warriors. One of them is offering up a libation near the monster and the well. A few centuries later, the Roman author Pliny the Elder referred to an old Etruscan legend about the king of Volsinii named Porsenna who invoked a lightning strike to get rid of the monster called Volta, which had previously devastated the city's countryside.

This research paper tries to establish relationships between the images of the different urns and the myth from the second book of the *Natural History* which are still being debated amongst etruscologists. Moreover, this paper will set my own position in the debate and, grounded on previous works about the subject, will cover the complete history of the urns originating from Perugia and Volterra in most cases presented.

The first chapter of this paper will provide an updated historiography concerning the core subject, the interpretation of the mythical scene, and a short review relating to Etruscan funerary urns from the Hellenistic period. The second chapter will address the symbolism of the wolf and the werewolf from an anthropological view. This section will also look for any archaeological and literary evidence concerning the wolf and the werewolf during ancient times (Greece, Rome and Italic populations, Etruria) concluding that they belong to the underworld. The chapter will end with the link between the werewolf of the urns and the monster depicted in Pliny the Elder's story. The last chapter will provide additional insights about the urns and the Plinian sources that deserve further investigation; for instance, Etruscan beliefs about the invocation of lightning, the well as a symbolic passage to the afterworld and the reference to the mythical king Porsenna.

This thesis, centred on cultural history, provides an updated view of a debate that is a century old. This paper also brings new evidence to bear that the Etruscan urns could actually represent the same myth as the one from Pliny's text. This research document also reinforces the hypothesis that this Etruscan legend had survived many centuries of exterior influences up to its spread through the Roman world during the Flavian dynasty.

Keywords: Etruscans, Etruria, Etruscan religion, Hellenistic cinerary urns, Pliny the Elder, Wolves, Werewolves, Well, Archaic Rome.

Riassunto

Una serie di urne del periodo ellenistico presenta una scena particolare, quella in cui un licantropo esce da un pozzo e attacca un gruppo di soldati. Uno tra loro effettua una libagione vicino al mostro e al pozzo. Qualche secolo più tardi, l'autore romano Plinio il Vecchio riporta una vecchia leggenda etrusca, quella secondo cui Porsenna, re di Volsinii, invoca il fulmine per liberarsi di un mostro chiamato Volta, che aveva precedentemente devastato la città.

La ricerca qui proposta intende stabilire dei collegamenti tra la rappresentazione delle urne, nonché il mito del secondo libro del *Naturalis Historia*, così da collocarsi nel dibattito che rimane sempre attuale tra etruscologi. Grazie ai precedenti lavori su tale argomento, il presente studio cercherà di coprire il quadro storico in cui si collocano queste urne, principalmente originarie di Perugia e di Volterra.

Il primo capitolo di questo lavoro presenta la storiografia esistente, seguita da un breve excursus delle urne del periodo ellenistico. Nel secondo capitolo, viene presentato il simbolismo del lupo e del licantropo sul piano antropologico. Seguono le prove letterarie e archeologiche che si riferiscono al lupo e al licantropo nell'Antichità (Grecia, Roma e popoli italici, Etruria), per dimostrarne l'appartenenza al mondo ctonio. Questo capitolo viene completato con l'esposizione dei collegamenti tra il licantropo delle urne e il mostro del racconto di Plinio. L'ultimo capitolo è infine dedicato a tutti gli altri elementi dell'urna e alla fonte pliniana, che meritano uno studio più approfondito, come le credenze etrusche sull'invocazione del fulmine, il pozzo come simbolo di passaggio tra i mondi, nonché la presenza del mitico re Porsenna.

Questa tesi, che tratta di un tema di storia culturale, contribuisce a rinnovare un soggetto fonte di dibattito da oltre un secolo ormai, e presenta nuove prove che permettono di credere che la serie di urne etrusche allo studio potrebbe veramente rappresentare lo stesso mito che ci riporta Plinio il Vecchio. Si tratta anche di uno studio che rafforza l'ipotesi secondo cui tale leggenda etrusca sia sopravvissuta a diversi periodi di influenze esterne fino alla sua diffusione nel mondo romano durante la dinastia flaviana.

Parole chiave: Etruschi, Etruria, Religione etrusca, Urne cinerarie di età ellenistica, Plinio il Vecchio, Lupi, Licantropi, Pozzi, Roma arcaica.

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Riassunto.....	iii
Table des matières.....	iv
Liste des figures.....	v
Introduction.....	1
I. Historiographie et urnes étrusques de la période hellénistique (IIe-Ier s. av. J-C).....	10
1. Historiographie.....	10
2. Les urnes étrusques de la période hellénistique (IIe-Ier s. av. J-C).....	18
2.1 Pratiques funéraires étrusques et évolution des urnes.....	18
2.2 Les scènes des urnes de la période hellénistique.....	22
2.3 Conclusion.....	26
II. Les loups et les lycanthropes.....	28
1. Le phénomène anthropologique.....	28
2. Histoire du loup et du lycanthrope en Antiquité.....	31
2.1 Loups et lycanthropes chez les Grecs.....	31
2.2 Loups et lycanthropes chez les Romains et les autres peuples italiens.....	43
2.3 Loups et lycanthropes chez les Étrusques.....	59
III. Les éléments complémentaires du mythe.....	74
1. La foudre.....	74
2. Le puits.....	79
3. Porsenna.....	84
Conclusion.....	88
Bibliographie.....	91
Figures.....	i
Annexe.....	xx

Liste des figures

- Fig. 1: Urne inv. 107 ou 341, San Sisto, *Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria*, Pérouse, IIe-Ier s. av. J.-C. L'image est une reconstitution de Dre L. Cencioli et Dr M. Pierini du *Polo Museale dell'Umbria*.
- Fig. 2: Urne inv. 350, Volterra, *Museo Guarnacci*, Volterra, IIe-Ier s. av. J.-C. L'image est une reconstitution de Dr A. Furiesi de la *Pinacoteca Civica di Volterra*.
- Fig. 3: Urne inv. 351, Volterra, *Museo Guarnacci*, Volterra, IIe-Ier s. av. J.-C. Dessin de H. Brunn et G. Körte.
- Fig. 4: Urne inv. 367, Pérouse, *Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria*, Pérouse, IIe-Ier s. av. J.-C. L'image est une reconstitution de Dre L. Cencioli et Dr M. Pierini du *Polo Museale dell'Umbria*.
- Fig. 5: Urne inv. 1906/117, Volterra, *Museo del Camposanto*, Pise, IIe-Ier s. av. J.-C. Dessin de H. Brunn et G. Körte.
- Fig. 6: Urne inv. 5781, Volterra, *Museo Archeologico*, Florence, IIe-Ier s. av. J.-C. L'image est une reconstitution de Dre M.-C. Guidotti et Dr S. Casciu du *Polo Museale della Toscana*.
- Fig. 7: Urne inv. 368, Pérouse, *Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria*, Pérouse, IIe-Ier s. av. J.-C. L'image est une reconstitution de Dre L. Cencioli et Dr M. Pierini du *Polo Museale dell'Umbria*.
- Fig. 8: *Plat Pontique du peintre de Tityos*, inv. 84 444, Vulci, *Museo della Villa Giulia*, Rome, VIe s. av. J.-C. Image publique.
- Fig. 9: *Fresque du Phersu*, *Tomba degli Auguri*, *Necropoli dei Monterozzi*, Tarquinia, VIe s. av. J.-C. Reconstitution. Image publique.
- Fig. 10: *Sarcophage de Torre San Severo*, Torre San Severo, *Museo Claudio Faina*, Orvieto, IVe s. av. J.-C. Image publique.
- Fig. 11: *Lécythe à figure rouge de Dolon*, inv. CA 1802, Italie, *Musée du Louvre*, Paris, 460 av. J.-C. Image publique.

- Fig. 12: *Hydrie cécétaine du peintre des Aigles*, inv. E701, Cerveteri, *Musée du Louvre*, Paris, VIe s. av. J.-C. Image publique.
- Fig. 13: *Cratère lucanien montrant Ulysse et Tirésias*, inv. De Ridder 422, Métaponte, *Bibliothèque nationale de France*, Paris, 390 av. J.-C. Image de la *Bibliothèque nationale de France*.
- Fig. 14: *Sarcophage de Torre San Severo représentant Ulysse et Circé*, Torre San Severo, *Museo Claudio Faina*, Orvieto, IV. s. av. J.-C. Image publique : *Photo Scala*, Florence.
- Fig. 15: *Aita, Tomba dell'Orco*, Tarquinia, *Necropoli dei Monterozzi*, Tarquinia, IVe s. av. J.-C. Image publique.
- Fig. 16: *Aita, Tomba Golini I, Necropoli dei Settecamini*, Orvieto, IVe s. av. J.-C. Reconstitution de C. Cousin.
- Fig. 17: *Statuette en bronze de Calu*, inv. 20. Cortone, *Museo Archeologico di Firenze*, Florence, IIIe s. av. J.-C. Image publique.
- Fig. 18: Urne inv. 57 066, Bisenzio (Capodimonte), *Museo della Villa Giulia*, Rome, VIIIe s. av. J.-C. Image publique.
- Fig. 19: *Stèle de la louve allaitant*, inv. 2660, Bologne, *Museo Civico Archeologico*, Bologne, IVe s. av. J.-C. Image provenant de la base de données Genus Bononiae, photo de P. Poppi.
- Fig. 20: *Lupa Capitolina*, inv. MC 1181, Rome, Musei Capitolini, Rome, Ve s. av. J.-C. Image publique.
- Fig. 21: Urne du *Sacrifice d'Iphigénie*, Pérouse, *Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria*, Pérouse, IIe-Ier s. av. J.-C. Image publique.
- Fig. 22: Origine inconnue. Probablement entre le IIe et Ier s. av. J.-C. Empruntée à Hugot, L. 2006. 363. Image du *Mibac (Ministero per i Beni e le Attività Culturali)*.
- Fig. 23: *Plaque Campana de La reconnaissance d'Ulysse par Euryclée*, inv. MILLIN 40, Rome, *Bibliothèque nationale de France*, Paris, Ier s. apr. J.-C. Image de la *Bibliothèque nationale de France*.

Fig. 24: *Urne de Polynice et Étéocle*, inv. 8469, Chiusi, *Museo Archeologico Regionale*
Antonio Salinas, Palerme, IIIe-Ier s. av. J.-C. Image publique.

*Ai miei antenati italiani, romani ed etruschi, per avermi tramandato l'amore della loro storia,
cultura e terra natale, l'incantevole Italia.*

Remerciements

En premier lieu, je tiens à remercier ma famille au complet ainsi que mes amis pour le support moral et financier tout au long de mes études, mais je désire montrer directement ma gratitude à ma sœur Alexandrine, ma mère Ariane ainsi qu'à mon père Éric pour l'aide incomparable qu'ils m'ont offert alors que mes problèmes d'anxiété m'empêchaient de m'imaginer un jour à l'université. Grâce à leur dévouement et soutien, ainsi qu'en me faisant visiter Rome et l'Italie, voyages qui se sont avérés être des révélations pour moi, j'ai réussi à vaincre mes peurs et à obtenir mon baccalauréat. Je peux donc aujourd'hui vous proposer ce mémoire de maîtrise sur un sujet qui me passionne.

Par la suite, je souhaite remercier mon directeur de mémoire, le Dr Christian Raschle, ainsi que mon codirecteur de mémoire, le Dr Pierre Bonnechere, pour leurs précieux conseils qui ont grandement guidés ma recherche. Je les remercie également d'avoir toujours été disponibles pour me rencontrer lorsque j'étais dans une impasse, ou que j'avais besoin d'informations sur la méthode à suivre, et ce, malgré leurs horaires très chargés. Ayant suivie leurs cours durant le baccalauréat, je les remercie également pour m'avoir transmis la passion de l'histoire antique.

Je tiens également à remercier le Dr Beaudoin Caron, pour m'avoir aussi partagé la passion de l'histoire et de l'archéologie étrusque, romaine et grecque.

Je désire remercier la Pre Livia Cattaneo, qui a grandement contribué à l'amélioration de mes connaissances de la belle langue de Dante, étant également toujours disponible pour répondre à mes questions et pour la correction de mon résumé en italien. Cet avancement m'a permis de consulter et d'utiliser les travaux des grands étruscologues qui sont souvent écrits en Italien.

Enfin, je remercie la Dre Maria Cristina Guidotti et le Dr Stefano Casciu du *Polo Museale della Toscana*, le Dr Alessandro Furiesi de la *Pinacoteca Civica di Volterra*, ainsi que la Dre Luana Cenciaioli et le Dr Marco Pierini du *Polo Museale dell'Umbria*, pour m'avoir transmis des images d'une qualité optimale de mes urnes à l'étude. Elles seront intégrées au travail.

Introduction

L'histoire de la civilisation étrusque est principalement connue par les sites et éléments archéologiques retrouvés, ainsi que par les pièces iconographiques qu'elle a léguées, plutôt que par les écrits, qui ont pratiquement tous disparu. En effet, la perte de la littérature étrusque pose plusieurs limites à l'interprétation des spécialistes¹, lesquels doivent passer par des intermédiaires romains ou grecs afin d'obtenir quelques données sur l'histoire et les traditions des Tyrrhéniens. Cela expose alors une problématique, celle de l'authenticité des propos tenus par ces auteurs; ils écrivaient généralement longtemps après que l'Étrurie soit devenue un territoire sous la puissance de Rome. Il est possible que ces historiens et poètes aient eu accès à des œuvres qui ne sont pas parvenues à notre époque, ce qui permet de leur accorder une certaine crédibilité.

Assez ironiquement, les Étrusques étaient des Hommes de lettres. De nombreux sarcophages² montrent des *libri lintei* pliés aux côtés du défunt, ainsi que des *volumina* déroulés, permettant d'y trouver quelques lignes en texte étrusque³. Il faut également mentionner que la religion étrusque est souvent dite « religion du livre », puisque les enseignements des prophètes étrusques, soit Tagès, Vegoia et possiblement Cacū, ont été inscrits dans des livres religieux, c'est-à-dire les *Libri haruspicini, tagetici, fulgurales, rituales, fatales, acherontici*, ainsi que les *exercitiales*⁴. À Rome, ces livres qui enseignent la divination constituent la base des cultes publics, influençant les décisions prises par les magistrats. Ceci est exposé par Cicéron, qui rapporte que durant la période de la monarchie et de la république, les auspices occupaient une place importante dans les affaires de l'État; l'art

¹ Camporeale, G. 2015. p. 46.

² Jannot, J.-R. 1998. p. 23-25. – Pour donner quelques exemples cités par J.-R. Jannot, on observe un *liber linteus* plié sur le couvercle de l'un des sarcophages provenant d'une tombe de Cerveteri, conservé au *Museo Gregoriano* du Vatican. Pour le *volumen*, le couvercle du sarcophage de Lars Pulenas, datant du IIIe s. av. J.-C. et présentement au *Museo Archeologico Nazionale* de Tarquinia, montre l'homme le tenant comme s'il venait tout juste de le dérouler.

³ Idem.

⁴ Camporeale, G. 2015. p.162.

des haruspices provenant d'Étrurie étant également d'une grande aide pour l'interprétation de prodiges et l'obtention de conseils.⁵

Malgré ces failles au niveau de la littérature, il existe quelques courts textes et certaines données épigraphiques en langue étrusque. Ceux-ci ont été traduits par les spécialistes en linguistique, plus particulièrement par M. Pittau. Le plus long texte qui est parvenu à notre époque, le *liber linteus* de la momie de Zagreb, sera à l'étude dans ce travail, grâce à la traduction faite par ce chercheur italien.

Pour poursuivre sur les problématiques concernant les connaissances autour de cette civilisation, le triangle d'influence qui s'effectue entre l'Étrurie, Rome et la Grèce rend encore plus difficile l'interprétation de l'héritage des anciens tyrrhéniens. En plus d'être culturel, économique et social, il s'intègre certainement dans le cadre religieux. L'immense rôle que joue la civilisation grecque au niveau de cette influence en Étrurie est connu, mais il est également vrai que les Étrusques avaient leurs propres croyances et leurs propres divinités. Ces dieux tyrrhéniens étaient alors des puissances surnaturelles, qualifiées de *Numina*, qui se manifestaient grâce aux phénomènes de la nature, ainsi que par leurs implications sur le destin des Hommes⁶.

Même s'il n'existe pas de longs récits tyrrhéniens pour le confirmer, il doit y avoir eu, à travers tout le répertoire iconographique parvenu d'Étrurie, certaines représentations illustrant un mythe provenant d'une tradition étrusque plutôt qu'une adaptation locale d'une légende grecque. C'est cette possibilité qui dirigera ce mémoire.

Une série d'urnes cinéraires étrusques de la période hellénistique montre une scène très intéressante, mais également mystérieuse pour l'ensemble de la communauté scientifique. En effet, à quelques variantes près, sur la face avant des urnes est illustrée une scène mythologique, où un lycanthrope est à moitié sorti d'un puits, attaquant les hommes autour de lui. Pendant ce temps, un personnage barbu effectue une libation près du puits, alors qu'un

⁵ Cicéron. *De la Divination*. Livre I, 2. « *Deinde auguribus et reliqui reges usi, et exactis regibus nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiae gerebatur. Cumque magna vis uideretur esse et impetrandis consulendisque rebus et monstis interpretandis ac procurandis in haruspicum disciplina, omnem hanc ex Etruria scientiam adhibebant, ne genus esset ullum diuinationis, quod neglectum ab iis uideretur* ». Pour les informations par rapport à la traduction des textes antiques, voir les références en bibliographie.

⁶ Krauskopf, I. 1997. p. 26.

autre retient la chaîne qui est passée autour du cou du monstre. La violence de la scène est palpable, l'expression des visages humains permet de constater la peur que ressentent les personnages face à ce danger surnaturel. La déesse chtonienne Vanth se retrouve également sur la plupart des scènes. La série comporterait huit urnes possédant la même scène à quelques variantes près⁷, mais deux d'entre elles doivent être exclues en raison d'incertitudes en lien avec leur authenticité. Voici une brève description des urnes en question :

I. Urne inv. 107 ou 341, San Sisto, Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, Pérouse, IIe-Ier s. av. J.-C. (fig. 1) :

Il y a moins de personnages sur cette urne que sur presque toutes les autres de la série. Le lycanthrope est parfaitement hybride, il possède un torse et des bras humains, mais sa tête est celle d'un loup. Ses bras humains se terminent par d'immenses griffes, l'assimilant encore plus à l'animal sauvage. La crinière du cou de la bête rappelle celle que l'on retrouve sur la fameuse *Louve du Capitole* (fig. 20). Le monstre est à moitié hors du puits, qui est peu élevé sur cette urne. Le lycanthrope saisit l'avant-bras d'un guerrier barbu, qui est peut-être le même personnage que l'homme faisant une libation sur les autres urnes de la série. Bien que l'homme barbu n'effectue pas cet acte rituel sur cette scène, il possède tout de même les attributs spécifiques au prêtre des autres urnes, soit la barbe et le chapeau pointu. L'objet qu'il tient dans sa main droite a disparu, mais l'on peut supposer qu'il s'agissait d'un glaive, puisque le personnage porte un bouclier. La déesse Vanth observe la scène en accotant le manche de sa torche sur son épaule. À droite, deux autres figures apparaissent. L'une d'entre elles est sur le point de frapper la bête de son arme, il est aussi concevable d'interpréter, malgré la perte partielle de son bras gauche, que le personnage tient une chaîne ou une corde autour du cou du loup-garou. L'autre soldat git sur le sol, démontrant une réelle expression de

⁷ Cherici, A. 1994. p. 355. — Une urne considérée comme faisant parti de la série par le *LIMC* doit être exclue pour notre étude. En effet, l'urne inv. 368 du *Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria*, de Pérouse (fig. 7), montre une scène définitivement différente de celle illustrée sur les urnes de notre série. G. Camporeale explique son ajout dans la liste par le fait que le guerrier agenouillé porte une capuche de loup. Toutefois, il n'y a pas présence de puits, ni de prêtre effectuant une libation. De plus, il s'agit bien d'un être humain qui porte la capuche et non un lycanthrope, comme sur l'urne inv. 367 (fig. 4), où le monstre a clairement des pattes de loup, malgré son visage humain. — *LIMC*. 1981-2009. Livre VII. p. 23. Voir *Monstra anonyma (In Etruria)* dans le *LIMC*, p. 372, pour le commentaire de G. Camporeale.

peur. Il n'est toutefois pas certain qu'il s'agisse d'un guerrier, puisque l'homme ne porte pas d'armure ou d'armes. Finalement, un corps inerte git, face contre terre, à gauche du puits, signe que le monstre a fait au moins une victime.

II. Urne inv. 350, Volterra, Museo Guarnacci, Volterra, IIe-Ier s. av. J.-C. (fig. 2) :

Sur cette version de l'urne, Vanth n'apparaît pas. Le puits, d'où sort le monstre, est plus haut que sur l'urne précédente. Le lycanthrope, cette fois, est beaucoup plus animal qu'humain. La forme élancée de sa tête a souvent confondu les spécialistes, qui y voyaient quelques fois la tête d'un cheval⁸. A. Cherici confirme toutefois l'aspect du loup, grâce aux pattes du monstre qui sont évidemment celles d'un prédateur et non d'un équidé⁹. De ses membres supérieurs, la bête attaque un soldat agenouillé, qui soit s'apprêtait à frapper la bête de son arme, soit tenait la chaîne qui entoure le cou du monstre. Un personnage retient également la bête par une chaîne en s'appuyant de tout son poids, comme le laisse imaginer sa position. Trois guerriers bien armés sont observables sur la scène, mais le rôle de deux d'entre eux est secondaire. Un seul de ces soldats est sur le point de donner un coup de hache au monstre. Finalement, le personnage barbu effectue clairement une libation, directement au-dessus de la tête du loup et du puits, selon le point de vue de l'observateur. La probabilité que la scène soit composite sera discutée plus tard dans le travail. Cela ferait en sorte que la libation ne serait pas effectuée directement sur la tête du monstre, comme le proposent plusieurs experts, mais à un autre moment du mythe qui est impossible de déterminer sans l'existence de textes. Il tient dans sa main gauche un glaive, étant près à poignarder la bête.

III. Urne inv. 351, Volterra, Museo Guarnacci, Volterra, IIe-Ier s. av. J.-C. (fig. 3) :

L'urne est malheureusement dans un mauvais état, ce qui en limite l'interprétation, d'autant plus qu'il faut se fier ici seulement au dessin de H. Brunn et G. Körte¹⁰. Ces limites proviennent du fait que les têtes des personnages sont pratiquement toutes disparues. Il est

⁸ Defosse, P. 1972. p. 488. – Notons que P. Defosse n'affirme pas qu'il s'agisse ici d'un loup ou d'un cheval, il mentionne seulement que l'aspect curieux de la bête rappelle, selon-lui, plus le cheval que le loup.

⁹ Cherici, A. 1994. p. 355, note 26.

¹⁰ Brunn, H., Körte G. 1916. Table VIII.

toutefois possible de reconnaître le monstre, cette fois-ci très velu, avec des pattes terrifiantes. Il sort d'un puits et est enchaîné, retenu par un soldat qui doit se coucher sur le sol pour pouvoir mettre tout son poids et ne pas être emporté par la bête. Une victime est frappée par une patte du monstre. À sa gauche, malgré le manque de la tête de la déesse, Vanth est reconnaissable par ses ailes, sa torche ainsi que ses bottes de chasse. Un personnage, qui devait probablement être barbu comme sur les autres scènes, fait une libation. Il tient également son glaive dans sa main gauche. Finalement, un soldat est tenu à l'écart à droite de la scène.

**IV. Urne inv. 367, Pérouse, Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, Pérouse, II-
Ier s. av. J.-C. (fig. 4) :**

Il s'agit ici d'une variante intéressante, qui illustre le lycanthrope d'une autre manière. En effet, le loup-garou, qui est toujours dans le puits, possède un visage humain, mais ses membres sont ceux d'un loup, il possède des pattes griffues. De plus, sa tête est surmontée d'une capuche de loup, dont le museau même de l'animal est identifiable. Il tient une personne par la tête, mais regarde l'homme barbu qui effectue une libation. L'action de la libation est clairement identifiable par le fait que la patère est représentée complètement inclinée. L'homme porte également un chapeau pointu. Vanth est présente, elle regarde directement la patère d'où coule le liquide. Elle est couronnée, ailée et porte sa ceinture typique, mais elle n'a pas de torche. À droite, un homme portant un bonnet est agenouillé et semble être sur le point de frapper la bête, s'il n'a pas lui-même déjà été victime d'une attaque du loup-garou. Aux extrémités de la scène, deux personnages portant le pétase ont un bras dans les airs, celui de gauche serait en train de lancer une pierre au monstre¹¹. Par chance pour les chercheurs, cette urne est en excellent état.

¹¹ Cherici, A. 1994. p. 360.

V. Urne inv. 1906/117, Volterra, Museo del Camposanto, Pise, IIe-Ier s. av. J.-C. (fig. 5).

Contrairement à la précédente, cette urne-ci est dans un piètre état. Il faut encore se fier au dessin de H. Brunn et G. Körte¹². Il est possible d'en tirer quelques précieuses informations. Le monstre semble gigantesque, comparativement aux autres urnes, où le lycanthrope fait sensiblement la même taille que les êtres humains. Le puits est également plus gros sur cette urne que sur les autres. Le museau de l'animal est perdu, mais on en déduit par les oreilles courtes et pointues ainsi que par la patte griffée du monstre qu'il s'agit bien d'un loup. Il est impossible de déterminer si son torse est celui d'un homme ou d'une bête, puisqu'il est toujours caché dans le puits, ne laissant sortir que les épaules. Le corps semble toutefois être celui d'un loup, puisque les épaules sont en quelque sorte tombantes, comme celles d'un animal quadrupède. Un personnage ailé est visible, il s'agit probablement de Vanth, mais le manque d'attributs reconnaissables, vu l'état de l'urne, ne permet point d'affirmer avec certitude cette proposition. Encore une fois, des soldats sont en position de combat, l'un d'entre eux se retrouve sur le sol et sans défense, insinuant ainsi sa perte prochaine par la rage du monstre. L'urne est brisée; il manque un quart de la scène à la droite de celle-ci¹³. C'est peut-être pour ce motif que l'on ne retrouve pas le personnage effectuant la libation.

VI. Urne inv. 5781, Volterra, Museo Archeologico, Florence, IIe-Ier s. av. J.-C. (fig. 6).

Pour la dernière urne utilisée dans cette étude, nous avons la chance de l'avoir en excellent état. La scène ressemble quelque peu à celle de l'urne 351 (fig. 3), mais l'action de celle-ci se déroule sur la gauche. Le monstre est clairement un loup, il a le pelage velu, une tête avec des oreilles pointues et courtes, un long museau, ainsi que des dents menaçantes qui sont clairement représentées. Il est aussi à moitié dans le puits, celui-ci étant assez haut. La bête agrippe un personnage agenouillé, Vanth observe la scène derrière en tenant son

¹² H. Brunn, G. Körte. 1916. Table VIII.

¹³ Chericci, A. 1994. p. 358.

flambeau. Le loup est retenu par une chaîne, le personnage qui la tient est assis, probablement pour garder son équilibre face à la robustesse du monstre. Un homme barbu effectue une libation, tout en tenant son glaive dans l'autre main. À droite de la scène, deux soldats et un homme sont alignés, ils observent la scène et sont secondaires à l'action.

VII. Plaque en terre cuite, inv. 5801, provenance inconnue, Palazzo dei Consoli, Gubbio, ? :

Cette plaque possède une scène sensiblement identique à l'urne 367 de Pérouse (fig. 4). Toutefois, les chercheurs ont présenté un doute en lien avec son authenticité; il pourrait s'agir d'une copie¹⁴. Pour cette raison, il faut exclure cette pièce de notre recherche, bien qu'une future étude de la plaque puisse prouver son authenticité. Jusqu'à présent, aucun document ne permet de s'en assurer.

VIII. Urne inv. ?, Corciano, Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, Pérouse, ? :

Citée par A. Cherici, cette urne ressemblerait à celle 107 ou 341 (fig. 1) du musée de Pérouse¹⁵. Elle fut probablement perdue¹⁶, c'est pour cette raison qu'elle sera abandonnée pour cette étude.

Il n'y a aucune inscription sur les urnes qui permettrait d'en identifier les personnages, comme c'est le cas avec les nombreux miroirs en bronze de la période hellénistique, où les noms des protagonistes sont pratiquement toujours inscrits. Il y a plusieurs interprétations par rapport au mythe que les urnes pourraient représenter. Comme il sera mentionné dans la partie historiographique, l'une d'entre elles guidera notre recherche.

¹⁴ Defosse, P. 1972. 489. — Sclafani, M. 2010. p. 106; Table XXXVI.

¹⁵ Cherici, A. 1994. p. 361.

¹⁶ Idem. — Defosse, P. 1972. p. 489.

Cette théorie inclue Pline, qui mentionne brièvement dans sa célèbre *Naturalis Historia*, une tradition étrusque qu'il qualifie de *vetus fama Etruriae*. Le mythe met en scène le monstre Volta¹⁷, un dieu lançant la foudre, Porsenna, ainsi que la ville de Volsinii. Il écrit ceci :

*Il ressort de la tradition annalistique que grâce à certains rites et certaines prières on commande ou on obtient la foudre. D'après une vieille tradition étrusque, elle fut ainsi obtenue lorsqu'un monstre appelé Volta menaçait la ville de Volsinies, après avoir ravagé la campagne : elle avait répondu aux invocations de son roi Porsenna*¹⁸.

Ce court extrait expose les croyances étrusques, il serait fort possible que ces rites et prières pour invoquer la foudre se retrouvaient dans les fameux *Libri fulgurales*, mais ce qui est également intéressant pour cette étude, c'est la possibilité de lire un mythe authentiquement étrusque, transmis par l'intermédiaire d'un auteur romain. En étudiant minutieusement cet extrait dont chaque mot est potentiellement révélateur (c'est souvent ainsi que l'on doit travailler avec les rares sources sur les traditions étrusques), il faut tenter de prouver que plusieurs éléments iconographiques du mythe représenté sur la série d'urnes étrusques décrite plus haut concordent avec le court extrait de la légende de Volta, rapporté par Pline l'Ancien. L'hypothèse fut déjà avancée par plusieurs spécialistes, mais cette thèse est toujours matière à débat dans la communauté scientifique, puisqu'il y a également un grand nombre de chercheurs qui demeurent sceptiques et qui proposent leurs propres interprétations, comme il sera discuté dans l'historiographie. Il faudra apporter de nouveaux éléments de preuve provenant de textes étrusques, latins et grecs, ainsi que de documents iconographiques et archéologiques.

Le travail qui suit permettra de revenir sur ce qui a déjà été écrit par les étruscologues et les chercheurs à propos de cette série d'urnes. Par la suite, il sera essentiel d'étudier l'objet sur lequel apparaissent ces scènes. Les principales informations sur les urnes étrusques de la

¹⁷ Les étruscologues appellent le monstre soit Volta ou bien Olta, ce dernier nom apparaissant dans le *LIMC*. Comme il sera vu plus tard, Veltha ou VELΘA serait la forme étrusque du nom. —Pour le nom Veltha : Pittau, M. 2018 (B). p. 482.

¹⁸ Pline l'Ancien. *Histoire Naturelle*. Livre II, 53. « *Exstat Annalium memoria sacris quibusdam et precationibus uel cogi fulmina uel impetrari. Vetus fama Etruriae est, impetratum Volsinios urbem depopulatis agris subeunte monstro, quod uocauere Voltam, euocatum a Porsina suo rege.* »

période hellénistique, c'est-à-dire le choix des thèmes représentés, la production de ces pièces, ainsi que les croyances étrusques par rapport à l'au-delà devront être exposées. Puisque le sujet est relié au domaine funéraire, il faudra également prêter attention aux divers dieux et démons¹⁹ chtoniens, comme Vanth.

Le cœur du travail portera sur l'importance du loup et du lycanthrope au niveau anthropologique, mais également chez les Grecs, par exemple, avec le mythe de Lycaon. Les Romains seront bien évidemment à l'étude, comme avec le loup-garou du *Satiricon* de Pétrone, ou les nombreux extraits faisant référence au loup qui entre dans la ville de Rome, ou qui s'apprête à attaquer un troupeau d'animaux domestiques. En parallèle avec les Romains, qui ont transmis ces informations, les autres populations autochtones italiennes présentent aussi quelques histoires associées aux loups. Tout ceci mènera à l'analyse de l'aspect du loup et du lycanthrope chez les Étrusques, afin de comprendre son rôle dans la croyance populaire de cette civilisation.

Pour compléter ce travail, il faudra regarder du côté des éléments secondaires composant le mythe, comme les croyances étrusques en lien avec la foudre. Un livre sacré en entier, composé des *Libri fulgurales*, était dédié à cette force de la nature. Ce n'est pas un hasard si Pline implique les Étrusques dans son deuxième livre portant sur le monde et la terre²⁰, ainsi que les phénomènes atmosphériques. De plus, il faudra creuser l'utilité de la libation, action qui se retrouve sur la série d'urne, puisque celle-ci pourrait bien être une procédure pour réaliser une invocation. Un autre segment portera sur la symbolique du puits ou de la fosse. Celui-ci, qui apparaît sur chacune des urnes, peut illustrer une fonction bien précise dans le monde étrusque. Il faut ajouter la présence de la figure de l'homme barbu sur les urnes, afin de voir s'il peut représenter Porsenna, ou du moins un roi ou un héros.

¹⁹ Notons qu'il ne faut pas confondre la notion de démon du christianisme avec celle de la religion étrusque. Chez ces derniers, ils n'ont pas toujours une connotation négative, comme par exemple Vanth, qui guide à l'aide de sa torche le défunt, le rassurant ainsi alors qu'il entreprend le voyage vers l'au-delà. – Spinola, G. 1987. p. 63. — Sur d'autres urnes, elle brandit une épée, afin de défendre l'âme du défunt contre les monstres qui peuplent la route du voyage vers l'au-delà. – Jannot, J.-R. 1998. p. 80.

²⁰ Pline l'Ancien. *Histoire Naturelle*. Livre II.

I. Historiographie et urnes étrusques de la période hellénistique (IIe-Ier s. av. J-C).

1. Historiographie

Dans cette section, il faut effectuer un retour sur ce qui a été écrit jusqu'à présent par les experts dans le domaine des études de la civilisation étrusque. Le but n'est pas d'identifier quelle théorie semble plus probable à nos yeux, mais bien d'apporter toutes les informations qui permettent de donner un point de départ à cette recherche. Certains chercheurs, comme mentionné plus haut, sont en accord avec la possible représentation du mythe de Volta sur la série d'urnes, alors que d'autres proposent des hypothèses tout autant intéressantes. Dans le monde étrusque, les chercheurs sont souvent exposés à ce problème pour certains sujets : les théories ne peuvent être confirmées à cause du manque de sources littéraires. Les interprétations seront étudiées par ordre d'année de parution des travaux.

Commençons par P. Ducati, qui examina les urnes de la série dans un article de 1910 paru dans les *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*. Selon lui, il s'agit d'une version étrusque de la représentation de la *Nekyia* d'Ulysse, mais pas illustrée de la même manière que le fait la tradition figurative²¹. En effet, l'auteur note que les Étrusques avaient tendance à confondre le héros d'Ithaque à un héros de Cortone, nommé Nanos ou Nanas; la représentation d'un démon avec l'aspect d'un loup serait une manière tyrrhénienne de représenter le monde infernal²². P. Ducati apporte une autre théorie d'assimilation étrusque d'un modèle grec. La présence de Vanth, que l'auteur identifie comme une Furie ou bien une Lasa sur la majorité des urnes de la série, serait un remplacement de la déesse Athéna, qui accompagne souvent les héros grecs : Ulysse dans l'*Odyssee*, ou bien Héraclès sur certaines représentations iconographiques²³.

Continuons maintenant avec les chercheurs qui ont laissé un dessin de la plupart des urnes de notre série, soit H. Brunn et G. Körte. En 1916, ils rédigeaient une description des

²¹ Ducati, P. 1910. p. 178.

²² Idem. p. 179.

²³ Idem. p. 180.

urnes de notre série dans l'un des premiers grands ouvrages sur les urnes hellénistiques : *I rilievi delle urne etrusche*. Selon ces derniers, il s'agit bien du monstre Volta, qu'ils préférèrent nommer Olta. Selon les chercheurs, il ne fait aucun doute qu'il s'agisse ici d'un mythe ou d'une croyance purement étrusque, qu'ils interprètent comme la même légende de l'extrait de Pline l'Ancien portant sur Olta et Porsenna²⁴. Seul problème, la traduction qu'ils ont fait de l'extrait de Pline s'est avérée être fautive. En effet, les auteurs prétendent que Porsenna invoque Olta, alors qu'en réalité, le roi commande la foudre pour vaincre le monstre²⁵. Un autre point important de leur étude, c'est la réfutation de la théorie précédente, qui faisait d'Ulysse le protagoniste barbu des urnes. Les auteurs rappellent que sur d'autres urnes portant sur le *Sacrifice d'Iphigénie*, le roi Agamemnon est représenté de manière presque identique au personnage de notre série d'urnes, ce qui prouve que cette iconographie s'applique possiblement au héros en général et non à un personnage précis²⁶. De plus, selon eux, comme aucune source ne permet d'attester l'assimilation d'épopées locales de héros étrusques au héros d'Ithaque, la série d'urnes serait ici un cas de sujet national étrusque, indépendante de toutes influences mythologiques grecques²⁷.

En 1972, P. Defosse présenta la théorie du génie ravisseur, qu'il assimile à la divinité infernale étrusque, Calu. L'auteur expose les preuves permettant d'établir que ce dieu chthonien a bien un aspect canin, en se basant sur la découverte d'une fantastique statuette de bronze, provenant de Cortone, qui représente un chien ou un loup et qui affiche l'inscription suivante : *Calu-s-tla*²⁸. P. Defosse veut se défaire des théories précédentes, en affirmant, en premier lieu, qu'il n'y a aucune référence dans la tradition littéraire qu'Ulysse doive vaincre un monstre pour communiquer avec le défunt Tirésias²⁹. Quant au mythe de Volta, il mentionne ne pas voir l'illustration³⁰ sur la série d'urnes, sans toutefois apporter une justification claire de ce rejet. En conclusion de son article, P. Defosse émet une hypothèse fortement intéressante. Calu, le chien-loup ravisseur des urnes, serait en fait une ancienne divinité infernale étrusque

²⁴ H. Brunn, G. Körte. 1916. p. 21.

²⁵ Pour la traduction erronée : Idem. — Pour la correction de la traduction : Chericci, A. 1994. p. 354. — Heurgon, J. 1991. p. 1258 — Pline l'Ancien. *Histoire Naturelle*. Livre II.

²⁶ H. Brunn, G. Körte. 1916. p. 24.

²⁷ Idem.

²⁸ Defosse, P. 1972. p. 498-499.

²⁹ Idem. p. 492.

³⁰ Idem.

qui fut anthropomorphisée sous l'aspect de l'Hadès grec, qui conserva cependant un atout de Calu : sa capuche à tête de loup³¹.

Il n'est pas possible d'ignorer l'un des pères de l'étruscologie, M. Pallottino, qui dans son œuvre *Saggi di antichità*, encore de grande renommée aujourd'hui, ne lie pas directement le mythe de Volta et nos urnes. Il écrit cependant que le Volta rapporté par Pline l'Ancien est bien le Veltha étrusque. Selon lui, Veltha, Voltumna ou Vertumnus aurait été un génie des champs à l'origine, avant de voir son culte se développer au point de devenir une divinité nationale étrusque et même d'avoir son sanctuaire³², le *Fanum Voltumnae*³³. De plus, la divinité aurait conservé son aspect primitif, c'est-à-dire celui d'un démon effrayant, qui pourrait concorder avec le récit de l'auteur romain³⁴. C'est le premier auteur qui mentionne le possible lien entre Veltha et Vertumnus.

Ensuite, Jacques Heurgon se pencha sur la question en 1991 dans la revue *Archeologia Classica*. L'auteur est convaincu que la série d'urnes représente le mythe rapporté par Pline l'Ancien. Il utilise même l'appellation étrusque du monstre, soit *Veltha*³⁵. J. Heurgon ajoute une autre pièce archéologique, outre les urnes, à sa recherche. Il s'agit du plat dit « pontique » du *peintre de Tityos* (fig. 8), retrouvé à Vulci et datant de la fin du VI^e s. av. J-C³⁶. Autour d'une scène représentant Héraclès, Déjanire et le centaure Nessos, un lycanthrope, clairement identifiable, est agenouillé. J. Heurgon croit qu'il s'agit bien ici de la plus ancienne représentation de Veltha³⁷. L'auteur décrit les urnes et s'appuie principalement sur le fait que le loup chez les Étrusques possède une signification de mort, ainsi que du fait que le *puteal*,

³¹ Defosse, P. 1972. p. 499. — En 2004, c'était au tour de J. Trinquier de faire allusion au mythe. L'auteur montre en note de bas de page son appui à la proposition de P. Defosse. Il s'agit de reconnaître en le monstre des urnes la divinité Calu, qui serait probablement la forme ancienne du Aita étrusque, influencé par l'Hadès grec. L'auteur, bien qu'il cite Pline l'Ancien pour des extraits portant sur les loups, n'intègre pas l'extrait de Porsenna et de Volta. — Trinquier, J. 2004. p. 110.

³² Pallottino, M. 1979. p. 689-690, 703-704.

³³ *Le Fanum Voltumnae*, ce sanctuaire où selon Tite-Live, les Étrusques des différents peuples se réunissaient, n'a pas encore été officiellement identifié. L'opinion la plus soutenue est que le sanctuaire se trouvait dans l'actuel Campo della Fiera, à Orvieto, ancienne Volsinii. Malgré de récentes fouilles, la certitude n'est pas encore établie; celle-ci pourrait se faire suite à la découverte de statuettes de la divinité en question ou de sources épigraphiques mentionnant son nom. — Camporeale, G. 2015. p. 344.

³⁴ Pallottino, M. 1979. p. 689-690.

³⁵ Heurgon, J. 1991. p. 1253.

³⁶ Bettini, C., Cataldi Dini, M. & Rizzo, M. A. 1989. p. 184.

³⁷ Heurgon, J. 1991. p. 1253.

petite balustrade circulaire, encadrait rituellement un lieu qui avait été frappé par la foudre³⁸. Cette étude n'ouvre pas la porte à aucune autre explication : il est clair, selon J. Heurgon, que nous devons voir dans la figure du lycanthrope de ces urnes, la divinité ou le monstre Veltha³⁹. Il croit également que Pline l'Ancien, en faisant référence à une « *Vetus fama Etruriae* » aurait pu avoir accès à l'ouvrage de l'empereur Claude, les *Tyrrhenica*, qui sont évidemment perdues aujourd'hui⁴⁰. L'auteur se fie probablement au fait que Pline fut contemporain de cet empereur, de sorte qu'il aurait pu aisément consulter son œuvre sur les Étrusques.

En 1994, A. Cherici publiait un article qui s'est avéré être fondateur pour cette recherche. Dans les *Mélanges de l'École française de Rome-Antiquité*, l'auteur énumère en premier lieu les théories de la nécromancie d'Ulysse, mais aussi celles autour du mythe de Volta, en admettant que présentement, aucune hypothèse ne devrait prévaloir sur une autre⁴¹. Après la courte approche historiographique, A. Cherici entreprend de décrire les huit urnes qui forment la série. Il procède ensuite à l'élaboration d'une théorie pour expliquer l'iconographie des urnes. Selon lui, il s'agirait d'une scène concernant les Argonautes : sur l'urne 367, les personnages portent un pétase, chapeau qui est un attribut spécifique des Dioscures; de plus, le personnage barbu pourrait rappeler Jason⁴². A. Cherici n'abandonne toutefois pas l'étude du récit de Pline concernant la légende du monstre et du roi étrusque. Il propose que cette histoire pourrait avoir une origine lointaine, comme le note l'auteur romain (considérant que Pline a vécu au Ier s. apr. J.-C.). En effet, le riche territoire agricole du *Val di Chiana* fut de plus en plus exploité par les *gentes* des classes sociales fortunées des villes avoisinantes⁴³. Toutefois, les troubles entre classes sociales s'envenimèrent et il y eut des déséquilibres politiques, un

³⁸ Heurgon, J. 1991. p. 1253, 1255.

³⁹ En 1995, J. Elliot propose une nouvelle théorie, basée sur l'idée d'un rituel funéraire. L'auteur accepte la théorie que le monstre Olta est bien le lycanthrope de notre série d'urnes, il croit même que l'urne 367, montrant le monstre avec une capuche à tête de loup, serait inspiré par une reconstitution réelle du mythe par les Étrusques, à des fins rituelles, avec un acteur qui porterait un masque représentant cet animal. Autre aspect intéressant, J. Elliot rapproche la scène de notre série d'urnes à celle que l'on retrouve dans la *Tomba degli Auguri* (Tarquinia, *Necropoli dei Monterozzi* VIe s. av. J.-C.), connue sous le nom du *Phersu* (fig. 9). Il écrit que dans les deux cas, la bête attaque un personnage, alors qu'elle est enchaînée et contrôlée par un autre homme. Cela prouverait la présence d'une action de nature sacrificielle. Il s'agit ici d'une première mention de la possible existence d'un rituel où un acteur prendrait la place du monstre à des fins de reconstitution théâtrale et religieuse. – Elliot, J. 1995. p. 18-20.

⁴⁰ Heurgon, J. 1991. p. 1253.

⁴¹ Cherici, A. 1994. p. 353-355.

⁴² Idem. p. 366.

⁴³ Idem. p. 374-375.

exemple étant une révolte servile à Arezzo au IV^e s. av. J.-C.⁴⁴. Cette période de crise pourrait être à l'origine du mythe rapporté par Pline, puisqu'il s'agirait d'une référence directe de l'affrontement entre deux entités, symboliquement représentées par Olta et Porsenna⁴⁵. A. Cherici ne ferme la porte à aucune hypothèse, en proposant même de nouvelles théories. Cependant, l'auteur préfère ne pas lier les urnes de notre série au récit de Pline l'Ancien, croyant plus y voir une scène illustrant les Argonautes.

De son côté, J.-R. Jannot mentionne deux fois la série d'urnes ainsi que le mythe de Pline dans deux ouvrages différents. Une première fois dans *Devins, dieux et démons : Regards sur la religion de l'Étrurie antique*, publié en 1998, alors que son autre travail se présente comme un article du nom de *L'urne et la louve, un allaitement de l'au-delà en Étrurie?*, publié en 2001 dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Dans les deux cas, J.-R. Jannot conserve son scepticisme par rapport à l'association des urnes au mythe de Volta. L'auteur semble toutefois mélanger les deux traductions de l'extrait de Pline. Dans le début de son œuvre de 1998, alors qu'il explique les croyances autour de la foudre chez les Étrusques, il donne la bonne version de la traduction⁴⁶. Le problème naît lorsque l'auteur, qui émet ses théories par rapport à la série d'urnes, donne l'ancienne et fautive interprétation de l'extrait plinien, ajoutant qu'il comprend mal pourquoi l'on aurait voulu mettre la scène du roi qui invoque un monstre sur un monument funéraire⁴⁷. L'auteur ne discrédite donc pas efficacement la théorie de l'association des urnes à l'extrait de Pline. Ensuite, J.-R. Jannot explique qu'il n'est pas non plus question ici d'une représentation d'Ulysse consultant l'ombre des morts, la nécromancie n'étant pas encore reconnue comme pratique divinatoire chez les Étrusques⁴⁸. La théorie de l'auteur, c'est que la série d'urnes représente Calu, comme l'a mentionné P. Defosse, cette divinité représentée par des statuettes

⁴⁴ Datation supportée également par Mario Torelli, qui explique l'intervention d'Aulus Spurinna, préteur de Tarquinia, puis plus tard du dictateur romain Valerius Corvo. – Torelli, M. 2000. p. 124.

⁴⁵ Cherici, A. 1994. p. 376-377.

⁴⁶ Jannot, J.-R. 1998. p. 43. – J.-R. Jannot écrit : « Pline l'Ancien, qui a certainement puisé à des sources historiographiques étrusques, évoque le souvenir du roi *Porsenna* qui déchaîna la foudre contre un monstre du nom de *Volta*, lequel sévissait sur le territoire de Volsinies. » Il s'agit ici de la bonne traduction de l'extrait.

⁴⁷ Idem. p. 87 – « On voulu y reconnaître l'évocation du monstre *Volta* par le roi *Porsenna*; mais la scène ne permet en aucune manière de reconnaître cet événement auquel nous avons déjà fait allusion; de plus on comprendrait mal la place de cet épisode sur un monument funéraire. » Il faut constater que l'auteur utilise ici la version erronée de la traduction, puisque le roi n'évoque pas le monstre, c'est la foudre qu'il tente de faire abattre sur Volta.

⁴⁸ Idem.

de chiens qui serait possiblement, selon lui, une ancienne représentation d'Aita avant que ce dernier reçoive son nom grec *étrusquisé*⁴⁹. Dans son article de 2001, J.-R. Jannot rappelle le lien entre Calu et les chiens ou loups, mais il qualifie la bête des urnes comme étant un monstre ravisseur, comme l'identifiait P. Defosse⁵⁰. Il semble possible de conclure que J.-R. Jannot suit la théorie de P. Defosse, tout en apportant un argument solide en lien avec la réfutation de la théorie faisant d'Ulysse le protagoniste de la série d'urnes.

En 2000, c'était au tour de G. Colonna, autre grand nom dans le domaine de l'étruscologie, de renouveler son soutien à la théorie selon laquelle les urnes représentent bien le mythe de Volta rapporté par notre auteur romain. En premier lieu, l'auteur mentionne que l'expression *vetus fama Etruriae* fait allusion à une tradition orale, probablement présente dans les *Historiae Tuscae*, dont l'existence est confirmée par Varron⁵¹. De plus, l'auteur soutient que Porsenna, en plus d'avoir été roi de Chiusi, fut également roi de Volsinii, ou du moins tyran; le nom de ce dernier serait selon G. Colonna d'origine ombrienne, prouvant le lien entre le roi étrusque et le territoire de Volsinii⁵². Toujours selon l'étruscologue, il faut voir dans la représentation de la scène sur les urnes, le moment qui précède le foudroiement du monstre, comme le montre le personnage barbu toujours en train de faire le rite d'évocation de la foudre⁵³. De cette manière, la foudre n'a pas besoin d'être illustrée puisqu'elle n'est pas encore tombée. Cette étude de Colonna est particulièrement importante pour le travail qui suit, puisque ce dernier est le premier à établir un lien fiable entre le Porsenna, roi de Volsinii du récit de Pline, ainsi que le roi Porsenna de Chiusi, avec lequel les historiens sont plus familier dans les sources latines.

En 2009, un autre grand chercheur du domaine de l'étruscologie prenait part au débat. G. Camporeale, dans la section *Monstra anonyma (In Etruria)* du *LIMC*, apporta plusieurs

⁴⁹ Jannot, J.-R. 1998. p. 87.

⁵⁰ Jannot, J.-R. 2001. p. 289-290.

⁵¹ Colonna, G. 2000 (A). p. 278.

⁵² Idem. p. 280-282.

⁵³ Idem. p. 284. — M. Sclafani mentionne, en se basant sur les ouvrages de G. Colonna (1985 et 2000 (A)), que la scène est reconnue traditionnellement comme représentant le mythe de Volta rapporté par Pline l'Ancien, celle-ci se déroulant peu de temps avant que le monstre soit foudroyé. M. Sclafani ne discrédite toutefois pas les autres théories, probablement du fait qu'elle dit explicitement que la représentation sur les urnes est traditionnellement associée à la légende de l'extrait de l'auteur romain, sans toutefois que ce lien soit indubitable. — Sclafani, M. 2010. p. 105.

informations sur les urnes et proposa également quelques théories. En premier lieu, il n'exclut pas la possibilité que la scène figurant sur les monuments funéraires puisse illustrer une représentation théâtrale, qu'il qualifie de « sujet national »⁵⁴. L'auteur rapporte la tentative récente de G. Colonna d'associer l'extrait de Pline portant sur Porsenna et Volta à la série d'urnes; mais pour lui, il s'agit certes d'une théorie plausible, mais qui n'est toutefois pas concluante⁵⁵. G. Camporeale admet cependant voir dans l'épisode un caractère fortement étrusque⁵⁶. L'auteur voit une représentation qui semble plus être tirée d'un mythe local, à l'inverse d'une légende parvenue par l'influence hellénistique.

En 2011, M. Pittau donnait un ouvrage exceptionnel, soit *I grandi testi della lingua etrusca : Tradotti e commentati*. Il s'agit d'un document comportant tous les plus longs textes en étrusque (le plus long faisant 1200 mots, un peu plus de 500 en éliminant les répétitions⁵⁷), que le spécialiste en linguistique ancienne a traduits et commentés. Le linguiste découvre les différentes appellations de Veltha sur le *Liber Linteus* et ajoute dans son lexique commenté qu'il s'agit presque certainement du Volta de Pline, qu'il qualifie de « démon de la terre »⁵⁸. Cette déduction se retrouve également dans deux de ses autres œuvres sur la langue étrusque, soit le *Dizionario della lingua etrusca*⁵⁹, ainsi que le *Dizionario comparativo Latino-Etrusco*⁶⁰. La théorie du « démon de la terre » rappelle la proposition de M. Pallottino de faire de Veltha une divinité qui a gardé son caractère ancestral, celui d'un génie des champs effrayant. Comme M. Pittau s'intéresse principalement au texte, il ne mentionne pas notre série d'urnes.

Finalement, I. Krauskopf écrivit sur les mythes en Étrurie pour l'ouvrage collectif *A companion to the Etruscans*. L'auteure rapporte plutôt l'état présent des recherches et n'émet pas directement sa théorie sur la scène illustrée par les urnes. Elle explique que la théorie de

⁵⁴ Camporeale, G. 2009. p. 372.

⁵⁵ Idem. p. 372-373.

⁵⁶ Idem. p. 373.

⁵⁷ Pittau, M. 2011. p. 23. — Il faut comprendre, comme mentionné en introduction, que les sources littéraires étrusques sont plus que limitées. Si le plus long texte, le *Liber Linteus*, comprend un peu plus de 500 mots différents, il va de soi que la majorité des sources en langue étrusque proviennent souvent de trouvailles épigraphiques. Le problème auquel font faces les étruscologues est bien visible.

⁵⁸ Idem. p. 82.

⁵⁹ Pittau, M. 2018 (B). p. 482.

⁶⁰ Pittau, M. 2018 (A). p. 229.

Volta fut largement rejetée, jusqu'à ce que G. Colonna publie son article en 2000, lequel explique que le moment représenté sur l'urne est celui qui précède le foudroiement du monstre⁶¹. L'auteure affirme que Volta réapparaît dans le débat et dans les discussions des spécialistes, tout en ajoutant que le mythe des urnes est complètement indépendant d'antécédents grecs, ce qui prouve que cette légende pourrait avoir ses racines dans des rites et concepts étrusques locaux⁶². Cette affirmation permet de faire le lien avec ce qu'écrivait G. Camporeale dans le *LIMC*.

Ce que l'on peut retenir, c'est que trois théories ressortent plus fortement que les autres. En premier lieu, l'assimilation des récits concernant Ulysse à la scène de nos urnes demeure importante. Il faut toutefois conserver en tête les nombreux problèmes mentionnés par les détracteurs de cette idée : d'un côté l'absence de preuves littéraires prouvant qu'Ulysse ait défait un monstre avant de communiquer avec les morts⁶³, puis, le manque d'éléments démontrant la pratique de la nécromancie à des fins divinatoires chez les peuples d'Étrurie⁶⁴. La deuxième hypothèse qui est à retenir, c'est bien entendu celle qui est considérée comme théorie traditionnelle, c'est-à-dire le mythe de Volta et Porsenna rapporté par Pliny l'Ancien. Il s'agit ici de la première des deux théories qui feraient de l'épisode sur les urnes un héritier direct d'une ancienne croyance étrusque. Plusieurs chercheurs s'opposent toutefois à cette assimilation. Finalement, la troisième thèse qui revient le plus souvent dans les travaux des étruscologues, c'est la présence de la divinité chtonienne Calu, un génie ravisseur, qui aurait l'aspect du chien, du loup ou du lycanthrope. Certains spécialistes y voient même une ancienne divinité étrusque dotée d'un aspect canin et qui se serait anthropomorphisée suite aux nombreux contacts avec l'art grec, pour devenir Aita, l'Hadès des peuples d'Étrurie. Ceci expliquerait les représentations d'Aita avec une capuche de tête de loup que l'on retrouve dans certaines tombes et même sur un sarcophage.

⁶¹ Krauskopf, I. 2016. p. 402.

⁶² Idem.

⁶³ Defosse, P. 1972. p. 492.

⁶⁴ Jannot, J.-R. 1998. p. 87.

2. Les urnes étrusques de la période hellénistique (IIe-Ier s. av. J-C).

2.1 Pratiques funéraires étrusques et évolution des urnes

Avant de rentrer dans une analyse plus précise de l'iconographie de nos urnes, il est important pour cette recherche de comprendre l'objet sur lequel ces reliefs ont été estampés⁶⁵. La crémation comme pratique funéraire est attestée très tôt en Italie. Les Villanoviens, occupant le territoire de la future Étrurie, utilisaient déjà cette technique au début de l'âge du fer. Les urnes contenant les cendres et les restes osseux des Villanoviens étaient placées généralement dans une tombe dite à « *pozzo* », ayant la forme d'un puits ou d'une fosse⁶⁶. L'aspect de la fosse sera étudié plus tard.

À Chiusi, durant la période orientalisante (fin du VIIIe s. au début du VIe s. av. J.-C.)⁶⁷, apparaît un nouveau type d'urnes, les canopiques. Ces dernières affirmeront que la fonction du contenant des restes du défunt a un rôle d'une grande importance. En effet, ces urnes possédaient une forme humaine, le couvercle étant en même temps la tête de la personne. Tout comme le corps humain retient l'âme durant notre vie, celle-ci, représentée par les cendres du défunt, est conservée dans un nouveau corps pour l'éternité⁶⁸. De plus, selon O. J. Brendel, cette croyance serait encore plus ancienne. Celui-ci écrit que les ossuaires villanoviens comportant comme couvercle le casque du défunt soldat montraient l'attribut du guerrier et son rang dans la société; malgré le fait que ces ossuaires ne possédaient pas la forme humaine, l'idée que ceux-ci étaient les substituts du corps du défunt aurait été présente⁶⁹.

Durant la période archaïque (début du VIe s. à la première moitié du Ve s. av. J.-C.)⁷⁰, Chiusi demeura un lieu de production essentiel en Étrurie pour les monuments funéraires. L'aspect des urnes commencera à prendre la forme de boîtes rectangulaires, les sarcophages sont également présents, mais grâce à l'héritage villanovien, la crémation demeure la pratique

⁶⁵ Sclafani, M. 2010. p. 62. – Sans rentrer dans des détails nous éloignant du but de notre recherche, la technique « à l'estampes (*a stampo*) » est mentionnée par M. Sclafani tout au long de son travail, portant sur les urnes de Chiusi et de Pérouse.

⁶⁶ Briguet, M.-F. 1986. p. 97.

⁶⁷ Camporeale, G. 2015. p. 126.

⁶⁸ Brendel, O. J. 1995. p. 106.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Camporeale, G. 2015. p. 132.

la plus courante dans cette région d'Italie⁷¹. Toujours dans la région de Chiusi, cette période est caractérisée par l'absence marquée de scènes mythologiques sur les monuments funéraires; les Étrusques préfèrent ne pas y illustrer la mort directement, mais d'y faire référence en représentant des rites funéraires, comme des danses ou des spectacles athlétiques⁷². Comme il est possible de constater, la période archaïque joue un rôle important dans l'évolution de la forme des urnes : la « boîte », originaire de cette période et étant le modèle omniprésent durant la période hellénistique, sera celui adopté pour notre série d'urnes.

Ensuite, la période classique (480 à 330 av. J.-C.)⁷³ constitue un avancement au niveau des gisants, ces personnages que l'on retrouve sur le couvercle de l'urne, généralement représentés comme s'ils participaient à un banquet. Il y a deux innovations principales. En premier lieu, il y a les figures assises et en second lieu, les personnages inclinés participant à un banquet, en lien avec la vieille croyance étrusque des banquets funéraires⁷⁴. C'est notamment sur l'un de ces couvercles d'urnes qu'est représenté un homme incliné et en position de banquet; de plus, on aperçoit pour la première fois la déesse chthonienne Vanth, assise au pied du défunt et tenant un liber déroulé dans sa main gauche⁷⁵. Sur le liber déroulé, le destin du défunt aurait été écrit⁷⁶. L'influence de l'art grec classique du Ve s. av. J.-C. se retrouve dans l'expression calme et paisible des visages, en plus de leurs simplicités austères⁷⁷. Il s'agit d'un moment marquant, puisque l'apparition de ces démons de l'au-delà sur les urnes persistera et gagnera en popularité jusqu'à la période hellénistique, où ils se retrouveront sur presque toutes les urnes. Ils participeront activement à la scène ou bien ils se retrouveront sur les extrémités de celles-ci. Il faut en effet remarquer que Vanth apparaît au moins quatre fois sur les six urnes à l'étude⁷⁸. Encore plus au Nord de l'Étrurie, à Felsina⁷⁹,

⁷¹ Brendel, O. J. 1995. p. 207.

⁷² Idem. p. 211.

⁷³ Idem. p. 255. – O. J. Brendel mentionne que les liens culturels entre Étrusques et Grecs sont assez importants durant cette période pour en appliquer la même datation.

⁷⁴ Idem. p. 320-321.

⁷⁵ Idem. p. 321-322. – Il s'agit d'un couvercle d'urne cinéraire qui date d'environ 400 av. J.-C., selon O. J. Brendel, ou bien de la seconde moitié du Ve s., selon G. Camporeale. Elle provient de Chianciano et se trouve aujourd'hui au *Museo Archeologico* de Florence.

⁷⁶ Camporeale, G. 2015. Table CII. – G. Camporeale identifie également la figure féminine comme étant Vanth. J.-R. Jannot émet aussi la possibilité qu'il s'agisse bien de Vanth. — Jannot, J.-R. 1998. p. 75.

⁷⁷ Briguët, M.-F. 1986. p. 115.

⁷⁸ Possiblement cinq urnes sur six, mais l'urne 1906/117 de Pise est en trop mauvais état pour confirmer la présence de la divinité. Il semble toutefois y avoir un personnage ailé, qui en comparant avec le reste de la série,

apparaît un style de monument funéraire plutôt unique, des stèles dont la forme rappelle un fer à cheval. Les scènes qui se retrouvent sur ces stèles illustrent des monstres, des athlètes, des démons, des affrontements entre animaux, des épisodes de l'*Odyssée* ainsi que des voyages vers l'au-delà; celles-ci seraient inspirées des vases attiques à figures rouges de la seconde moitié du Ve s. av. J.-C., qui ont été découverts dans des nécropoles locales⁸⁰. L'une d'entre elle est d'un intérêt particulier pour notre étude. Elle daterait du début du IVe s. av. J.-C. et se retrouve aujourd'hui au *Museo Civico Archeologico* de Bologne⁸¹. Il y a sur ce monument funéraire deux principales illustrations. En premier lieu, un charriot est tiré par un cheval sur la scène supérieure. Ensuite, il est possible d'apercevoir une louve qui allaite un personnage, à la manière de la *Lupa Capitolina*, sur la scène inférieure. Cette fantastique stèle sera discutée amplement plus tard dans le travail, mais on notera déjà que le loup apparaît sur un monument funéraire avant la période hellénistique.

Finalement, il faut atteindre la période hellénistique (fin IVe s. / début IIIe s. au Ier s. av. J.-C.)⁸², qui est le moment où seront fabriquées les urnes de notre série. Malgré l'augmentation de la popularité des sarcophages durant l'époque archaïque et classique, le rite de la crémation regagne en popularité, surtout en Étrurie du Nord, dans le Latium et à Rome⁸³. Il semble y avoir des préférences régionales par rapport au choix de la pratique funéraire. En Étrurie méridionale, Tarquinia et Tuscania sont les principaux centres de production des sarcophages, tandis qu'en Étrurie septentrionale, les urnes cinéraires sont beaucoup plus populaires, les grands centres se retrouvant à Volterra, Chiusi et Pérouse⁸⁴. Les scènes à caractère mythologique deviennent omniprésentes sur les urnes de cette période. Ces urnes étaient produites en séries⁸⁵, de manière à ce que plusieurs d'entre elles, comme celles étudiées dans le cadre de cette recherche, possèdent un thème identique. Elles étaient destinées à la classe moyenne, bien que les familles plus riches, comme les *Volumni*, se permirent d'ajouter

ne peut être que Vanth. L'urne 350 de Volterra, en excellent état, ne montre étrangement pas la déesse chtonienne.

⁷⁹ Bologne – Camporeale. G. 2015. p. 139.

⁸⁰ Camporeale, G. 2015. p. 139.

⁸¹ Briguet, M.-F. 1986. p. 117.

⁸² Camporeale, G. 2015. p. 142.

⁸³ Brendel, O. J. 1995. p. 420.

⁸⁴ Camporeale, G. 2015. p. 143-144.

⁸⁵ Briguet, M.-F. 1986. p. 117.

des éléments décoratifs : deux immenses Vanth se retrouvent aux extrémités de l'une de leurs urnes, en plus de poser le gisant sur un lit plutôt que directement sur le couvercle, preuve de leur rang social élevé⁸⁶. De plus, le lien entre Chiusi, Pérouse et Volterra vient de la croissance exponentielle du nombre de personnes qui ont accès à une sépulture formelle, avec notamment une urne et une tombe, cette dernière étant soit de propriété familiale, soit partagée entre familles apparentées ou tout simplement collective⁸⁷. Il faut néanmoins considérer que les défunts de nos urnes faisaient possiblement partie de la classe moyenne, puisque les dimensions des urnes sont standardisées et que les gisants se retrouvent directement sur le couvercle. Le matériel utilisé change également de région en région, les ateliers utilisaient les matériaux qui étaient localement disponibles et développaient des techniques appropriées pour travailler ceux-ci⁸⁸. À Chiusi, la pierre et la terre cuite étaient les matériaux principaux pour la fabrication des urnes; du côté de Pérouse, le travertin était à l'honneur, tandis qu'à Volterra, l'albâtre dominait les ateliers⁸⁹. Il s'agit d'un indice de taille pour estimer la provenance des urnes, surtout lorsque celles-ci réapparaissent dans les musées après avoir été perdues pendant une longue période de temps. Il est possible de retrouver des urnes qui étaient produites à Chiusi, mais vendues à Pérouse, l'inverse étant tout autant envisageable⁹⁰. Un autre facteur à ne pas négliger, c'est la différence iconographique entre les scènes de ces cinéraires qui représentent le même mythe. Comme il est observable sur les urnes à l'étude, le mythe est représenté de manières diverses : quelques fois des éléments sont absents sur une urne alors qu'ils sont présents sur d'autres. C'est le cas de la représentation du monstre, du puits, de Vanth, du personnage barbu et de la composition de la scène. Cela s'explique par le fait que les artisans étrusques possédaient une grande liberté formelle⁹¹. Notons également que la composition de la scène change le plus lorsque l'on compare des urnes de deux centres de productions différents. Sur plusieurs urnes de la période hellénistique, les traces de la polychromie originale sont encore perceptibles⁹². Il peut s'agir d'un élément qu'il ne faut pas négliger puisque certains auteurs affirment l'importance des couleurs, comme J. Trinquier qui

⁸⁶ Camporeale, G. 2015. p. 146.

⁸⁷ Benelli, E. 1998. p. 251.

⁸⁸ Camporeale, G. 2015 p. 144.

⁸⁹ Briguet, M.-F. 1986. p. 117.

⁹⁰ Sclafani, M. 2010. p. 18.

⁹¹ Hugot, L. 2006. p. 366.

⁹² De Puma, R. D. 2013. p. 243.

explique que la couleur rousse du pelage du loup dans un extrait des *Mirabilia* de Phlégon de Tralles dote l'animal de caractères infernaux, en plus du fait que la bête dévore un général romain qui avait ainsi prédit sa fin⁹³. Malheureusement, les seuls indices de polychromie existants sur notre série d'urnes sont les lettres du nom du défunt du cinéraire 107 ou 341 de Pérouse, gravées en rouge. La période hellénistique étant la dernière phase de l'art étrusque, sa fin coïncide avec le déclin de l'hellénisme provenant de l'Est⁹⁴.

2.2 Les scènes des urnes de la période hellénistique

Maintenant que la fonction de l'urne et les méthodes associées à sa production ont été discutées, il est possible d'entreprendre l'étude des scènes qui y sont représentées durant la période hellénistique. Puisqu'il y eut une production massive de ces cinéraires et une forte présence de copies, la variété des mythes observable sur les urnes prouve que le client avait l'embaras du choix lorsqu'il posait les pieds dans la boutique. Alors pourquoi la famille de nos défunts, si celui-ci n'avait pas fait le choix lui-même en prévision de sa mort, décidèrent-ils d'acheter les urnes représentant le mythe de notre série? Pour le savoir, il faudrait bien comprendre ce qui est représenté sur la boîte cinéraire même. Une analyse de la scène occupera les prochains chapitres, mais à titre de comparaison, regardons quelles étaient certaines des plus populaires représentations des urnes étrusques de la période hellénistique.

A. Polynice et Étéocle

Il s'agit de la scène qui est traditionnellement connue comme provenant du mythe des *Sept contre Thèbes*, que l'on retrouve dans une tragédie d'Eschyle⁹⁵. L'étrusquisation de l'iconographie de ces urnes se fait par la présence de deux Vanth, qui sont placées aux extrémités de la composition. Ces urnes proviennent de Chiusi, elles montrent l'une des scènes les plus représentées par ce centre de production, le matériel utilisé étant la terre cuite. Ce thème du fratricide ne signifie pas nécessairement que le défunt a perdu la vie suite à un conflit avec un membre de sa famille. En premier lieu, cette tragédie d'Eschyle connaît une grande popularité en Étrurie à partir du IV^e s. av. J.-C., tout comme le récit de l'*Illiade*⁹⁶. G.

⁹³ Trinquier, J. 2004. p. 94.

⁹⁴ Hanfmann G. M. A. 1945. p. 56.

⁹⁵ Briguët, M.-F. 2002. p. 40.

⁹⁶ Sclafani, M. 2010. p. 62.

Colonna a même écrit que cette scène condamnait les discordes internes ainsi que la désunion politique⁹⁷. Il s'agit d'une théorie qui se tient très bien, considérant les troubles entre les nations d'Étrurie avant et pendant la conquête romaine du territoire. L'intérêt, pour notre étude, est que la représentation de la scène dite hellénistique est aujourd'hui contestée par un spécialiste. En effet, J. Penny Small y voit un mythe provenant du passé national étrusco-romain⁹⁸. Il s'agirait ici de la présence du duel entre Arruns, fils de Tarquin, et du consul romain Brutus, qui comme le rapporte Tite-Live, se sont entretués violemment à cheval⁹⁹. Le problème avec cette scène, outre le manque de chevaux sur l'iconographie et sachant très bien que les artisans étrusques sont aptes à les représenter, c'est le fait que les textes antiques portant sur l'histoire des Étrusques ne sont pas assez nombreux et explicites pour confirmer la théorie de J. Penny Small¹⁰⁰. Malgré les rivalités entre Rome et ses voisins étrusques à l'époque de la production des urnes, cette théorie manque considérablement de preuves.

L'exemple de l'urne inv. 8469 du *Museo Archeologico Regionale* de Palerme (fig. 24) apporte également à la recherche une représentation où une divinité chtonienne sort explicitement du sol pour intervenir dans l'action. Sur cette urne, la déesse Vanth est représentée à moitié sortie du sol, comme une taupe sortant de terre. Il est alors évident de faire un lien entre cette représentation de l'intervention d'une divinité chtonienne et celle du lycanthrope sortant du puit de la série d'urnes à l'étude ici. Il peut s'avérer tentant de relier la scène à la légende de Tagès, prophète de Tarquinia qui apparaît aussi en se tirant du sol, mais sans dériver trop loin du sujet, il semble clair que les Étrusques sont conscients de l'activité divine qui se déroule activement sous leurs pieds.

B. Le sacrifice d'Iphigénie

Un autre thème extrêmement populaire en Étrurie, c'est le *Sacrifice d'Iphigénie*, présent dans une tragédie d'Euripide¹⁰¹. Les urnes proviennent principalement de Pérouse, où l'on dénombre trente-trois représentations de cette scène sur les monuments funéraires de la

⁹⁷ Sclafani, M. 2010. p. 62. – M. Sclafani fait référence à l'article suivant de l'étruscologue : Colonna, G. 2000 (B). p. 334, note 46.

⁹⁸ Briguet, M.-F. 2002. p. 41. – M.-F. Briguet fait ici référence à l'article suivant : Penny Small, J. 1981.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Le mythe est aussi présent dans les *Métamorphoses* d'Ovide, mais cette version est postérieure à la fabrication des urnes de la période hellénistique. – Ovide. *Métamorphoses*. XII, 31.

période hellénistique¹⁰². Le thème de la mort prémature et injuste est populaire dans cette région d'Étrurie; toutefois, si la représentation de la *Mort de Troïlos* est autant illustrée dans l'art grec que dans celui étrusque, le *Sacrifice d'Iphigénie* est beaucoup plus présent dans l'iconographie tyrrhénienne que du côté hellène¹⁰³. Sur les urnes étrusques, la composition de du thème peut varier, en fonction de la liberté de l'artiste, mais certains éléments sont observables sur toutes les scènes. En premier lieu, l'autel sur lequel on prévoit faire le sacrifice occupe généralement le centre de l'espace. Une jeune femme est transportée au-dessus de l'autel, tandis qu'un personnage barbu effectue une libation près de ceux-ci. Iphigénie est la jeune figure féminine qui se fait transporter, alors qu'Agamemnon est l'homme barbu qui effectue une libation; contrairement à certaines versions grecques comme chez Euripide, la femme ne se dirige pas de son propre gré vers l'autel, mais elle est trainée de force¹⁰⁴. Plusieurs éléments de cette scène serviront à faire la comparaison avec les urnes de notre série lors des chapitres suivants. En premier lieu, l'autel rappelle le puits d'où sort le monstre de nos scènes, il est le centre de l'action, les personnages sont placés autour de lui. Le lien entre l'autel et le puits sera certainement matière à étude dans cette recherche. Par la suite, Agamemnon, roi de Mycènes et de la coalition grecque, effectue un rite identique à celui qu'accomplit la figure barbue sur nos urnes. Il s'agit toutefois d'une scène composite, j'y reviendrai en temps opportuns. Sur la plupart des représentations, Agamemnon a également la main gauche qui saisit son glaive, sans le dégainer complètement, tout comme le prêtre de notre série. Il faut noter la présence de la déesse chtonienne Vanth qui n'a pas tous ses attributs habituels, telles la torche et les ailes, mais qui présente tout de même certains aspects communs à son iconographie : les bottes longues ainsi que le chiton court et sa ceinture croisée au niveau de la poitrine¹⁰⁵. Cette dernière est évidemment aussi observable sur la majorité des urnes de notre série. Les nombreux monuments funéraires portant sur le *Sacrifice d'Iphigénie* sont des éléments de comparaison essentiels, qui serviront principalement pour illustrer l'aspect du rite sacrificiel chez les Étrusques qui se retrouve aussi sur nos boîtes cinéraires.

¹⁰² Giومان, M. Pilo, C. 2015. p. 101.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ Idem. p. 114.

¹⁰⁵ Idem. p. 101.

C. Autres thèmes sur les urnes ou sarcophages

Sans nécessairement être des thèmes qui se retrouvent sur un grand nombre de monuments funéraires comme les deux scènes précédentes, certaines urnes exposent des compositions intéressantes pour ce travail, puisque celles-ci semblent se rapprocher plus de la tradition ou du mythe étrusque. À Volterra, une urne de pierre montre une femme faisant ses adieux à son mari, qui est placé devant une structure circulaire avec un trio de cippes sur le dessus. Il s'agirait ici du monument funéraire du défunt, il faut noter qu'il semble se tenir tout juste à côté de la tombe¹⁰⁶. D'autres urnes présentent des cérémonies civiques, comme des sacrifices, par exemple. L'apparition d'un bélier sur l'une de celles-ci prouve que ces sujets sont bien influencés par les traditions locales, l'animal étant toujours représenté en Étrurie à l'occasion de sacrifices funéraires¹⁰⁷. Bien que le travail s'intéresse principalement aux urnes, certains sarcophages peuvent fournir des éléments d'études importants pour cette recherche. L'un d'eux se trouve à Orvieto. Le *Sarcophage de Torre San Severo* (fig. 10), présente de manière évidente le *Sacrifice des prisonniers troyens* sur l'une de ses parois. Ce qui semble le plus intéressant dans cette scène, outre la figure de possibles Vanth sur les côtés, est l'apparition du couple infernal¹⁰⁸, Phersipnei et Aita. Ce dernier porte une capuche faite avec la tête d'un loup. Cette association du dieu infernal par excellence au loup n'est pas unique en Étrurie. Par la suite, une série d'urnes en provenance de Chiusi illustre une scène où un homme armé d'un araire frappe un ennemi au visage. Il pourrait s'agir également d'un mythe étrusque, bien que certains spécialistes y voient une scène assimilable à une légende grecque¹⁰⁹. L'important pour notre recherche, c'est que le combattant qui se retrouve agenouillé, semble aussi porter une capuche à tête de loup (fig. 7)¹¹⁰. De plus, sur certaines scènes comme celle de l'urne 368 de Pérouse, un chien semble apparaître entre les jambes du héros tenant l'outil agricole. La capuche revient souvent dans l'iconographie funéraire

¹⁰⁶ Hugot, L. 2006. p. 371.

¹⁰⁷ Idem.

¹⁰⁸ Jannot, J.-R. 2001. p. 290.

¹⁰⁹ Briguet, M.-F. 2002. p. 66-67. – Il existe une interprétation qui est basée sur une peinture de la bataille de Marathon, rapportée par Pausanias, où un héros du nom d'Échétilos et possédant l'aspect d'un paysan tua ses ennemis à l'aide d'un soc de charrue. M.-F. Briguet discrédite toutefois cette théorie surtout par le fait que les opposants du héros sur les urnes étrusques n'ont rien de Perse. – Il est également rapporté que F.-H. Massa-Pairault y voit le mythe de Cordos, héros grec qui se sacrifie contre des ennemis en se servant d'un outil agricole.

¹¹⁰ Camporeale, G. 2009. p. 372.

étrusque, elle sera étudiée au prochain chapitre. Le choix du loup ne peut pas être hasardeux considérant le nombre de fois que ce dernier est représenté. Finalement, d'autres urnes montrent une scène assez grecque, celle où le défunt arrive devant la porte d'entrée des enfers, gardée par le chien à trois têtes, Cerbère. Les Étrusques vont tout de même s'approprier la scène en intégrant Vanth, qui, comme le veut son rôle de divinité psychopompe, guide l'âme du mort. Comme l'étude porte sur le loup, le rôle du chien, cousin domestique de l'animal sauvage, sera tout aussi important. Bien souvent, les spécialistes vont confondre les deux animaux et ne pourront donner avec certitude la véritable identité de la bête représentée, d'où apparaîtra l'expression de « *cane lupo* »¹¹¹.

2.3 Conclusion

Les pratiques funéraires évoluent en Étrurie au fil des siècles, mais la crémation, provenant de la culture villanovienne, demeure le plus présent, même durant la période hellénistique. Les sarcophages seront importants également à partir de l'époque archaïque, mais ils se concentreront surtout dans la région méridionale de l'Étrurie, comme dans les villes de Tarquinia, Caere et Tuscania. Certains spécialistes émettent même l'hypothèse que les sarcophages que l'on retrouve dans le Nord de l'Étrurie, comme à Chiusi, Pérouse ou Volterra, auraient appartenu à des migrants venus de ces villes du Sud du territoire étrusque et qui conservèrent leurs pratiques traditionnelles par rapport au rite funéraire. Les villes où furent découvertes nos urnes correspondent bien à celles qui étaient reconnues pour pratiquer la crémation des morts; il s'agit de Pérouse, Volterra, et peut-être Chiusi pour l'urne 367. Ces urnes étaient fabriquées en quantité et recopiées par les artisans des ateliers de ces grands centres de production. De plus, les artisans étrusques disposaient d'une certaine liberté artistique, pouvant ainsi modifier les représentations d'un même mythe. Ces informations permettent de mettre en contexte notre série d'urnes, par rapport à sa production et à l'influence de l'art provenant de Grèce dès la période orientalisante, grâce à l'important commerce qui se développe entre l'Étrurie et ses voisins hellènes.

¹¹¹ C'est le cas de la petite statuette de Calu de Cortone, mentionnée plus haut et dont P. Defosse reconnaîtra la difficulté par rapport à l'identification. Il cite l'expression « *cane lupo* », utilisée par G. Buonamici.

Au niveau des scènes illustrées sur les urnes, le choix du thème sert à illustrer un moment où la mort est bien sûr présente, souvent accompagnée par la divinité psychopompe Vanth. Il est aussi possible d'observer, selon certains spécialistes, de probables références à la situation politique qui est plutôt sombre pour l'Étrurie durant la période hellénistique. En effet, la puissance romaine profite des discordes intérieures entre les peuples étrusques et réussit sa conquête du territoire en entier. La série d'urnes cinéraires est datée du II^e ou I^{er} s. av. J.-C., ce qui correspond au moment où l'Étrurie est déjà en procédé de romanisation¹¹². Comme le mythe de nos urnes ne semble pas être, selon plusieurs spécialistes, d'origine grecque, mais bien de provenance locale, pourrait-on y voir une réponse étrusque face à la romanisation? Il faut apporter la théorie qu'il pourrait peut-être s'agir d'une création identitaire, rapportant plusieurs souvenirs déformés d'anciennes traditions locales, créant ainsi cette légende figurant sur les urnes; le but était de tenter de conserver la mémoire de ces anciens mythes étrusques. Cependant, tout cela ne peut se confirmer sans présence de textes. Le problème vient aussi du fait que les urnes ne proviennent pas du même endroit. La distance entre Volterra et Pérouse est considérable, du moins assez pour penser que le mythe doit avoir une origine plus ancienne, puisqu'une création tardive d'un mythe n'aurait possiblement été représentée que dans un seul centre de production. Il faut également prendre en compte que la majeure partie des urnes de la période hellénistique montrent plus souvent qu'autrement des mythes qui ont la Grèce pour origine, comme c'est le cas pour celles montrant le *Sacrifice d'Iphigénie* ou le *Combat entre Polynice et Étéocle*. Encore une fois, la forte influence grecque n'empêche pas aux Étrusques de représenter leurs mythes et traditions locales sur les monuments funéraires de cette ultime période artistique en Étrurie.

¹¹² Camporeale, G. 2015. p. 46. – L'auteur estime que c'est surtout autour du I^{er} s. av. J.-C. que l'on peut affirmer que la romanisation est solidement implantée en Étrurie.

II. Les loups et les lycanthropes

1. Le phénomène anthropologique

Le loup est certainement un animal terrifiant. Qu'il se tienne en meute ou qu'il soit solitaire, il éveille facilement les craintes des populations qui vivent près de lui. Dès le départ, l'animal est nocturne, il hurle et se fait entendre à des kilomètres de distance, mais ne se laisse jamais voir, sauf lorsqu'il est trop tard. Sa férocité est réputée, ses grognements effrayants, son pelage est généralement sombre. Il n'est pas surprenant que les Anciens aient associé ce puissant animal à des catastrophes imminentes, à la mort, au domaine maléfique et à la guerre. Le loup possède une symbolique le plus souvent guerrière, mais aussi chtonienne. Très anciennement, les guerriers de certaines cultures européennes portaient une peau de loup, afin de recevoir les pouvoirs de l'animal; en plus d'hurler comme le fait ce dernier la nuit, ils adoptaient littéralement l'identité de la bête¹¹³. Ce phénomène apporta notamment les patronymes de certains individus, qui grâce à leurs habiletés guerrières, reçurent le nom personnel de loup¹¹⁴. Ce phénomène d'utilisation de l'animal sauvage comme icône est présent autant dans le Sud de l'Europe que dans le Nord. Dès le départ, chez Homère, les héros visités par une furie déchaînée les rendaient invincibles; cette furie portait le nom de *Lyssa* (λύσσα), dérivant de *Lykos* (λύκος), cela signifiant que le guerrier devenait temporairement comme un loup¹¹⁵. Ce rapprochement étymologique entre la personnification de la furie et l'animal canin est également confirmé par R. Beekes, qui y voit une origine spécifiquement grecque plutôt qu'indo-européenne¹¹⁶. Il est possible d'apercevoir sur un cratère du *peintre de Lycaon* la déesse Lyssa avec un chien lui sortant de la tête. Cette représentation confirme le lien entre la divinité et un animal canin¹¹⁷.

¹¹³ West, M. L. 2007. p. 450.

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Beekes, R. 2009. p. 877-880.

¹¹⁷ *Cratère du peintre de Lycaon*, inv. 110, Attique, *Museum of fine arts*, Boston, 440 av. J.-C. La scène montre le mythe d'Actéon. Le personnage est en train de se métamorphoser alors que ses chiens commencent déjà l'attaque. À gauche, Zeus et Lyssa sont présents. À droite, c'est Artémis, tenant une torche et son arc, qui contemple la scène. Lyssa est représentée sans ailes. Il y a toutefois présence d'une tête de chien au sommet de sa tête, non pas comme une capuche, mais comme si l'animal sortait directement du crâne de la déesse. – Ivancik, A. 1993. p. 325.

Par ailleurs, les brigands et criminels qui se réfugiaient dans les forêts héritaient du titre de loup; il pourrait s'agir ici d'une connexion avec l'idée de lycanthropie qui peut affecter hommes et femmes, phénomènes où ceux-ci se transforment en loup, ce qui comprenait quelques fois le port d'une peau de l'animal¹¹⁸. Toujours en lien avec la criminalité, si un individu enfreignait les limites de la société en se retrouvant coupable d'une action ou d'un crime monstrueux, il était ainsi assimilé au loup et devait s'exiler loin de la cité¹¹⁹. À Rome, après un parricide, le coupable était chaussé de sabots et l'on emprisonnait sa tête dans une capuche en peau de loup, puis ce dernier était enfermé dans un sac appelé *culleus*; chez certains peuples germaniques, le coupable qui recevait la peine capitale devait quitter par les bois, la tête couverte par une peau de loup; dans les deux cas, ce dernier était retranché de la société et appartenait au monde sauvage des loups¹²⁰. Dans plusieurs cultures indo-européennes, le loup est l'animal parfait pour représenter le sauvage. L'Homme tente même de l'imiter quand vient le temps de faire la guerre. Il n'était également pas rare dans les civilisations de l'Antiquité de personnifier le loup par le port d'un masque afin de réaliser quelques rites religieux¹²¹.

La lycanthropie pouvait aussi découler de la pratique magique; une fois devenu loup, l'homme recevait les pouvoirs occultes, comme celui d'évoquer les âmes des morts¹²². Tout comme les fantômes et les sorcières, le loup-garou trouve sa place dans toutes les cultures indo-européennes, les populations apportèrent également cette superstition avec eux lors de leurs migrations, comme le prouve, par exemple, l'existence de la légende du loup-garou de Québec. Ce folklore est certainement hérité des croyances de l'Ancien Régime français, celles-ci ayant également reçu l'influence plus anciennes des religions païennes, comme la religion romaine. Par rapport à l'aspect chthonien du loup, les peuples ont tendance à choisir la plus dangereuse bête dans leur région respective pour l'assimiler au monde des morts. Par

¹¹⁸ West, M. L. 2007. p. 450.

¹¹⁹ Trinquier, J. 2004. p. 106.

¹²⁰ Idem.

¹²¹ Elliot, J. 1995. p. 30.

¹²² Zaffagno, E. 2009. p. 61.

exemple, l'animal ravisseur d'âme, comme l'explique P. Defosse, est un crocodile pour le Nil en Égypte, un loup pour les montagnes et les forêts d'Italie centrale et en Gaule¹²³.

Toutefois, le loup semble plutôt difficile à apercevoir de nos jours en Toscane et les grandes forêts vierges d'activités humaines sont certainement rares. Il ne faut pas remonter bien loin historiquement pour que le scénario soit tout à fait différent. La végétation de la Toscane durant la période étrusque n'était pas la même qu'aujourd'hui. Trois mille ans de présence humaine, en particulier de civilisations avancées, ne peuvent qu'avoir accéléré de façon exponentielle le processus de dégradation du paysage naturel constitué à la fin de la dernière ère glaciaire¹²⁴. Comme leur habitat naturel était plus étendu il y a quelques siècles, il est logique de croire que les loups étaient plus nombreux, également plus proches des hommes. Ceci se confirme par un chroniqueur du nom de Pompeo Pellini, qui raconta un épisode marquant de la ville de Pérouse¹²⁵, en Ombrie, par rapport au nombre et à la férocité des loups de la région à la période médiévale. Il écrivit ceci :

Fut ensuite du Magistrat suivant dont fut chef Giovanni d'Agnoello de la Porta S. Pietro, fait une commande, que quiconque tue, et apporte au Conservateur de la Monnaie plusieurs loups, desquels qu'en ces temps il y avait tant en grande quantité pour le fief, qui venaient parfois à la fin dans la ville, et étaient très féroces, que tuaient et courraient les hommes ; les bêtes remportaient cinquante livres de deniers¹²⁶ ...

Le rapport de Pompeo Pellini expose la réalité des habitants de Pérouse en 1375¹²⁷, qui doivent faire face à une infestation de loups sur leur territoire. Ils doivent répondre par des chasses qui rapporteront aux plus téméraires une respectable somme d'argent. En prenant en considération qu'une ville d'Italie centrale est assiégée par des loups à la fin du XIVe s., il est possible de comprendre que ces animaux sauvages devaient être tout autant sinon plus

¹²³ Defosse, P. 1972. p. 494.

¹²⁴ Negri. G. 1927. p. 370.

¹²⁵ Perugia, Umbria : La ville d'origine étrusque d'où provient notamment deux urnes de notre série.

¹²⁶ Pompeo Pellini. *Dell'istoria di Perugia*. Venise. 1664. p. 1335. « *Fù poi dal Magistrato seguente di cui fù Capo Giovanni d'Agnoello di Porta S. Pietro, fatto un'ordine, che chiunque amazzasse, e portasse a Conservatori della Moneta. alcun Lupo, de quali in que'tempi n'era tanta gran quantità per lo Contado, che ne venivano alle volte in fin dentro della Città, e erano tanto feroci, che amazzavano e sbraniavano gli huomini non che le bestie guadagnasse cinquanta libre di danari...* » P. Defosse utilise cette citation dans son article de 1972, p. 495.

¹²⁷ Defosse, P. 1972. p. 495.

nombreux à l'époque des Étrusques, puisque comme l'expliquait G. Negri, la dégradation de la nature s'est faite de manière progressive, le phénomène étant moins avancé durant l'Antiquité qu'au Moyen-Âge tardif.

Il faudra étudier l'aspect du loup et du lycanthrope de manière plus précise dans les pages qui suivent, afin de relater la forte crainte des habitants de la péninsule italienne face à un animal qui vivait dans les nombreuses forêts et montagnes du territoire. La chaîne des Apennins, qui descend du Nord au Sud du territoire, devait être un habitat idéal pour celui-ci. Cette crainte a également favorisé l'émergence de légendes portant sur le lycanthrope, que ce soit en Antiquité où durant la période médiévale et celle moderne¹²⁸.

Les loups et les lycanthropes font partie des légendes des populations de l'Antiquité se trouvant en Europe. Il faut désormais observer les différentes histoires associées à l'animal et au monstre mythique dans trois catégories de populations distinctes. En premier lieu, les Grecs qui ont colonisé l'Italie, ou bien ceux qui ont pratiqué le commerce avec les peuples autochtones du territoire et qui apportèrent le folklore associé au loup-garou avec eux. Il faut donc regarder les traditions associées aux loups et aux lycanthropes dans la culture hellène. Ensuite, connaissant les partages culturels entre les Étrusques, les Romains et les autres peuples autochtones italiens, il faudra poser notre regard sur l'Italie antique, mais surtout sur Rome. Enfin, l'aspect du loup et du lycanthrope en Étrurie sera étudié, en plus de faire quelques liens avec ce que l'on sait du monstre Volta, afin de voir si l'on peut l'associer au loup selon la symbolique étrusque.

2. Histoire du loup et du lycanthrope en Antiquité

2.1 Loups et lycanthropes chez les Grecs

Les loups-garous ne sont certainement pas étrangers aux traditions grecques, le nom même de *λυκάνθρωπος* provient d'un ancien mythe grec, celui du terrible roi Lycaon. En effet, la version la plus populaire est rapportée par Ovide dans ses *Métamorphoses*. Alors que Zeus visite la terre en ayant pris l'apparence d'un homme, il annonce au peuple d'Arcadie son

¹²⁸ Voir l'Annexe 1 pour des légendes associées au lycanthrope et au loup durant les périodes postérieures à l'Antiquité en Italie.

arrivée par des signes. La population comprit l'avertissement divin, mais le roi Lycaon ne fut pas aussi pieux. Il prit en dérision le peuple et décida d'établir une ruse afin de voir si le visiteur était vraiment un dieu. Une idée lui vint, il exécuta un otage et fit cuire ses membres, afin de les servir lors du banquet. Alors Zeus, enragé par cet affront, fit écrouler le palais du roi. C'est alors, après la fuite de Lycaon, que survient la métamorphose :

Lui-même terrifié s'enfuit, et, réfugié dans le silence de la campagne, il pousse de longs hurlements, fait de vains efforts pour retrouver la parole¹²⁹; c'est de tout son être qu'afflue à sa bouche la rage; son goût habituel du meurtre se tourne sur les bêtes et maintenant encore, sa jouissance est de verser le sang. Ses vêtements se muent en poils, en pattes ses bras; il devient loup, mais il garde encore des vestiges de sa forme première: même couleur grisâtre du poil, même furie sur ses traits, mêmes yeux luisants; il reste l'image vivante de la férocité¹³⁰.

Ce récit permet d'associer le loup-garou aux êtres humains qui sont mauvais envers les dieux, mais également auprès de leurs semblables. Le mythe a un rôle précis. Il illustre le mépris des Anciens envers le sacrifice humain. En effet, souvent, les mythes qui concernent des lycanthropes ont un aspect commun : la pratique du sacrifice humain qui se clôture par l'expulsion de la personne fautive de la société dans laquelle il vivait¹³¹. Il est possible d'observer un retour à une vieille croyance qui se partage dans les populations indo-européennes, puisque que le loup est symbole de criminalité, que l'on doit au plus vite exclure de la vie civile. Le loup est aussi considéré comme un monstre. Différentes versions de ce mythe existent, mais comportent toujours l'aspect du sacrifice humain. Pausanias donne une information qui n'apparaît pas chez Ovide. Lycaon aurait été le fondateur de la ville de Lycosoura sur le Lycée et il y aurait également institué le culte de Zeus Lycaios, sa transformation en loup aurait eu lieu suite au sacrifice d'un enfant dont le sang fut répandu sur

¹²⁹ Il sera observé dans les sources suivantes que de vieilles croyances en Grèce et en Italie mentionnent que le regard du loup peut rendre muet.

¹³⁰ Ovide. *Métamorphoses*. I, 231-264. « *Territus ipse fugit nactusque silentia ruris / exululat frustra que loqui conatur; ab ipso / colligit os rabiem, solitaeque cupidine caedis / utitur in pecudes et nunc quoque sanguine gaudet. / In uillos abeunt uestes, in crura lacerti; / fit lupus et ueteris seruat uestigia formae : / canities eadem est, eadem uiolenta uultus, / idem oculi lucent, eadem feritatis imago est. /* »

¹³¹ Visintin, M. 1992. p. 123.

l'autel¹³². Les Arcadiens possédaient une longue tradition par rapport à l'utilisation du loup comme symbole dans le domaine religieux; en effet, il est aussi noté dans la *République* de Platon que le sacrifice en l'honneur de Zeus Lycaios entraînait la métamorphose en loup chez ceux qui le pratiquaient¹³³. Cela confirme alors que le mythe du sacrifice humain pratiqué par les populations arcadiennes est antérieur au IV^e s. av. J-C.

Parmi les autres récits mentionnant la transformation en lycanthrope suite à un sacrifice, il y a toujours Pausanias qui va ainsi :

*À propos d'un boxeur Arcadien originaire de Parrhasiai, nommé Damarchos, tout ce que des hâbleurs ont raconté ne me paraissait pas crédible, à part évidemment sa victoire à Olympie : il aurait changé son apparence humaine pour celle d'un loup lors du sacrifice de Zeus Lykaios et, après neuf ans, il serait redevenu homme*¹³⁴.

Cet extrait prouve que le sacrifice du culte de Zeus Lycaios était toujours connu à l'époque de Pausanias; il faut ajouter également le fait que Damarchos est d'origine arcadienne, ce qui accentue le lien entre les traditions autour des loups-garous chez les Grecs et ce peuple du Péloponnèse. Il est aussi intéressant que le personnage soit un champion pugiliste, puisque la légende de sa transformation en loup aurait pu se créer pour expliquer la vigueur spectaculaire de cet Arcadien, comme la force est une caractéristique du loup.

Par ailleurs, Pline l'Ancien rapporte cette même histoire, malgré le fait que cette fois Damarchos est nommé Déménète. L'auteur latin en profite également pour se moquer de la crédulité des Grecs vis-à-vis les histoires de lycanthropes. L'auteur rédige :

C'est étonnant jusqu'où peut aller la crédulité grecque. Il n'est pas de mensonge, si imprudent soit-il, qui ne trouve son témoin. Ainsi Scopas, le biographe des Olympioniques, raconte que, dans le sacrifice de victimes humaines que les Arcadiens faisaient encore dans ce temps à Jupiter Lycéen, Déménète de Parrhasie, ayant goûté des entrailles d'un enfant

¹³² Belfiore, J.-C. 2010. p. 385. – L'extrait provient du livre VIII, 1-2 de Pausanias.

¹³³ Mainoldi, C. 1984. p. 11. – Platon. *République*. VIII, 565d-566a.

¹³⁴ Pausanias. *Description de la Grèce*. VI. Élide II, 8, 2. « Ἐς δὲ πύκτιν ἄνδρα, γένος μὲν Ἀρκάδα ἐκ Παρρασίων, Δάμαρχον δὲ ὄνομα, οὗ μοι πιστὰ ἦν, πέρα γε τῆς ἐν Ὀλυμπίᾳ νίκης, ὅποσα ἄλλα ἀνδρῶν ἀλαζόνων ἐστὶν εἰρημένα, ὡς ἐξ ἀνθρώπου μεταβάλοι τὸ εἶδος ἐς λύκον ἐπὶ τῇ θυσίᾳ τοῦ Λυκαίου Διός, καὶ ὡς ὕστερον τούτων ἔτει δεκάτῳ γένοιτο αὐθις ἄνθρωπος. ».

*immolé, se trouva transformé en loup ; que dix ans après, ayant recouvré sa forme humaine, il reprit son entraînement athlétique, et remporta à Olympie le prix du pugilat*¹³⁵.

Cette même histoire est citée malgré le changement de nom du protagoniste, où le pugiliste obtient la forme du loup suite à la consommation de chair humaine lors du culte sacrificiel de Zeus Lycaios. Ici, le retour à la forme humaine s'effectue après dix ans, alors que Pausanias en indiquait neuf.

Par la suite, Pline l'Ancien mentionne justement que le lycanthrope fait partie d'une autre croyance arcadienne; il n'écrit pas à propos du sacrifice dans ce passage, mais de la transformation, qui suit le même modèle que les autres extraits sur Lycaon et Damarchos/Déménète. Pline écrit :

*D'après Évanthe, écrivain grec non sans autorité, les Arcadiens disent dans leur légende qu'un membre de la famille d'un certain Anthus est tiré au sort parmi les siens et conduit aux bords d'un étang de la région; que là, après avoir suspendu ses vêtements à un chêne, il traverse l'étang à la nage et gagne les solitudes, s'y transforme en loup, et vit en troupe avec ses congénères pendant neuf ans. Si durant ce temps il s'est tenu à l'écart de l'homme, il retourne à son étang, et après l'avoir traversé, il reprend la forme humaine, mais il est vieilli de neuf ans. Fabius ajoute encore qu'il retrouve ses mêmes vêtements*¹³⁶.

Il y a des similitudes avec les autres sources grecques dans ce passage de l'auteur latin. De plus, Pline indique avoir puisé son information dans les écrits d'un certain Évanthe, auteur grec qu'il affirme être d'une grande renommée. L'origine du récit transmis par l'auteur est encore une fois l'Arcadie. De plus la transformation dure neuf ans, tout comme le partage Pausanias plus haut. Si le sacrifice de Zeus Lycaios n'est pas directement mentionné, Pline

¹³⁵ Pline l'Ancien. *Histoire Naturelle*. VIII, 22, 81. « *Mirum est quo procedat Graeca credulitas. Nullum tam impudens mendacium est ut teste careat. Ita Scopas, qui Olympionicas scripsit, narrat Demaenetum Parrhasium in sacrificio quod Arcades Ioui Lycaeo humana etiamtum hostia faciebant, immolati pueri exta degustasse et in lupum se conuertisse, eudem X anno restitutum athleticae se exercuisse in pugilatu uictoremque Olympia reuersum.* »

¹³⁶ Pline l'Ancien. *Histoire Naturelle*. VIII, 22, 82-83. « *Euanthes, inter auctores Graeciae non spretus, scribit Arcadas tradere ex gente Anthi cuiusdam sorte familiae lectum ad stagnum quoddam regionis euis duci, uestituque in quercu suspenso tranare atque abire in deserta, transfigurarique in lupum, et cum ceteris eiusdem generis congregari per annos VIII. Quo in tempore si homine se abstinerit, reuerti ad idem stagnum et, cum tranauerit, effigiem recipere, ad pristinum habitum addito nouem annorum senio; id quoque fabius eandem recipere uestem.* »

donne l'information que le membre de la famille Anthus, s'il veut redevenir humain, doit se tenir loin des hommes pendant ses années de loup, ce que l'on peut comprendre par le fait d'éviter d'en consommer. Il faut ajouter ici la curieuse tradition de la traversée de l'étang, dont le rôle pourrait être symbolique¹³⁷.

Une possible voie d'étude en lien avec l'apparition des cultes autour du lycanthrope en Italie se fait grâce à un autre commentaire de la part de Pausanias. Lycaon aurait eu vingt-deux enfants entre lesquels il aurait dû partager l'Arcadie; deux de ses enfants, Oenôtros et Peucétios seraient passés du Péloponnèse au Sud de l'Italie pour s'y établir¹³⁸. Cette légende permettait peut-être de faire le lien entre l'existence de traditions associées aux loups-garous en Italie, déjà avant que les colons grecs s'y établissent. Il n'est pas rare de voir dans les textes des histoires semblables, comme la présence d'Évandros sur le Palatin, longtemps avant la naissance de Romulus, pour créer des liens entre les populations autochtones italiennes et les Grecs. Le mythe de Lycaon, dans toutes ses formes, tourne autour du sacrifice humain et de l'exclusion de la société du personnage fautif. C'est ainsi que l'on peut également associer l'animal à la mort, sa simple figure de carnassier aurait suffi¹³⁹. Bien que le loup soit admiré par les Grecs vu sa force et sa combativité, il est rejeté de la société à cause de sa fourberie ainsi que sa sauvagerie gratuite¹⁴⁰. C'est grâce à ces attributs que le loup devient le compagnon d'Arès, dieu de la guerre¹⁴¹. Il est compréhensible que les Anciens qui pratiquaient des sacrifices humains aient été liés avec le loup, bête dont la férocité et la faim constituent l'image.

Une autre tradition grecque, cette fois homérique, concerne Dolon, un espion troyen qui est présent dans l'*Illiade*. Voici comment l'aède décrit ce dernier :

¹³⁷ Voir l'Annexe 2 pour les possibles interprétations de ce passage à travers les sources aquatiques.

¹³⁸ Belfiore, J.-C. 2010. p. 385. – L'extrait provient du livre VIII, 38-1 de Pausanias.

¹³⁹ Mainoldi, C. 1984. p. 30.

¹⁴⁰ Dumont, J. 2001. p. 50. – J. Dumont cite notamment un passage de l'*Illiade* (XVI, 156-164) où l'on retrouve la description des Myrmidons, qui sont comparés à des loups carnassiers.

¹⁴¹ Idem. p. 286.

*Dolon se mit son arc recourbé autour de l'épaule, il recouvrit son corps d'une peau de loup couleur grise, prit son bonnet de martre et sa javeline mordante. Il partit de l'armée en direction des navires, dont il ne reviendrait pas porter à Hector des paroles*¹⁴².

Il s'agit ici de l'un des plus anciens extraits où il est mentionné que le guerrier revêt une peau de loup. Dans le cas de Dolon, il y a possiblement référence à une sorte d'habit furtif, considérant que le Troyen a pour but d'espionner les Grecs. La couleur sombre de la peau de l'animal lui aurait permis de mieux se camoufler dans les ténèbres de la nuit, mais en vain, puisqu'Ulysse et Diomède le remarqueront¹⁴³. Toutefois, cette tradition de porter une peau de loup chez les soldats, afin de se donner la caractéristique féroce de l'animal, sera très présente en Italie comme on le verra plus tard. Une autre source mentionne Dolon se déguisant en loup. Il s'agit d'un passage du *Rhésos* d'Euripide :

*Je nouerai autour de mon dos la peau d'un loup et je poserai sur ma tête la gueule béante du fauve, adaptant à mes bras les pattes de devant, à mes jambes celles de derrière; en marchant à quatre pattes, j'imiterai la démarche du loup, que les ennemis ne pourront pas découvrir. Je m'approcherai ainsi des fossés et des murs de protection des navires. Mais quand j'avancerai dans un endroit désert, je marcherai sur mes deux pieds. Voilà la ruse que j'ai imaginée*¹⁴⁴.

Le loup est un animal qui représente la force mais aussi la ruse pour les Grecs, spécialement dans les textes du Ve s. av. J.-C.; en portant la peau de l'animal, Dolon devrait en hériter les caractéristiques avantageuses, cela le rendant véritable « homme-loup »¹⁴⁵. Le port de la peau du loup est présent dans la littérature grecque, ainsi que sur les représentations

¹⁴² Homère. *Iliade*. X, 333-337. « αὐτίκα δ' ἀμφ' ὤμοισιν ἐβάλλετο καμπύλα τόξα, / ἔσσατο δ' ἔκτοσθεν ῥινὸν πολιοῖο λύκοιο, / κρατὶ δ' ἐπὶ κτιδέην κυνέην, ἔλε δ' ὄξυν ἄκοντα, / βῆ δ' ἰέναι προτὶ νῆας ἀπὸ στρατοῦ· οὐδ' ἄρ' ἔμελλεν / ἔλθων ἐκ νηῶν ἄψ' Ἴκτορι μῦθον ἀποΐσειν. / » – Par ailleurs, la peau de loup est, selon la traduction du *Hodoi Elektronikai*, blanche et non grise.

¹⁴³ Un lécythe à figure rouge, datant de 460 av. J.-C., se trouvant au *Musée du Louvre* à Paris et ayant été probablement découvert en Italie montre Dolon, déguisé grâce à une peau de loup, se déplaçant sur ses quatre membres devant un arbre, possiblement présent pour représenter la forêt. Il est clair ici que le personnage imite le loup. (fig. 11). No. Inv. CA 1802, collection Campana.

¹⁴⁴ Euripide. *Rhésos*. 208-215. « λύκειον ἀμφὶ νῶτ' ἐνάψομαι δορὰν καὶ χάσμα θηρὸς ἀμφ' ἐμῶι θήσω κάραι, βάσιν τε χερσὶ προσθίαν καθαρμόσας καὶ κῶλα κῶλοισι τετράπουν μιμήσομαι λύκου κέλευθον πολεμίοις δυσεὔρετον, τάφροις πελάζων καὶ νεῶν προβλήμασιν. ὅταν δ' ἔρημον χῶρον ἐμβαίνω ποδί, δίβαμος εἶμι· τῆιδε σύγκειται δόλος. » – Il y a ici une description qui se lie parfaitement à la scène du lécythe à figure rouge vu plus haut.

¹⁴⁵ Mainoldi, C. 1984. p. 20.

iconographiques. Ce vêtement joue un rôle particulièrement important chez les guerriers. Cela concorde avec les Étrusques et autres populations autochtones italiennes comme on le verra sous peu. La peau de loup possède toutefois un autre usage, celui de représenter la mort. Cette particularité est davantage pertinente, puisqu'il sera démontré comment ce caractère chthonien de l'animal est omniprésent chez les autochtones italiens, mais plus particulièrement chez les Étrusques.

Si le chien forme avec le loup un couple antinomique, c'est pour différencier le domestique du sauvage¹⁴⁶. Or, bien des mythes chez les Grecs où le chien prend le rôle d'animal chthonien sont connus. L'un des plus importants monstres chthoniens à passer très tôt en Étrurie, puis à Rome fut le chien Cerbère¹⁴⁷. Par son attribut de gardien, Cerbère est un chien infernal qui est nommé déjà dans la *Théogonie* d'Hésiode, comme étant la progéniture de Typhon et d'Échidna :

*Elle devint grosse, enfanta des enfants impitoyables. Elle enfanta tout d'abord Orthos, qui fut le chien de Géryon. Puis Cerbère (ne pas dire son nom!), à qui l'on n'échappe pas, qui mange de la chair crue. Chien d'Hadès, il a une voix de métal, et cinquante têtes. Il est fort et sans pudeur*¹⁴⁸.

Il existe alors une description du VIIIe s. av. J.-C. qui mentionne déjà Cerbère comme un animal chthonien et mangeur d'hommes. Il faut comprendre que la seule différence entre le loup féroce et le gardien de l'au-delà, c'est le fait qu'il est domestiqué, par nul autre que le maître des enfers, Hadès. Comme cette étude porte sur le loup, il n'est pas nécessaire de citer tous les passages où le chien apparaît comme chthonien, mais il semble important de noter la différence entre les deux animaux, soit celle du milieu domestique pour le chien et sauvage pour le loup, qui n'empêche pas leurs appartenances communes au monde des morts¹⁴⁹. Cette appropriation du rôle chthonien sera particulièrement importante chez les Étrusques.

¹⁴⁶ Dumont, J. 2001. p. 110.

¹⁴⁷ Cette affirmation se confirme par la découverte d'une hydrie céramique placée au Musée du Louvre, Paris, No. Inv. E701, représentant Cerbère et Héraclès (fig. 12). Celle-ci date du VIe s. av. J.-C. et est attribuée au *Peintre des Aigles*. Elle provient de Cerveteri, l'ancienne Caere.

¹⁴⁸ Hésiode. *Théogonie*. 308-312. « ὑποκυσάμενη τέκετο κρατερόφρονα τέκνα· / Ὀρθον μὲν πρῶτον κύνα γείνατο Γηρυονῆι· / δεύτερον αὖτις ἔτικτεν ἀμήχανον οὐ τι φατειόν, / Κέρβερον ὠμηστήν, Αἰδέω κύνα χαλκεόφωνον, / πεντηκοντακέφαλον, ἀναιδέα τε κρατερόν τε. / ».

¹⁴⁹ Mainoldi, C. 1981. p. 18.

L'histoire rapportée par Pausanias d'un démon à Témésa, dans le Sud de l'Italie, apporte un aspect maléfique et chtonien du loup chez les Grecs. Cette légende est également rapportée par Strabon, sans que celui-ci ne mentionne que l'esprit du héros qui hante Témésa ait l'apparence de l'animal sauvage. Strabon écrit :

Près de Témésa s'élève, couvert d'oliviers sauvages, un sanctuaire dédié au héros Politès, l'un des compagnons d'Ulysse. Les barbares l'ayant tué par trahison, sa colère se déchaîna sur eux après sa mort et un oracle prescrivit aux habitants de ces lieux de lever un tribut à son profit. Aussi dit-on proverbialement à l'endroit des mauvais coucheurs qu'ils sont sous l'emprise du héros de Témésa. Mais quand la ville tomba plus tard aux mains des Locriens d'Épizéphyron, on raconte que le pugiliste Euthymos descendit en lice contre le héros lui-même, qu'il le vainquit en combat singulier et qu'il l'obligea à libérer du tribut les habitants de ce pays¹⁵⁰.

Afin de soutirer le plus d'informations possibles sur ce mythe dans les écrits anciens, regardons avant l'analyse ce qu'en écrit Pausanias. L'auteur rapporte l'origine du monstre, mais avec certaines variantes. En premier lieu, les autochtones n'ont pas tué le compagnon d'Ulysse par trahison; ils l'ont plutôt lapidé puisque ce dernier, ivre, avait violé une femme du village. De plus, le démon, après sa défaite contre Euthymos, disparu en plongeant dans la mer. Après avoir raconté la légende, ce dernier fait l'observation d'une copie d'une vieille peinture qu'il avait vue ailleurs :

Il y avait un jeune garçon, Sybaris, un fleuve, Calabros, et une source, Lyca. En outre, il y avait le temple d'un héros et la ville de Témésa. Entre eux, il y avait le démon qu'Euthymos chassa. Sa couleur était d'un noir effrayant et sa forme toute entière ce qu'il y a

¹⁵⁰ Strabon. *Géographie*. VI, 1, 5. « ἔστι δὲ πλησίον τῆς Τεμέσης ἡρώων ἀγριελαιῖς συνηρηφῆς Πολίτου τῶν Ὀδυσσεύος ἐταίρων, ὃν δολοφονηθέντα ὑπὸ τῶν βαρβάρων γενέσθαι βαρύμηνιν, ὥστε τοὺς περιοίκους δασμολογεῖν αὐτῷ κατὰ τι λόγιον καὶ παροιμίαν εἶναι πρὸς τοὺς ἀηδεῖς, τὸν ἥρωα τὸν ἐν Τεμέσῃ λεγόντων ἐπικεῖσθαι αὐτοῖς. Λοκρῶν δὲ τῶν Ἐπιζεφυρίων ἐλόντων τὴν πόλιν, Εὐθύμον μωθεύουσι τὸν πύκτην καταβάντα ἐπ' αὐτὸν κρατῆσαι τῆ μάχῃ, καὶ βιάσασθαι παραλῦσαι τοῦ δασμοῦ τοὺς ἐπιχωρίους. ».

*de plus terrifiant; il portait une peau de loup comme vêtement. Et les lettres sur la peinture donnaient son nom, Lycas*¹⁵¹.

Il est possible de tirer de ces extraits plusieurs éléments intéressants pour l'étude du loup. Bien que Strabon ne mentionne pas l'aspect fauve du monstre, le fait que Pausanias vit de ses propres yeux un tableau le représentant vêtu d'une peau de loup confirme que ce spectre possède une affinité avec les lycanthropes. De plus, il s'agit ici d'un monstre ravisseur, il tue les habitants de la ville de Témésa, avant que l'oracle prescrive la levée d'un tribut pour apaiser sa colère. Il pourrait également s'agir d'une version ancienne de la légende, puisque les Sybarites, les Crotoniates, ainsi que les Locriens avaient imposés leur hégémonie en Italie du Sud, laissant place à des modifications faites à des fins politiques¹⁵². L'apparence d'un lycanthrope pour représenter un spectre qui donne la mort est alors significative pour comprendre que chez les Grecs, l'animal peut aussi être chtonien. Il faut noter d'autant plus la couleur noire du monstre, comme l'écrit Pausanias, qui n'est pas hasardeuse pour la représentation d'un fantôme : celle-ci montre l'appartenance de ce dernier au monde des ombres.

Autre fait intéressant, c'est un pugiliste qui finira par vaincre l'entité. Comme précédemment vu, un lien existe entre cette discipline athlétique et les lycanthropes. Damarchos/Déménète avait remporté le championnat de pugilat, mais il avait auparavant vécu comme un loup, après avoir consommé de la chair humaine. De la même manière, le monstre de Témésa, qui possède les caractéristiques du lycanthrope, affrontera en combat singulier Euthymos, qui est également pugiliste. Pourrait-on comprendre que ce dernier, par sa victoire en duel contre le spectre, révèle sa force surhumaine, comparable au lycanthrope, confirmant que ceux qui pratiquent cette discipline possèdent la force du loup?

Par rapport à l'aspect du sacrifice, il y a matière à débat chez les spécialistes. Assez récemment, P. Bonnechere a mis en évidence un texte du IIe s. av. J.-C. rapportant que le mythe ne comportait pas de sacrifice humain; la jolie jeune femme qui était offerte au spectre,

¹⁵¹ Pausanias. *Description de la Grèce*. VI, 6, 11. « *Νεανίσκος Σύβαρις καὶ Κάλαβρός τε ποταμὸς καὶ Λύκα πηγὴ, πρὸς δὲ Ἡρῶν τε καὶ Τεμέσα ἦν ἡ πόλις, ἐν δὲ σφισι καὶ δαίμων ὄντινα ἐξέβαλεν ὁ Εὐθύμος, χροῖαν τε δεινῶς μέλας καὶ τὸ εἶδος ἅπαν ἐς τὰ μάλιστα φοβερὸς, λύκον δὲ ἀμπίσχετο δέρμα ἐσθῆτα. Ἐτίθετο δὲ καὶ ὄνομα Λύκβαντα ἐπὶ τῇ γραφῇ γράμματα. Ταῦτα μὲν δὴ ἐς τοσοῦτο εἰρήσθω. »*

¹⁵² Bonnechere, P. 1994, p. 114.

comme l'écrit Pausanias, ne sacrifiait probablement que sa virginité au monstre, lui offrant ses charmes durant une nuit¹⁵³.

Pour terminer avec la légende de Témésa, n'ignorons pas le fait que cette ville se situe en Italie du Sud. Bien que le lien entre le sacrifice et les lycanthropes en Grèce rappelle à un certain point l'aspect chthonien de cette bête, il n'est pas aussi fort en Grèce qu'en Italie, où le monstre est identifié même par les Grecs comme un démon sombre portant un vêtement en peau de loup. C'est un lien direct entre l'animal et le monde chthonien, puisqu'en plus de la couleur noire du spectre, la peau de loup semble être utilisée afin de montrer l'appartenance du monstre au monde des morts. Il faut se demander si cet aspect spécifiquement chthonien de la figure du loup, qui s'intègre au mythe de Témésa, ne serait pas une influence locale des populations italiennes en place avant l'arrivée des colons grecques en Italie du Sud et en Sicile.

Le loup a un certain aspect chthonien chez les Grecs, partageant ce rôle avec son opposé domestique canin; il est souvent présent dans les scènes où la mort sévit, comme les sacrifices humains, qui sont reliés aux lycanthropes. Cette créature est inévitablement liée à ces pratiques puisque le loup est associé à la mort violente; l'animal est un terrible prédateur qui tue cruellement ses proies grâce à la technique de l'égorgement, ce qui rappelle bien évidemment le sacrificateur qui procède de la même manière avec sa victime¹⁵⁴. Celui qui goûte la chair humaine ne peut pas être humain, c'est pour cette raison qu'il prend l'apparence du lycanthrope, il est condamné à être exclu du contexte civil¹⁵⁵, comme le prouve la période de neuf ou dix ans qui se déroule entre les transformations dans les récits autour des loups-garous arcadiens.

De plus, le loup est un animal de passage, il représente parfaitement le monde sauvage, mais parvient à s'intégrer sur le territoire des hommes pour se nourrir en ravissant leur bétail¹⁵⁶. Cette particularité de vivre entre « deux mondes », fait du loup un animal qui possède

¹⁵³ Bonnechere, P. 1994. p. 113.

¹⁵⁴ Visintin, M. 1992. p. 128.

¹⁵⁵ Idem. p. 129.

¹⁵⁶ Pisano, C. 2011. p. 90.

un rôle représentant les passages, se rapprochant d'Hermès, psychopompe qui s'occupe également d'un passage, celui du monde des vivants et du monde des morts¹⁵⁷. Cette particularité fait de la bête un symbole adéquat pour représenter le monde chthonien, ou du moins son passage.

Une autre preuve liant le loup au monde des morts chez les Grecs est apportée par C. Mainoldi. L'indice se retrouverait dans le nom même de l'un des personnages de la suite d'Hécate, *Mormolyké*, que l'auteure qualifie de « croque-mitaine », profitant des attributs de la figure du loup pour nourrir la frayeur que le monstre évoque¹⁵⁸. De plus, Hécate pouvait recevoir des épiclèses qui étaient *Lykaina* ou *Lykô*¹⁵⁹, se rapportant linguistiquement à cette bête sauvage.

Les histoires de loups, de lycanthropes et autres monstres intermédiaires aux divinités infernales auraient pu survivre, en Grèce, en servant notamment de contes pour enfants (il faut penser au « croque-mitaine » *Mormolyké*); en effet, ces histoires racontées possiblement depuis la nuit des temps auraient montré aux enfants qu'un jour, ils auraient la chance de devenir comme les héros de ces histoires, c'est-à-dire vainqueur de leurs peurs infantiles, permettant ainsi d'atteindre le même stade que les héros victorieux, soit ceux du mariage et de la vie publique glorieuse¹⁶⁰.

Par rapport à notre série d'urnes, malgré la présence du loup et du lycanthrope comme animal ou monstre chthonien dans la littérature grecque, il faut suivre ce que les experts ont écrit jusqu'à présent. Notre série d'urnes ne semble pas représenter un mythe d'origine grec puisque la scène ne rappelle aucune des histoires rencontrées précédemment. La légende de Témésas aurait pu être intéressante grâce à l'aspect chthonien du spectre lycanthrope, mais il est clairement mentionné dans les sources que le monstre est vaincu par un combat de lutte entre lui et Euthymos, alors que sur nos scènes, le personnage barbu effectue une libation afin de recevoir une aide divine contre le loup-garou. Par rapport à un épisode d'Ulysse, celui où il évoque Tirésias, il faut appuyer les dires de P. Defosse. Il n'y a pas de mention dans la

¹⁵⁷ Pisano, C. 2011. p. 90.

¹⁵⁸ Mainoldi, C. 1984. p. 29.

¹⁵⁹ Idem.

¹⁶⁰ Bonnechere, P. 1994. p. 118.

tradition littéraire que le héros d’Ithaque doit vaincre un monstre avant de pouvoir communiquer avec l’âme du devin¹⁶¹. De plus, l’iconographie de la scène des monuments funéraires à l’étude dans ce travail s’éloigne fortement de celles déjà présentes sur les vases. Un cratère lucanien du *peintre de Dolon* datant du IV^e s. av. J.-C. et originaire de Métaponte (fig. 13), montre la scène en question. Celle-ci se différencie grandement de nos urnes. Ulysse est assis, vient d’effectuer le sacrifice nécessaire, comme l’atteste la présence du corps d’un bélier et du couteau que tient le héros. La tête de Tirésias, vieillard dont les cheveux et la barbe sont de la couleur blanche, sort de terre, mais elle est tout à fait humaine. Il n’y a aucun aspect ayant un lien direct avec le loup dans la scène. De plus, selon l’état actuel de nos connaissances, la nécromancie ne ferait pas assurément partie des pratiques divinatoires étrusques¹⁶², ce qui laisse entendre que ces consultations d’ombres des morts par des rites comme dans le cas de Tirésias ne s’appliquent possiblement pas aux croyances tyrrhéniennes. Il faut se demander pourquoi une scène de nécromancie se retrouverait sur une urne d’une personne dont la culture n’en connaît ou n’en croit pas les fonctions. Autre théorie qui semble préférable d’exclure : celle où l’on assisterait à une scène du chant X de l’*Odyssee*, lorsqu’Ulysse et ses marins découvrent la maison de Circé. Durant leur trajet, les hommes rencontrent des victimes de la drogue de Circé, il s’agit de loups et de lions monstrueux, mais qui ne montrent pas d’agressivité, malgré la peur des voyageurs¹⁶³. Un sarcophage étrusque du III^e s. av. J.-C. et de Torre San Severo¹⁶⁴ (fig. 14) présente une scène où Ulysse menace Circé de son glaive. À ses côtés se trouve un homme métamorphosé qui a le corps humain, mais la tête de ce qui ressemble à un porc. Un autre individu avec une tête de bélier est présent à la droite de la magicienne. Même si l’on présentait un de ces loups changés par Circé, au lieu des

¹⁶¹ Defosse, P. 1972. p. 492.

¹⁶² Jannot, J.-R. 1998. p. 87.

¹⁶³ Homère. *Odyssee*. X. 210-219. « Ils trouvent dans un val, en un lieu découvert, la maison de Circé aux murs de pierres lisses et, tout autour, changés en lions et en loups de montagne, les hommes qu’en leur donnant sa drogue, avait ensorcelés la perfide déesse. À la vue de mes gens, loin de les assaillir, ces animaux se lèvent et, de leurs longues queues en orbes, les caressent... Tel le maître, en rentrant du festin, voit venir ses chiens qui le caressent, sachant qu’il a toujours pour eux quelques douceurs. C’est ainsi que les lions et loups aux fortes griffes fêtaient mes compagnons, qui tremblaient à la vue de ces monstres terribles. » – « εὔρον δ’ ἐν βήσσησι τετυγμένα δόματα Κίρκης / ξεστοῖσιν λάεσσι, περισκέπτω ἐνὶ χώρῳ : / ἀμφὶ δέ μιν λύκοι ἦσαν ὀρέστεροι ἢ δὲ λέοντες, / τοὺς αὐτὴ κατέθειλεν, ἐπεὶ κακὰ φάρμακ’ ἔδωκεν. / οὐδ’ οἷ γ’ ὠρμήθησαν ἐπ’ ἀνδράσιν, ἀλλ’ ἄρα τοί γε / σὸρῆσιν μακρῆσι περισσαινόντες ἀνέσταν. / ὡς δ’ ὅτ’ ἂν ἀμφὶ ἄνακτα κύνες δαίτηθεν ἰόντα / σαίνωσ’, αἰεὶ γάρ τε φέροι μειλίγματα θυμοῦ, / ὡς τοὺς ἀμφὶ λύκοι κρατερώνυχες ἠδὲ λέοντες / σαῖνον· τοὶ δ’ ἔδεισαν, ἐπεὶ ἴδον αἰνὰ πέλωρα. / »

¹⁶⁴ Près d’Orvieto, Ombrie.

compagnons du héros devenus pourceaux, la représentation de nos urnes ne cadre pas avec ce passage, puisque le loup de nos reliefs est indubitablement agressif. La composition est également très différente, il n'y a pas présence de la magicienne, la seule forme féminine est Vanth. Cette dernière observe l'action, elle n'y participe pas. Il faut suivre ce que proposait G. Camporeale, c'est-à-dire que le mythe tirerait ses origines d'Étrurie¹⁶⁵, l'influence grecque se composant seulement du style artistique qui est commun aux urnes de la période hellénistiques, comme vu au premier chapitre. Bien qu'il ne semble pas y avoir de mythes grecs connus pouvant être liés de manière satisfaisante aux urnes, il demeure impossible d'exclure la possibilité que la scène soit l'adaptation d'une légende grecque, représentée selon l'imagination des autochtones tyrrhéniens.

2.2 Loups et lycanthropes chez les Romains et les autres peuples italiens

Chronologiquement, il aurait été plus adéquat d'étudier les Étrusques avant les Romains, il faut en convenir. Toutefois, étant donné le manque cruel de sources littéraires en Étrurie, leur histoire est souvent rapportée plus tard par les auteurs latins. En Italie, le loup semble avoir été, et jusqu'à la période contemporaine, un animal dont la présence pouvait quelques fois atteindre l'infestation, comme ce fut le cas à Pérouse au Moyen-Âge. La chaîne de montagne des Apennins, qui traverse la péninsule du Nord au Sud, en plus des Alpes qui forment une barrière naturelle au Nord, dans l'ancienne Gaule cisalpine, rendait certainement le territoire favorable au loup, qui se retrouvait également dans les campagnes. De plus, G. Negri a montré que la dégradation du paysage naturel de l'ancienne Étrurie s'est faite progressivement au fil des siècles par les civilisations avancées qui y ont vécu¹⁶⁶; il paraît logique de croire que les loups étaient plus nombreux dans cette région il y a plus de deux mille ans.

¹⁶⁵ Camporeale, G. 2009. p. 373.

¹⁶⁶ Negri, G. 1927. p. 370.

A. Le caractère positif associé aux loups

Les Romains vont associer le loup au dieu Mars, de la même manière que les Grecs l'associaient à Arès. Selon certains spécialistes, il y a toutefois une distinction entre le Mars des Romains et autres peuples italiens, ainsi que le Mars/Laran des Étrusques. En Étrurie, Mars est définitivement un démon de la mort, ce qui n'est pas le cas chez les autochtones italiens, puisque son pouvoir sur la mort n'est qu'une partie de son être, il possède également un pouvoir sur la vie en étant anciennement un dieu de la fertilité¹⁶⁷. Le fait que Mars ait été une divinité qui pouvait être bénéfique ou maléfique à l'origine et que l'on préférerait garder à distance, comme à l'extérieur du pomérium jusqu'à l'époque d'Auguste, permet de comprendre pourquoi il était associé au loup¹⁶⁸. Cela se confirme par un passage de l'*Énéide* de Virgile où l'auteur colle un animal terrible à une divinité qui lui est consacrée :

*On dirait l'oiseau porteur des armes de Jupiter, gagnant les hauteurs, et qui de ses serres crochues, a enlevé un lièvre ou un cygne éblouissant, ou le loup de Mars qui a arraché de sa pâture un agneau recherché partout par sa mère avec des bêlements sans fin*¹⁶⁹.

Chez Tite-Live, l'auteur rapporte les faits de la bataille de Sentinum en Ombrie lors de l'année 295 av. J.-C. Il rapporte un prodige qui se produit devant les armées romaines et gauloises, en effet, une biche s'enfuit, poursuivie par un loup, en direction des barbares. Un soldat romain y reconnaît l'œuvre de Mars et s'exclame ainsi :

*« La fuite et le massacre sont allés du côté où vous voyez morte la bête consacrée à Diane. Ici le loup consacré à Mars, victorieux indemne et sans blessures, nous a rappelé que nous sommes, nous et notre fondateur, descendants de Mars*¹⁷⁰ ».

Également peut-on lire chez Tite-Live, lorsqu'il raconte les prodiges de l'an 217 av. J.-C., ce passage :

¹⁶⁷ Tennant, P. M. W. 1988. p. 88.

¹⁶⁸ Idem.

¹⁶⁹ Virgile. *Énéide*. IX, 563-566. « *Quali ubi aut leporem aut cadenti corpore cycnum / sustulit alta petens pedibus Iouis armiger uncis / quaesitum aut matri multis balatibus agnum / Martius a stabulis rapuit lupus. Undique clamor /...* ».

¹⁷⁰ Tite-Live. *Histoire Romaine*. X, 27, 9. « *“et caedes uertit, ubi sacram Dianae feram iacentem uidetis; hinc uictor Martius lupus, integer et intactus, gentis nos Martiae et conditoris nostri admonuit.”* »

Les tablettes des sorts avaient spontanément perdu de leur volume, l'une était tombée, portant ces mots : « Mars agite sa lance »; et en même temps à Rome la statue de Mars sur la Voie Appienne et les statues des loups s'étaient couvertes de sueur¹⁷¹ ...

Le loup a un lien évident avec la guerre chez les Romains, puisqu'il est l'animal consacré à Mars, comme le prouvent ces trois extraits. Cette association permet de faire le lien avec le mythe de la fondation de Rome. Une louve, envoyée par Mars, a bien allaité Romulus et Rémus. Mars avait fécondé la vestale Rhéa Silvia, fille du roi déchu Numitor. L'oncle de cette dernière, Amulius, qui avait usurpé le trône de son frère à Albe, ordonna d'aller abandonner les jumeaux sur un radeau qui serait entraîné par les courants du Tibre en crue. Tite-Live rapporte les faits, non sans scepticisme :

Selon la légende, la corbeille dans laquelle les enfants avaient été abandonnés flotta puis s'immobilisa quand l'eau se retira; une louve, que la soif avait fait descendre des montagnes voisines, accourut en entendant les cris des nouveau-nés; se couchant, elle leur présenta délicatement ses mamelles si bien que le berger du roi – il s'appelait Faustulus d'après la tradition – la trouva en train de les lécher. Il les emmena à la bergerie et les donna à élever à sa femme Larentia; selon certains, Larentia était une prostituée et les bergers l'auraient surnommée « la louve », ce serait l'origine du récit et du miracle¹⁷².

Le prodige est tellement important pour les Romains que la louve deviendra le symbole de la ville, de plus une statue fut placée près de la grotte Lupercales, où aurait été nourri les enfants par la bête :

¹⁷¹ Tite-Live. *Histoire Romaine*. XXII, 1, 11-12. « *sortes adtenuatas unamque sua sponte excidisse ita scriptam: "Mavors telum suum" concutit; et per idem tempus Romae signum Martis Appia via ac simulacra luporum sudasse.* »

¹⁷² Tite-Live. *Histoire Romaine*. I, 4, 6-9. « *Tenet fama, cum fluitantem alveum quo expositi erant pueri tenuis in sicco aqua destituisset, lupam sitientem ex montibus qui circa sunt ad puerilem vagitum cursum flexisse; eam summissas infatibus adeo mitem praeuisse mammas ut lingua lambentem pueros magister regii pecoris invenerit – Faustulo fuisse nomen ferunt. Ab eo ad stabula Larentia uxori educandos datos. Sunt Larentiam vulgato corpore lupam inter pastores vocatam putent: inde locum fabulae ac miracula datum.* »

...et à côté d'elle il y a une enceinte sacrée où se dresse, statue commémorative de l'événement, une louve présentant ses mamelles à deux enfants, œuvre en bronze d'une facture ancienne¹⁷³.

Varron mentionnera également l'existence de la divinité Luperca, qu'il identifie à la louve du mythe fondateur de Rome, en expliquant que le nom de la fête des Lupercales provient de *lupa pepercit*, c'est-à-dire « la louve les a épargnées (les jumeaux) »¹⁷⁴. Pour l'origine des Lupercales, la question sera discutée plus loin, mais il faut mentionner les autres peuples autochtones italiens qui ont un loup ou une louve dans leur mythe fondateur. Chez les Étrusques, il est possible que le mythe de la fondation de Felsina par Aucnos ait été proche de celui de Romulus¹⁷⁵. De plus, Caeculus, fondateur de la ville de Préneste aurait lui aussi été allaité par une louve, il s'agirait ici de la création d'un mythe similaire pour faire concurrence à l'Urbs¹⁷⁶.

Parmi les nombreux peuples à vénérer le loup en Italie, le cas des Hirpins, d'origine samnite, doit être décrit. Strabon, dans sa géographie, mentionne la légende en lien avec l'origine de ce peuple :

*Après les Samnites viennent les Hirpins, qui sont, eux aussi, de souche samnite. Leur nom vient de ce qu'un loup les conduisait quand ils durent émigrer, car les Samnites nomment le loup "hirpos". Ils sont les voisins directs des Lucaniens de l'intérieur*¹⁷⁷.

Cette population doit son origine également au loup, qui dans ce cas leur montra où aller s'établir. Cette légende découlerait d'un *ver sacrum*, une manifestation divinatoire où une population doit migrer pour contrer les déséquilibres démographiques, forçant ainsi les

¹⁷³ Caton. *Les Origines*. Fragments. I, 7. « Ἡ δὲ λύκαινα οὐ μάλα ἀγριαίνουσα τῶν ἀνθρώπων τῇ προσόδῳ ἀλλ' ὡσπερὰν χειροήθης ἀποστάσα τῶν βρεφῶν ἡρέμα καὶ κατὰ πολλὴν ἀλογίαν τοῦ ποιμενικοῦ ὀμίλου ἀπήει ».

¹⁷⁴ Wiseman, T. P. 2008. p. 52.

¹⁷⁵ Jannot. J-R. 2001. p. 280. – Certains spécialistes croient que la Stèle de Felsina, datant du IV s. av. J.-C. et conservée au *Museo Civico* de Bologne, montrant une louve qui allaite un enfant ou tout simplement un petit adulte, illustrerait Aucnos, fondateur mythique de Felsina (Bologne). Cette stèle sera à l'étude dans la partie 2.3 sur les loups en Étrurie.

¹⁷⁶ Idem. p. 283.

¹⁷⁷ Strabon. *Géographie*. V, 4, 12. « Ἐξῆς δ' εἰσὶν Ἴρπῖνοι, καὶ τοὶ Σαννῖται· τοῦ νομα δ' ἔσχον ἀπὸ τοῦ ἡγησαμένου λύκου τῆς ἀποικίας· Ἴρπον γὰρ καλοῦσιν οἱ Σαννῖται τὸν λύκον· συνάπτουσι δὲ Λευκανοῖς τοῖς μεσσηγαίοις. ».

populations de l'Italie antique d'aller peupler les zones limitrophes¹⁷⁸. De plus, les populations italiennes auraient effectué une consécration des fils de première naissance au dieu *Mamers*, le Mars romain; vivant une vie séparée jusqu'à l'âge adulte, ils devaient quitter leur communauté suivant ainsi un animal modèle qui leur servirait de guide, que ce soit un taureau, un cerf ou bien dans notre cas, un loup¹⁷⁹. Cette procédure rappelle particulièrement l'aspect d'exil civil que subissent les lycanthropes dans les sources. Toutefois, les migrants n'ont pas enfreint aucune règle morale, ils doivent quitter par cause de surpopulation. Il s'agit d'un système d'assimilation à l'animal canin assez différent de ce qui a été présenté jusqu'à présent.

La louve et les loups en général peuvent être vénérés à Rome lorsqu'entre en jeu la légende de l'allaitement des jumeaux héroïques, où lorsque Mars les envoie comme signes divins pour annoncer une victoire militaire à venir. Tout comme chez les Grecs, il n'est pas rare en Italie, même possiblement plus fréquent que chez les voisins helléniques, comme le présenteront les prochaines sources, de voir des soldats se vêtir d'une peau de loup. Virgile donne une idée de peuples qui auraient porté ce costume à des fins militaires. L'auteur complète un catalogue des peuples italiens à la manière d'Homère, il apporte des précisions sur l'armement de ces derniers, les associant alors à des idéologies bien précises¹⁸⁰. Ces informations sont jugées fidèles par les spécialistes, qui y voient un fantastique répertoire d'informations géographiques, ethnographiques et historiques¹⁸¹. À propos des populations provenant de Préneste, Gabies, des bords du fleuve Anio, ainsi que des monts herniques. Il écrit :

*C'est Caeculus, accompagné par une foule de campagnards... Tous ne sont pas équipés d'armes, de boucliers et de chars bruyants. La plupart lancent des glands de plomb bleuâtre; certains ont en main deux épieux; ils se protègent la tête avec des bonnets fauves en peau de loup et ont coutume de marquer les traces de leur pied gauche nu, tandis qu'une botte de cuir brut couvre l'autre pied*¹⁸².

¹⁷⁸ Ferrando, S. 2003. p. 511.

¹⁷⁹ Idem. p. 512.

¹⁸⁰ Nicolai, R. 2017. p. 11.

¹⁸¹ Bourdin, S. 2017. p. 9.

¹⁸² Virgile. *Énéide*. VII. 678-690. « *Nec Praenestinae fundator defuit urbis, / Volcano genitum pecora inter agrestia regem / inventumque focus omnis quem creditit aetas / Caeculus. Hunc late legio comitatur agrestis: /*

Le loup est dans les populations des Apennins un symbole très puissant. Cela confirme que l'importance du loup en Italie est fortement liée à la géographie du territoire, extrêmement propice au développement de cet animal sauvage. De fait, S. Cataldi a prouvé que les populations qui se voyaient comme étant descendantes du loup, ou possédaient l'animal comme modèle, se trouvaient principalement en Italie centrale et méridionale; inversement, les peuples de Sicile vouaient surtout un culte au chien, ce qui montre qu'il y a bien une concentration des peuples qui vénèrent le loup dans le Centre et le Sud de l'Italie¹⁸³.

Mais pour continuer avec les Romains, on a montré qu'en Italie, le loup pouvait être perçu positivement par ceux-ci et par les autres peuples autochtones italiens. Que Mars envoie l'animal pour sauver le futur héros fondateur d'une ville, ou bien que le port de sa peau confère ses qualités de prédateur à la guerre, le loup trouve sa place dans la plupart des cultures de la péninsule avant la conquête romaine.

B. Le caractère négatif associé aux loups

Cependant, il ne faut pas croire que l'animal ne représente que des avantages chez ces populations. Par plusieurs aspects, le loup représente une véritable menace, par sa présence dans des prodiges néfastes, ses nombreux rapt sur les fermes ainsi que son aspect sauvage et meurtrier, le reliant au monde chtonien. N'oublions pas le lycanthrope, qui trouve toujours sa place dans les récits latins.

Il faut commencer par l'exemple le plus connu et le plus révélateur pour cette étude, un passage du *Satiricon* de Pétrone qui ne laisse aucun doute sur l'appartenance du lycanthrope dans les craintes superstitieuses des Romains. La fonction de monstre chtonien se retrouve également dans cet extrait; c'est une preuve irréfutable de ce que les loups et les loups-garous possèdent aussi un caractère infernal chez les Romains. Durant un soir de pleine lune, le narrateur et un soldat traverse une route bordée par des tombeaux. Le militaire, s'écarte du côté des monuments funéraires. Ainsi commence la transformation :

quique altum Praeneste viri quique arva Gabinae / Iunonis gelidumque Anienem et roscida rivis / Hernica saxa colunt, quos dives Anagnia pascit, / quos, Amasene pater. Non illis omnibus arma, / nec clipei currusue sonan : pars maxima glandes / liventis plumbi spargit, pars spicula gestat / bina manu, fuluosque lupi de pelle galeros / tegmen habent capiti, uestigia nuda sinistri / instituere pedis, crudus tegit altera pero. »

¹⁸³ Cataldi, S. 1992. p. 72.

Pour lui, il se mit à pisser autour de ses vêtements, et aussitôt il se changea en loup... une fois changé en loup, il pousse un hurlement et s'enfuit dans les bois. Moi, d'abord, je ne savais où j'étais; puis, je m'approchai pour emporter ses habits; mais ils s'étaient changés en pierre...Ma chère Mélissa s'étonna de me voir en route à pareille heure : « Si tu étais venu plus tôt, me dit-elle, au moins tu nous aurais donné un coup de main; un loup est entré dans la ferme et toutes nos bêtes, il les a saignées comme un boucher. Mais cela lui a coûté cher, bien qu'il ait pu s'échapper : car un de nos esclaves lui a passé sa lance à travers le cou. » ... Et arrivé à l'endroit où les vêtements s'étaient changés en pierre, je n'ai plus rien trouvé que du sang. Mais, quand je fus rentré chez nous, le militaire gisait dans son lit, soufflant comme un bœuf, et un médecin lui pansait son cou. J'ai compris que c'était un loup-garou; et à partir de ce moment, on m'aurait tué plutôt que de me faire manger un bout de pain avec lui¹⁸⁴.

L'aspect des vêtements se changeant en pierre participe au décor de la scène : les personnages sont sur une route bordée de monuments funéraires, les icônes par excellence de la mort¹⁸⁵. De plus, le soldat s'en approche avant de se transformer, comme si, en plus de la pleine lune, ces tombes, passage entre morts et vivants, permettent le déclenchement de la métamorphose. Dans la mentalité antique, la lune est directement associée au monde des morts, le satellite étant notamment relié à Hécate, déesse chtonienne, comme vu précédemment¹⁸⁶. Le retour à la forme humaine présenterait une « renaissance », le soldat serait alors retourné dans la dimension des vivants, indiquant que durant la période où il était lycanthrope, celui-ci se trouvait dans une dimension infernale¹⁸⁷. Le passage se déroule également à la campagne, puisque le loup-garou s'en est pris au bétail d'une ferme. Cela représente tout autant la crainte de la société paysanne envers le loup en Italie. Il est possible de se référer aussi à l'extrait de Virgile, lorsqu'il mentionne les peuples associés à Caeculus.

¹⁸⁴ Pétrone. *Satiricon*. LXII, 6-13. « *At ille circumminxit uestimenta sua, et subito lupus factus est... Sed quod coeperam dicere, postquam lupus factus est, ululare coepit et in silvas fugit. Ego primitus nesciebam ubi essem; deinde accessi, ut uestimenta eius tollerem: illa autem lapidea facta sunt... Melissa mea mirari coepit, quod tam sero ambularem, et : " Si ante, inquit uenisses, saltem nobis adiutasses; lupus enim uillam intrauit et omnia pecora tanquam lanius sanguinem illis misit. Nec tamen derisit, etiamsi fugit; seruus enim noster lancea collum eius traiecit" ...Et postquam ueni in illum locum, in quo lapidea uestimenta erant facta, nihil inueni nisi sanguinem. Ut uero domum ueni, iacebat miles meus in lecto tanquam bouis, et collum illius medicus curabat. Intellexi illum uersipellem esse, nec postea cum illo panem gustare potui, non si me occidisses. »*

¹⁸⁵ Borghini. 1989. p. 101.

¹⁸⁶ Idem. p. 106.

¹⁸⁷ Idem. p. 107.

Ce sont des campagnards, l'auteur les décrit comme portant le fameux bonnet fauve en peau de loup.

Avant de poursuivre sur les récits légendaires, il est essentiel de regarder en profondeur l'image négative qui peut être projetée par l'animal réel dans la civilisation romaine. Le loup qui s'en prend à l'agneau ou à une autre bête de bétail est un symbole omniprésent dans la littérature latine. Il est évident qu'en Italie centrale, l'ennemi principal des fermiers et bergers est ce fauve. Ovide, dans ses *Fastes*, en donne l'exemple, lorsqu'il parle du chant d'Arion :

*Son chant pouvait arrêter les eaux courantes. Par le son de sa voix, souvent le loup a été immobilisé alors qu'il poursuivait l'agneau; souvent l'agneau s'est arrêté, alors qu'il fuyait le loup vorace*¹⁸⁸...

Ensuite, un extrait donne l'information que la déesse Palès était protectrice des troupeaux contre les attaques de loups. Ovide décrit les prières qu'on effectuait durant sa fête, le 21 avril, qui se célébrait d'ailleurs le même jour que les festivités relatives à la fondation de Rome par Romulus. Le poète latin mentionne ces invocations que font les bergers lors de la fête de la déesse Palès :

*Fais que je ne ramène pas moins de moutons qu'il y en avait au matin et que je ne déplore pas de ne rapporter que des toisons arrachées au loup*¹⁸⁹.

Plusieurs autres exemples de ce type rapportent l'aspect ravisseur de l'animal sauvage envers le bétail.

Turnus, roi des Rutules et principal ennemi d'Énée, sera aussi comparé au loup par Virgile. Cette fois, la métaphore impliquera la présence de la bête près des bergeries, qui est considérée comme néfaste pour les habitants des campagnes. L'auteur rédige :

Turnus va et vient, inspecte les murs, cherchant un passage détourné, tel un loup embusqué devant une bergerie pleine, hurlant devant la clôture, endurant le vent et la pluie, bien tard dans la nuit; à l'abri sous leurs mères, les agneaux bêlent sans relâche et lui, ardent

¹⁸⁸ Ovide. *Fastes*. II, 84-87. « *Carmine currentes ille tenebat aquas. / Saepe sequens agnam lupo est a uoce retentus, / saepe audium fugiens restitit agna lupum; /* »

¹⁸⁹ Ovide. *Fastes*. IV, 765-767. « *Neue minus multos redigam quam mane fuerunt, / neue genam referens uellera rapta lupo. /* »

*et opiniâtre s'exerce sa colère contre des proies absentes; depuis longtemps, la rage de manger le tenaille et sa gueule sèche est assoiffée de sang. La même rage embrase le Rutule en arrêt devant les murs, la même douleur tenace lui brûle les os*¹⁹⁰.

Le loup est associé à la rage sanguinaire dans ce passage. Le terrible fauve prend également un caractère anthropophage. Le plus célèbre texte d'Apulée, l'*Âne d'or* (*Les Métamorphoses*), présente justement un passage où les loups sont illustrés comme des mangeurs d'hommes insatiables. Tout comme le reste du livre qui a un certain caractère fantastique, comme l'indique notamment la présence d'un dragon (VIII, 21), il semble que les loups représentent bien plus un aspect monstrueux qu'animal. Les voyageurs doivent prendre une route qui se trouve dans une région où se multiplient les loups terrifiants, malgré les tentatives des habitants d'un bourg de convaincre les esclaves fugitifs d'éviter le chemin la nuit et tôt le matin. Apulée rédige ceci :

Les habitants cherchaient à nous détourner d'en sortir pendant la nuit (du bourg), et même au matin : car, disaient-ils, un grand nombre de loups énormes, d'une taille effroyable, d'une force terrible et d'une férocité extrême, infestaient tout le pays, accoutumés au pillage, et déjà ils assiégeaient jusqu'aux routes, attaquaient les passants à la manière des brigands, et même poussés par une faim qui les rendait furieux, prenaient d'assaut les fermes voisines, si bien qu'une mort semblable à celle du bétail le plus lâche menaçait désormais la vie des êtres humains eux-mêmes. Enfin, ajoutaient-ils, le long du chemin que nous aurions à suivre gisaient des cadavres d'hommes à demi dévorés, des ossements dépouillés de leur chair mettaient partout leur tache blanche et, pour cette raison, il nous fallait, nous aussi, user de grande précautions en nous mettant en route et, surtout, faire bien attention de partir seulement le jour une fois entièrement levé, la journée déjà avancée et le soleil dans tout son éclat, afin d'éviter les embuscades qui pouvaient nous être tendues un peu partout, et profiter du moment où la lumière ralentit l'audace des bêtes malfaisantes, enfin, ne pas marcher en

¹⁹⁰ Virgile. *Énéide*. IX, 58-66. « arma uiros, sed castra fovere. Huc turbidus atque huc / lustrat equo muros aditumque per auia quaerit. / Ac ueluti pleno lupus insidiatus ouili / cum fremit ad caulas, uentos perpressus et imbris, / nocte super media ; tuti sub matribus agni / balatum exercent, ille asper et improbus ira / saeuit in absentis, collecta fatigat edendi / ex longo rabies et siccae sanguine fauces : / haud aliter Rutulo muros et castra tuenti / ignescunt irae, duris dolor ossibus ardet. / »

ordre dispersé mais en formant un groupe, les rangs serrés, pour franchir ces passages difficiles¹⁹¹.

Le caractère monstrueux du loup se confirme par l'utilisation du terme *bêtes malfaisantes* (*dirarum bestiarum*), ainsi que les nombreuses victimes qui bordent la route qu'emprunte le narrateur. Les fauves laissent également, par les restes de proies humaines, une sorte de cimetière à tombes ouvertes, qui, en ajoutant à la période nocturne de leurs actions, assimile alors la bête au monde chtonien. Un autre passage notoire qui confirme l'aspect anthropophage du loup provient du récit de *Pelée chez Célyx* d'Ovide dans les *Métamorphoses*. Il y a un loup qui s'associe facilement à un monstre par ses actes terribles :

Il en vient un hurlement dont l'horrible bruit jette la terreur dans tout le voisinage, celui d'une énorme bête, et un loup sort des joncs du marais, il est couvert d'écume, sa gueule, terrible comme la foudre, est barbouillée de sang, ses yeux sont baignés d'une lueur rouge. Sa férocité est excitée à la fois par la rage et la faim, mais plus encore par la rage. Car il ne se soucie pas seulement d'assouvir, après un long jeûne, par un massacre de bœufs, sa faim cruelle, mais il blesse toutes les bêtes du troupeau et, dans sa fureur ennemie, les abat toutes. Quelques-uns même d'entre nous, atteints par ses morsures meurtrières, au cours d'une défense énergique, sont tués. Le sang rougit le rivage, l'eau qui le baigne, le marais rempli de mugissements... Cependant, cette perte n'avait pas ému Pelée. Mais, se rappelant de son crime, il comprend que ces bœufs qu'il perd sont envoyés en offrande funèbre à Phocus mort par la Néréide privée de son fils¹⁹².

¹⁹¹ Apulée. *L'Âne d'or/Les Métamorphoses*. VIII, 15. « Unde nos incolae nocturna, immo vero matutina etiam prohibebant egressione: lupos enim numerosos, grande et vastis corporibus sarci nosos ac nimia ferocitate saevientes, passim rapinis assuetos infestare cunctam illam regionem, iamque ipsas vias obsidere et in modum latronum praetereuntes aggredi, immo etiam vesana fame rabidos! Finitimas expugnare villas exitiumque inertissimorum pecudum ipsis iam humanis capitibus imminere! Denique ob iter illud, qua nobis erat commeandum! Iacere semesa hominum corpora suisque visceribus! Nudatis ossibus cuncta candere ac per hoc nos quoque summa cautione viae reddi debere idque vel in primis observitare, ut luce clara et die iam provento et sole florido, vitantes undique latentes insidias, cum et ipso lumine dirarum bestiarum repigratur impetus, non laciniatim disperso sed cuneatim stipato commeatu difficultates illas transabiremus. »

¹⁹² Ovide. *Métamorphoses*. XI. 365-406. « Inde fragore gravi strepitus loca proxima terret / belua vasta, lupus! Udisque paludibus exit, / oblitus et spumis et sparsus sanguine rictus, / fulmineus rubra suffusus lumina flamma. / Qui quamquam saevit pariter rabieque fameque, / acrior est rabie : neque enim ieiunia curat / caede boum diramque fanem finire, sed omne / vulnerat armentum sternitque hostiliter omne. / Pars quoque de nobis funesto saucia morsu, / dum defensamus, leto est data. Sanguine litus / undaque prima rubet demugitaeque paludes/...

Cet extrait semble comporter tout ce que ce travail tente de prouver dans cette section. Le loup est décrit comme un véritable monstre mangeur de bœufs, mais aussi d'hommes. De plus, il est associé directement au monde chtonien, en tuant les bœufs, il se charge de compléter les offrandes funèbres qui devaient être vouées à Phocus. C'est la mère de ce dernier, la Néréide Psamathee, qui avait envoyé la terrible bête. Après les supplications de Thétis, elle change le loup en marbre. L'animal joue le rôle d'intermédiaire entre le monde divin et celui des vivants.

Le chien est également l'opposant du loup en Italie, dans les *Géorgiques* de Virgile, on peut lire ce passage :

*Il faut savoir aussi dresser des chiens fidèles : d'un pain pétri de lait nourris ces sentinelles; tu braves avec eux et les loups affamés, et le voleur nocturne, et les brigands armés*¹⁹³.

Il est possible ci-haut de retrouver l'assimilation du loup au brigand, qui est commune à bien les populations indo-européennes, ainsi que le rôle antinomique du chien et de l'animal sauvage en Italie.

À Rome, et dans le monde italien, une autre divinité que Palès était reconnue pour protéger les troupeaux des loups. Il s'agit de la divinité qui donnera son nom aux Lupercales. Lupercus était une divinité italienne qui protégeait le bétail des ravisseurs sauvages, il aurait été ensuite assimilé à Pan Lycéen, puis à Faunus¹⁹⁴. La création de la fête, qui serait très ancienne, confirme cette existence de la crainte de la société pastorale italienne envers les loups : ils avaient besoin d'une divine protection contre ces prédateurs. Dans une société où l'économie rurale est prédominante, le loup incarne la figure de l'agresseur et du transgresseur, qui menace les frontières édifiées par l'homme, dont le rôle est de protéger, que ce soit les murs d'une ville ou les cippes délimitant un champ¹⁹⁵. Cela s'applique également pour les Étrusques, qui vivent dans l'un des territoires des plus fertiles, si l'on suit les dire de

(379) *Dixerat agrestis; nec Pelea damna movebant, / sed, memor admissi, Nereida conligit orbam / damna sua inferias extincto mittere Phoco. / »*

¹⁹³ Virgile. *Géorgiques*. III, 404-407. « *Nec tibi cura canum fuerit postrema; sed una / Veloces Spartae catulos acriorque Molossum / pasce sero pingui: nunquam custodibus illis / nocturnum stabulis furem, incursusque luporum, / »*.

¹⁹⁴ Belfiore, J.-C. 2010. p. 384.

¹⁹⁵ Trinquier. 2004. p. 115.

Diodore de Sicile¹⁹⁶. Fait intéressant, la tradition rapporte qu'Évandre, arcadien, avait instauré cette fête. Tite-Live écrit :

Suivant la tradition, la fête du Lupercal existait déjà à cette époque sur le Palatin. La colline s'était d'abord appelée Pallantium, tirant son nom de Pallanté, ville arcadienne, d'où Palatium. Évandre, originaire de cette cité d'Arcadie et maître des lieux depuis longtemps, avait institué une fête annuelle d'origine arcadienne en l'honneur de Pan, honoré sur le mont Lycée, que les Romains appelèrent par la suite Inuus¹⁹⁷ ...

Un autre passage permet d'inclure les Arcadiens, peuple si souvent associé au lycanthrope, aux traditions romaines. Ovide mentionne la possibilité que le nom de la fête provienne d'Arcadie, plus précisément du Mont Lycée :

Mais qu'est-ce qui empêche de dériver le mot Luperque d'un mont d'Arcadie? Faunus possède un temple en Arcadie sous le vocable de Lycaeus¹⁹⁸.

Les origines du nom et de la fête sont toujours contestées aujourd'hui. Outre la possibilité du mont Lycaios, il y a celui du nom de la déesse Luperca, identifiée par Varron comme étant la louve qui a allaité Romulus et Rémus¹⁹⁹. Il est concevable aussi que l'étymologie provienne tout simplement du loup²⁰⁰. Il existe également la théorie que les Luperques étaient des hommes-loups, des prêtres-loups, qui incarnaient le prédateur redoutable; puis, suite au sacrifice, notamment celui d'un chien, l'opposant traditionnel du loup, ces derniers devenaient des prêtres-boucs²⁰¹. De plus, l'utilisation du chien dans un sacrifice pourrait se comprendre par le remplacement de son cousin sauvage, l'ajout du sang

¹⁹⁶ Diodore de Sicile. *Bibliothèque Historique*. V, 40, 16-20. « *En effet la Tyrhénie a une terre entièrement bonne, elle est établie sur des plaines largement déployées, et est divisée par des régions de collines propices aux travaux agricoles; par ailleurs, elle est modérément humide non seulement en saison hivernale, mais aussi à l'époque estivale.* » – « *καθόλου γὰρ ἡ Τυρρηνία παντελῶς εὐγείος οὖσα πεδίοις ἀναπεπταμένοις ἐγκάθηται καὶ βουνοειδέσιν ἀναστήμασι τόπων διείληπται γεωργησίμοις· ὑγρὰ δὲ μετρίως ἐστὶν οὐ μόνον κατὰ τὴν χειμερινὴν ὥραν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν τοῦ θέρους καιρὸν.* »

¹⁹⁷ Tite-Live. *Histoire Romaine*. I, 5, 1-2. « *Iam tum in Palatio monte Lupercal hoc fuisse ludicrum ferunt et a Pallanteo, urbe Arcadia, Pallantium, dein Palatium montem appellatum. Ibi Euandrum, qui ex eo genere Arcadium instituisse ut nudi iuvenes Lycaeam Pana venerantes per lusum atque lasciviam currerent, quem Romani deinde vocarunt Inuum.* »

¹⁹⁸ Ovide. *Fastes*. II, 423-424. « *quid uetat Arcadio dictos a monte Lupercos? / Faunus in Arcadia templa Lycaeus habet. /* »

¹⁹⁹ Wiseman, T. P. 2008. p. 52.

²⁰⁰ Camous, T. 2012. p. 92.

²⁰¹ Idem. p. 101.

de la victime sur le front des Luperques aurait pu servir primitivement à transformer symboliquement les participants en cet animal²⁰². Ceci montre l'existence d'une interprétation en lien avec l'origine des Luperques se rapportant à une scène où des prêtres prennent l'apparence de lycanthropes lors de l'une des plus importantes fêtes chez les Romains.

Si le débat continue pour les Lupercales, la légende du loup-garou ne berne pas les esprits les plus critiques, voici ce que dit l'auteur de l'*Histoire Naturelle* :

Que des hommes puissent se changer en loups et reprendre ensuite leur forme, c'est une croyance que nous ne devons pas hésiter à considérer comme fausse, à moins d'admettre toutes les fables dont tant de siècles ont démontré le mensonge. Mais d'où vient que cette légende soit à ce point ancrée dans l'esprit de la foule qu'elle emploie le mot de loup-garou (uersipelles²⁰³) comme terme d'injure²⁰⁴?

Il y a ici une confirmation par un témoin de l'époque que le lycanthrope fait massivement partie des traditions italiennes. Pline l'Ancien mentionne notamment que les fables sont anciennes, se pourrait-il que les légendes autour du loup-garou soient aussi anciennes que le mythe de Volta, rapporté par le même auteur? Il parle bien d'une « *vetus fama Etruriae* ». Une vieille légende de lycanthrope en provenance d'Étrurie aurait pu être ancrée dans l'esprit de la foule, du moins dans la région étrusque. Ensuite, Virgile, dans les *Bucoliques*, donne une autre preuve solide de ce que le lycanthrope est directement lié au monde des morts :

Ces herbes, ces poisons cueillis dans la Colchide, fertile en tels produits, Moeris me les donna. Je l'ai vu bien souvent se transformer en loup, fuir dans les bois, tirer les âmes des sépulcres, et porter les moissons d'une terre dans l'autre²⁰⁵.

Le lycanthrope est associé à la sorcellerie. Cela le rend inévitablement chtonien. La magie est alors indubitablement associée au monde des morts, comme le prouve le passage où

²⁰² Tennant, P. M. W. 1998. p. 84.

²⁰³ Littéralement « changeur de peau ». – Merci à M. P. Fronda pour cette précision.

²⁰⁴ Pline l'Ancien. *Histoire Naturelle*. VIII, 34. « *Homines in lupos uerti rursuque restitui sibi falsum esse confidenter existimare debemus aut credere omnia quae fabulosa tot saeculis conperimus. Unde tamen ista uuglo infixata sit fama in tantum ut in maledictis uersipelles habeat, indicabitur.* »

²⁰⁵ Virgile. *Bucoliques*. VIII, 96-100. « *Has herbas atque haec Ponto mihi lecta venena / ipse dedit Moeris (nascuntur plurima Ponto); / his ego saepe lupum fieri et se condere silvis / moerin saepe animas imis excire sepulcris, / atque satas alio vidi traducere messes. /* »

Moeris, en plus de se transformer en loup, tire les âmes des sépulcres. Il est possible de voir le loup ou le lycanthrope comme un intermédiaire entre les mondes, capable de ravir les Hommes vers le monde des morts²⁰⁶, mais également apte pour ramener les mânes parmi les vivants. Dans le monde latin, le loup assume vraiment les dimensions d'un animal magique avec des pouvoirs surnaturels²⁰⁷. Il faut noter, par exemple, cette croyance rapportée par Pline :

*En Italie, on croit aussi que le regard des loups est nuisible, et que s'ils fixent un homme avant d'en être vus, ils lui enlèvent momentanément l'usage de la voix*²⁰⁸.

Cet extrait confirme que les populations d'Italie voient le loup comme un animal possédant des pouvoirs surnaturels. Horace ne délaisse pas non plus le loup dans ses œuvres. Par exemple, il fait une association entre l'animal et la magie dans sa cinquième épode intitulée *Contre la magicienne Canidie*. Le poète écrit ceci :

*Mon ombre ira vous déchirer les chairs, c'est le privilège des Mânes; je m'assiérai sur vos gorges profanes, l'horreur tiendra vos yeux ouverts. De rue en rue, ô vieilles avilies, le peuple vous lapidera. Sur vos lambeaux le loup s'acharnera, avec l'oiseau des Esquilies*²⁰⁹...

L'image du loup comme un dévoreur des morts et complice des Mânes maléfiques ajoute aux preuves concernant l'aspect infernal de l'animal. En associant l'extrait de Pétrone à ceux de Virgile et d'Horace, il est possible de prouver sans aucun doute que le lycanthrope, ainsi que le loup, représentent cet aspect chtonien.

D'autres types de récits donnent une bonne image de la manière dont les loups étaient perçus par les Romains. S'il a été précédemment dit que le mythe de la fondation de Rome,

²⁰⁶ Expression que j'emprunte à P. Defosse. 1972, qui qualifie le lycanthrope des urnes étrusques comme un *génie ravisseur*.

²⁰⁷ Zaffagno, E. 2009. p. 60.

²⁰⁸ Pline l'Ancien. *Histoire Naturelle*. VIII, 34. « *Sed in Italia quoque creditur luporum uisus esse noxius, uocemque homini quem priores contemplantur adimere ad praesens.* » — Selon P. Bonnechere, cette légende se rapporte au fait que la mort, qui serait illustrée par le loup, prive les hommes de la voix, à moins que les Mânes soient évoqués proprement; le meilleur exemple étant le passage de l'*Odyssée* où Ulysse parvient à converser avec Tirésias.

²⁰⁹ Horace. *Épodes*. V, 93-100. « *petamque voltus umbra curvis unguibus, / quae vis deorum est Manium, / et inquietis adsidens praecordiis / pavore somnos auferam. / Vos turba vicitim hinc et hinc saxis petens / contundet obscaenas anus; / post insepulta membra different lupi / et Esquilinae alites.* / » — Il s'agirait ici d'une référence au cimetière de l'Esquilin, à l'extérieur de la muraille servienne – Trinquier, J. 2004. 86.

incluant le rôle d'une louve, avait donné une association positive à l'animal dans les croyances latines, le fauve demeurait annonciateur de malheurs dans les nombreux prodiges annotés par Tite-Live. En ajoutant ceci au lycanthrope du *Satiricon* et des *Bucoliques*, il faut comprendre que le loup est généralement considéré comme néfaste. Voici certains de ces événements racontés par l'historien romain :

*On dit que des loups avaient été aperçus au Capitole et que des chiens les avaient mis en fuite; pour conjurer ce prodige, on célébra des rites de purification*²¹⁰.

*Les Romains, terrifiés en outre par de récents prodiges, n'étaient pas aussi enthousiastes. Un loup était entré dans le camp et après avoir mis en pièces ceux qu'il avait rencontrés, était ressorti sain et sauf; ...*²¹¹

*...À Formies, deux loups étaient entrés dans la ville et avaient sauvagement mordu plusieurs passants. À Rome, un loup s'était introduit dans la ville et s'était même aventuré au Capitole*²¹².

*Un loup, entré par la porte de l'Esquilin, avait traversé un quartier très peuplé; de là, il se rendit au forum, prit ensuite la rue des Étrusques (Vicus Tuscus), passa au pied du Cermalus et ressortit par la porte Capène, quasiment sans avoir été touché. Les prodiges furent conjurés par le sacrifice de victimes adultes*²¹³.

Ce que ces récits de prodiges apprennent au lecteur, c'est que la présence du loup à l'intérieur de la ville est considérée comme néfaste. Les autorités voient la nécessité d'exercer des rites de purification afin de conjurer les incursions indésirables des fauves²¹⁴. L'entrée du loup vivant dans Rome n'est jamais interprétée comme un rappel de la légende du mythe de

²¹⁰ Tite-Live. *Histoire Romaine*. III, 29, 8-9. « *Lupos visos in Capitolio ferunt a canibus fugatos; ob id prodigium lustratum Capitolium esse.* »

²¹¹ Tite-Live. *Histoire Romaine*. XXI, 46, 1-2. « *Apud Romanos haudquaquam tanta alacritas erat super cetera recentibus etiam territis prodigiis; nam et lupo intraverat castra laniatisque obvius ipse intactus evaserat...* »

²¹² Tite-Live. *Histoire Romaine*. XXXII, 29, 2. « *Et Formiis duo lupi oppidum ingressi obvios aliquot laniaverant, Romae non in urbem solum sed in Capitolium penetraverat lupo.* »

²¹³ Tite-Live. *Histoire Romaine*. XXXIII, 26, 8-9. « *Lupo Esquilina porta ingressus, frequentissima parte urbis cum in forum decurrisset, tusco vico atque inde Cermalus per portam Capenam prope intactus evaserat. Haec prodigia maioribus hostiis sunt procurata.* »

²¹⁴ La purification qui suit la présence du loup rappelle peut-être la scène de nos urnes, où le personnage barbu effectue une libation comme moyen de défense contre le lycanthrope. — Le sacrifice d'animaux était toutefois une méthode populaire pour conjurer de mauvais présages. — P. Bonnechere.

fondation, il ne s'agit pas non plus d'une réactualisation du lien entre l'animal et Rome, afin de l'unir au destin de l'Urbs, mais ces incursions constituent toujours un événement funeste²¹⁵. Ces quatre extraits ne sont qu'un petit échantillon de tous les passages que l'on peut retrouver dans les sources latines à propos de loups entrant dans les villes ou les camps militaires. J. Trinquier en a fait une étude complète avec tableaux permettant de voir qu'à toutes les époques, l'animal qui entre dans la cité présente un présage néfaste²¹⁶.

Le plus intéressant pour ce travail concernant le mythe sur les urnes étrusques est l'existence de trois extraits particuliers rapportés par J. Trinquier. En 130 av. J.-C., à Ostie, un loup fut aperçu en train de combattre un chien, l'animal sauvage fut alors foudroyé et les autorités commandèrent des sacrifices et des offrandes suite à ce prodige²¹⁷. Le cadre de la scène décrite par Julius Obsequens est semblable à celui du mythe de Volta de Pline. Dans notre cas, le loup est le monstre. Il entre dans la ville, ici c'est Ostie plutôt que Volsinii, et se fait ensuite foudroyer lors d'une bataille. Dans le mythe étrusque, les actes religieux sont toutefois performés avant que la foudre frappe le monstre, alors qu'ici, ils sont faits en réaction au prodige. Il est clair que dans cet extrait, il y a un affrontement entre le sauvage (le loup) et le domestique (le chien), mais la foudre servant à détruire le sauvage prouve la toute-puissance des dieux envers les monstres²¹⁸. Ensuite, un autre extrait de Julius Obsequens, ainsi qu'un passage de Dion Cassius, informe le lecteur sur les procédures suivies lors de tels prodiges. En 104 av. J.-C., un loup s'est introduit dans Rome, il fallut consulter les haruspices; de même qu'en 56 av. J.-C., le fauve fit également une promenade dans l'Urbs, résultant en une autre consultation des prêtres étrusques²¹⁹. Le fait que l'on doit consulter les haruspices étrusques suite à un prodige concernant le loup peut laisser croire que les Tyrrhéniens connaissaient depuis longtemps le caractère néfaste de l'animal et les possibles manières de conjurer ses actes; ces solutions se trouvaient peut-être dans l'un des livres qui forment l'*Etrusca Disciplina*. Toutefois, n'oublions pas que les haruspices étaient consultés pour la

²¹⁵ Trinquier, J. 2004. p. 86.

²¹⁶ Idem. p. 85-118.

²¹⁷ Trinquier, J. 2004. p. 90. – Julius Obsequens. *Livre des Prodiges*. XXVI.

²¹⁸ Le loup, en antiquité, peut être perçu comme un monstre. Il faut noter l'extrait de l'*Odyssée* où les loups et les lions de Circé sont considérés comme des monstres. – Homère. *Odyssée*. X. 210-219.

²¹⁹ Trinquier, J. 2004. p. 90. – Dion Cassius. *Histoire Romaine*. XXXIX, 20. – Julius Obsequens. *Livre des Prodiges*. XLII.

plupart des prodiges. Serait-ce une purification rituelle que le personnage barbu de nos urnes tente de faire, en procédant à une libation? En cas où le loup n'était pas automatiquement abattu, il était essentiel de le poursuivre et de le tuer avant qu'il ne quitte le pomérium, sans quoi le prodige allait devenir encore plus sinistre : il s'agissait donc plus qu'une simple mesure d'autodéfense²²⁰. Il semble probable, selon ces sources, qu'une vraie chasse prenait lieu à l'intérieur du périmètre de la ville²²¹; il faut se rappeler que les lycanthropes de nos urnes sont presque tous enchaînés, du moins ils sont retenus au cou par un lien quelconque. Il paraît possible de déduire que les personnages de nos urnes chassent le loup-garou. La chaîne peut aussi être l'attribut d'un monstre provenant du monde chtonien²²².

2.3 Loups et lycanthropes chez les Étrusques

Le loup-garou de nos urnes fut présenté jusqu'ici sans en avoir étudié profondément la signification en Étrurie. En Grèce, le lycanthrope et le loup ont leur place dans le monde chtonien, mais d'une façon assez modeste, puisque le chien est un symbole plus populaire, comme avec le fameux Cerbère. Ce dernier trouvera une place dans le monde étrusque, essentiellement grâce à la seconde phase d'hellénisation, vers le IV^e s. av. J.-C., où les récits, pratiques et modèles iconographiques se diffuseront à un rythme particulièrement rapide²²³. À l'origine, les Étrusques sont considérés par certains de leurs voisins comme un peuple descendant du loup. Chez le poète grec Lycophron, il existe cet extrait à propos des deux ancêtres mythiques des Tyrrhéniens²²⁴:

*Ce sont Tarchon et Tyrrhène, loups au poil rutilant, nés du sang d'Hercule*²²⁵.

Cette source prouve le long historique qu'ont les Étrusques par rapport à la vénération du loup²²⁶. De plus, on doit noter comment le poète de l'*Énéide* décrit certains soldats

²²⁰ Trinquier, J. 2004. p. 114.

²²¹ Il faut garder à l'esprit que ces « chasses aux fauves » à l'intérieur de la ville devaient être très rares, voire légendaires. – Entretien avec P. Bonnechere.

²²² Merci à P. Bonnechere pour cette précision.

²²³ Jannot, J.-R. 1998. p. 190.

²²⁴ Alföldi, A. 1977. p. 8.

²²⁵ Lycophron. *Alexandra*. v. 1248. « Τάρχων τε καὶ Τυρσηνός, αἰθωνες λύκοι. ».

²²⁶ Elliot, J. 1995. p. 23.

étrusques. Virgile, lui-même originaire de la ville de Mantoue, semble faire souvent la connexion entre le loup et les Étrusques. Il écrit, à propos du guerrier Ornytus :

Au loin paraît Ornytus, le chasseur, avec ses armes singulières et son cheval iapyge : une peau de jeune taureau couvre les larges épaules du guerrier; la gueule béante et les mâchoires d'un loup aux crocs blancs protègent son énorme tête et un épieu grossier arme ses mains; il va et vient parmi les escadrons qu'il domine de toute la tête. Sans peine, Camille le cueille, sa colonne venant de tourner bride; elle le transperce et, pleine d'agressivité, ajoute : « Croyais-tu, Tyrrhénien, poursuivre des bêtes dans tes forêts? ... »²²⁷

En premier lieu, Ornytus porte le fameux bonnet en peau de loup, mais l'allusion à ce vêtement désigne également le chasseur. Le commentaire que fait Camille, en abattant l'Étrusque, fait également réaliser que le loup et le chasseur, dans ce cas un Tyrrhénien, partagent une similitude, celle de poursuivre des bêtes dans les forêts. Toutefois, l'auteur ne fait pas seulement qu'identifier le chasseur à l'animal sauvage, il en va ainsi pour un autre étrusque, Arruns :

Arruns, en embuscade, ayant saisi enfin le moment favorable, lance son trait et adresse aux dieux d'en-haut cette prière : « O le plus haut des dieux, gardien du saint Soracte, Apollon, toi que nous adorons entre tous, toi pour qui s'amoncellent les pins dont se repaissent nos brasiers, et pour qui, forts de notre piété, nous marchons, nous tes prêtres, au milieu du feu, foulant du pied une quantité de charbons ardents, donne-moi, Père tout-puissant, d'effacer le déshonneur qui entache nos armes ... »²²⁸

C'est extrait, après une étude plus profonde se révèle être très important pour notre travail. Il s'agit ici d'un auteur romain qui cite directement un Étrusque, dans notre cas Arruns, participer à un culte associé au loup. En effet, A. Maggiani et E. Simon expliquent le culte du

²²⁷ Virgile. *Énéide*. XI, 677-686. « tot Phrygii cecidere uiri. Procul Ornytus armis / ignotis et equo uenator Iapyge fertur, / cui pellis latos umeros erepta iuuenco / pugnatori operit, caput ingens oris hiatus / et malae texere lupi cum dentibus albis, / agrestisque manus armat sparus ; ipse cateruis / uertitur in mediis et toto uertice supra est. / Hunc illa exceptum, neque enim labor agmine uerso, / traicit et super haec inimico pectore fatur : / « Siluis te, Tyrrhene, feras agitare putasti ? / »

²²⁸ Virgile. *Énéide* XI. 783-790. « telum ex insidiis cum tandem tempore capto / concitat et superos Arruns sic voce precatur : / “ Summe deum, sancti custos Soractis Apollo, / quem primi colimus, cui pineus ardor acervo / pascitur et medium freti pietate per ignem / cultores multa premimus vestigia pruna, / da, pater, hoc nostris aboleri dedecus armis, / omnipotens. Non exuias pulsaeue tropaeum ” / ».

Mont Soracte. Les Étrusques ne vénéraient pas nécessairement Apollon comme le dieu lumineux et bienveillant qu'il était chez les Grecs : depuis la période archaïque, son sanctuaire était rempli de démons de la mort; Soranus était alors quelques fois associé à Hadès, d'autres fois à Apollon, la divinité étant accompagnée par des loups²²⁹. Il s'agit ici d'extraits de sources romaines qui permettent d'étudier l'aspect chthonien du loup chez les Étrusques. Après avoir touché la reine des Volsques, Arruns se comporte comme le fauve :

Il est comme un loup qui, sans attendre d'être poursuivi, après avoir tué un berger ou un puissant taureau, va immédiatement se cacher et errer en-haut des montagnes, conscient de l'audace de son acte; épouvanté, queue rentrée entre les pattes, il a gagné les forêts; ainsi Arruns, dans son trouble, se dérobe aux regards, et content d'avoir fui, se perd au milieu des troupes²³⁰.

Ces comparaisons entre loups et guerriers peuvent également avoir été employées par Virgile en référence aux poèmes épiques d'Homère, où celui-ci utilise la comparaison du loup pour les Myrmidons; cependant, l'aède grec favorise le lion quand vient le temps de comparer métaphoriquement un soldat à une action violente²³¹. Ovide rédige un passage qui semble également important et montre l'association d'un Étrusque au loup dans l'un des plus tragiques mythes de l'histoire de Rome, celui du viol de Lucrece. Sextus Tarquin est en train de menacer la femme dans son lit, le poète écrit :

²²⁹ Maggiani, A. Simon, E. 2000. p. 161. — L'on retrouve dans les *Commentaires sur l'Énéide de Virgile* de Servius ce passage à propos du culte du mont Soracte et en référence aux loups et aux Mânes : « *Summe deum ex affectu colentis dicitur : nam Iuppiter summus est. Sancti custos Socratis Apollo Socratis mons est Hirpinorum in Flaminia conlocatus. In hoc autem monte cum aliquando Diti patri sacrum persolveretur, nam diis manibus consecratus est, subito venientes lupi exta de igni rapuerunt. Quos cum diu pastores sequerentur, delati sunt ad quondam speluncam, halitum ex se pestiferum emittentem, adeo ut iuxta stantes necaret: et exinde est orta pestilential, quia fuerant lupos secuti. De qua responsum est, posse eam sedari, si lupos imitarentur id est raptio viverent. Quod postdam factum est, dicti sunt ipsi populi Hirpi Sorani : nam lupi Sabinorum lingua vocantur hirpi. Sorani vero a Dite : nam Ditis pater Soranus vocatur: quasi lupi Ditis patris. Unde memor rei Vergilius Arruntem paulo post comparat lupo, quasi Hirpinum Soranum.* » – Servius. *Commentaires sur l'Énéide de Virgile*. XI, 785.

²³⁰ Virgile. *Énéide*. XI. 809-815. « *Ac uelut ille, prius quam tela inimica sequantur, / continuo in montis sese auis abdidit altis / occiso pastore lupo magnouo iuueno, / conscius audacis facti, caudamque remulcens / subiecit pauitantem utero siluasque petiuit : / haud secus ex oculis se turbidus abstulit Arruns / contentusque fuga mediis se immiscuit armis.* / »

²³¹ Rat, M. 2011. Note 3214. p. 417. – *Commentaires inclus dans la traduction.*

... elle tremble (Lucrèce), telle la petite agnelle surprise à l'extérieur de sa bergerie, qui est à la merci d'un loup féroce²³².

L'ascendance de Sextus Tarquin est connue : il est fils de Tarquin le Superbe, qui lui, est d'origine tyrrhénienne. Le fait que l'animal soit énuméré quatre fois²³³ en comparaison avec les Étrusques pourrait montrer que le loup est reconnu comme étant un animal significatif dans cette nation, ou du moins, que les Romains perçoivent les Tyrrhéniens comme des hommes-loups.

Chez les Romains et les peuples autochtones italiens, le loup peut avoir un caractère positif, quand il participe à la fondation d'une ville, signe que celle-ci est associée à la volonté des dieux d'en faire une cité prospère et puissante. Cependant, plus souvent qu'autrement, le loup est responsable de prodiges néfastes et acquiert un rôle chtonien par son lien avec la mort et la sorcellerie, ainsi que par l'intermédiaire des histoires de lycanthropes, sortant à la pleine lune. Comme mentionné plus haut, le manque de sources littéraires ne permet pas d'en connaître énormément sur le rôle des divinités et des monstres étrusques, c'est pourquoi l'archéologie contribuera grandement à cette partie du travail. Les nombreuses fresques pariétales dans les tombes, ainsi que les sculptures et reliefs sur les monuments funéraires, permettent au moins de comprendre le rôle que doit avoir occupé ces animaux, dieux et démons. Sinon, certains textes romains jouent les intermédiaires et comblent de façon très modeste certains manques. Lorsqu'un loup entre dans Rome, il faut consulter les haruspices venus d'Étrurie afin de conjurer le mauvais prodige, mais il ne faut pas oublier que les Romains demandent conseil aux Tyrrhéniens pour pratiquement tous les événements particuliers. Il faut noter comme significatif l'un des prodiges rapportés par Tite-Live où un loup entre dans Rome et traverse le Vicus Tuscus²³⁴. Finalement, selon un aspect basé sur la

²³² Ovide. *Fastes*. II. 799-800. « *sed tremit, ut quondam stabulis deprensa relictis / parua sub infesto cum iacet agna lupo.* / »

²³³ Ornytus et sa capuche de loup, Arruns et son rôle de prêtre au mont Soracte et ensuite ce même Arruns alors qu'il fuit après avoir défait Camille. Ovide identifie le fauve à Sextus Tarquin, fils de Tarquin le Superbe.

²³⁴ Il faut se demander ici si la mention du Vicus Tuscus n'est pas qu'un simple hasard; au contraire, il pourrait s'agir d'un détail significatif provenant de la pensée romaine. Il sera compris dans cette partie du chapitre II que le loup joue un rôle très important chez les Étrusques. Aurait-il pu être attiré dans le quartier étrusque par une divinité quelconque? Il faut rappeler qu'à l'entrée de ce quartier se trouvait une statue de Vertumnus, que M. Pallottino associe également à Veltha, qui peut prendre le caractère d'un terrible génie de la terre. Puisqu'il sera prouvé que le loup étrusque est chtonien et possiblement associé à Veltha, la question se pose. – Pallottino, M. 1979. p. 703-704. – Camporeale, G. 2015. p. 153.

réalité étrusque plutôt que la conception que se font les Romains de cette civilisation, il ne faut pas oublier tous les récits où un loup ou un lycanthrope attaque une ferme. Le peuple d'Étrurie, étant en Italie centrale, devait certainement vivre les mêmes craintes que les campagnards romains et italiens.

Pour cette partie étrusque, il faudra procéder d'une manière différente. En premier lieu, il faut exposer les preuves qui permettent d'identifier le loup et les lycanthropes comme ayant un rôle chthonien. Ensuite, il faut étudier le monstre Volta du texte de Pline, afin de voir si ce dernier peut s'assimiler au lycanthrope.

A. Les loups et lycanthropes dans l'iconographie funéraire étrusque

Des preuves provenant de sépultures permettent de renforcer le lien entre le loup et le monde des morts chez les Étrusques. L'exemple le plus marquant et le plus rapporté chez les étruscologues, c'est les différentes représentations d'Aita, l'Hadès étrusquisé, où celui-ci porte la fameuse capuche de loup. L'exemple du *Sarcophage de Torre San Severo* (fig. 10) a déjà été présenté, mais plus précise encore est la fresque de la *Tomba dell'Orco* de Tarquinia, datant du IV^e s. av. J.-C. (fig. 15). Il y a sur cette dernière représentation, aucun doute sur l'identification de la bête formant la capuche, il s'agit bien d'un loup²³⁵. Cette représentation du seigneur du royaume des morts ne semble pas trouver son équivalent dans le monde grec. Il faut expliquer le lien entre le loup et l'Hadès grec dont l'iconographie sera adaptée aux besoins des croyances étrusques par rapport à l'au-delà. Aita/Hadès n'apparaît que pour la première fois au IV^e s. av. J.-C., dans la fameuse *Tomba dell'Orco* de Tarquinia, ce qui est plutôt tardif dans la sphère religieuse étrusque²³⁶. Une autre image du dieu portant la capuche de loup provient de la *Tomba Golini* d'Orvieto (fig. 16), elle date également du IV^e s. av. J.-C. Chez les Étrusques, le loup est associé à la mort ravisseuse; il n'est pas rare dans le monde

²³⁵ Defosse, P. 1972. p. 495. – Heurgon, J. 1991. p. 1253. – Elliot, J. 1995. p. 22. – Krauskopf, I. 1997. p. 29. – Maggiani, A. /Simon, E. 2000. p. 160. – Jannot, J.-R. 2001. p. 289. – Trinquier. 2004. p. 110. – Camporeale, G. 2009. p. 372.

²³⁶ Jannot, J.-R. 1998. p. 162.

antique de voir un animal ravir une victime humaine²³⁷. Cela pourrait expliquer la présence du loup sur les monuments funéraires, l'animal étant le prédateur le plus redoutable en Étrurie.

Les spécialistes s'entendent pour dire que l'identification d'Aita au loup provient d'un syncrétisme entre le Hadès grec et Calu, divinité chtonienne étrusque. Cette déduction comporte plusieurs éléments de preuve. En premier lieu, sur la *Lamina plumbea di Magliano*, une petite plaque de plomb provenant d'un pendentif et datant du Ve s. av. J.-C. où l'on retrouve des prières pour la protection d'un défunt²³⁸, il y a un texte mentionnant notamment le don durant quatre années de biens et de repas à Thanr et à *Calus l'enflammé* en échange de la protection des Mânes²³⁹. Calu est alors déjà reconnu comme divinité du monde des morts au Ve s. av. J.-C. L'aspect de chien ou loup de Calu provient de la découverte d'une petite statuette à Cortone (fig. 17); celle-ci porte l'inscription de *Calu-s-tla*, ce qui permet de faire le lien entre le Calu du monde des morts et le loup²⁴⁰. Calu serait ce chien-loup ravisseur, qui au contact du monde grec, s'anthropomorphisa en gardant toujours un aspect traditionnel, la capuche de loup d'Aita²⁴¹. La variation dans le nom peut s'expliquer par le fait que les Étrusques semblent avoir conservé les dénominations d'origine exclusivement pour la pratique du rite, comme le montre le *Foie de Plaisance*, alors que la version hellénisée pouvait servir pour des contextes moins graves, où la fantaisie pouvait se retrouver²⁴². Notons que dans la *Tomba dell'Orco* (fig. 15), la capuche n'est pas que la simple dépouille de l'animal, les grands yeux brillants montrent que d'une certaine manière, le fauve est encore bien vivant²⁴³.

²³⁷ Defosse, P. 1972. p. 493. – L'auteur donne ici l'exemple d'une lionne qui attaque un Éthiopien à Nimrud, ainsi qu'un lion piétinant une victime étendue sur le sol à Babylone. Le lycanthrope de la série d'urnes à l'étude se comporte de la même manière en enlevant une victime, qui est clairement morte : la présence de Vanth, divinité psychopompe, permet d'établir cette conclusion. — Le rapt peut rappeler une scène très importante dans la mythologie gréco-romaine, qui pourrait expliquer l'association que font les Étrusques entre le loup, animal chtonien ravisseur, ainsi que l'Hadès grec qui deviendra Aita en Étrurie, grâce à la seconde phase d'hellénisation, ce qui concorde avec le IVe s. av. J.-C. Le mythe est l'enlèvement de Perséphone par le seigneur du royaume souterrain. Ovide le rapporte ainsi : *Son oncle la voit; aussitôt vue, il l'enlève avec prestesse et l'emporte dans son royaume sur ses sombres coursiers*²³⁷. Si le loup possédait déjà un aspect ravisseur, il semble logique que l'animal ait été associé directement à Hadès, qui finit toujours par ravir l'âme des vivants. – Ovide. *Fastes*. IV, 445-446. « *hanc uidet et uisam patruus uelociter aufert / regnaque caeruleis in sua portat equis. /* »

²³⁸ Pittau, M. 2011. p. 205-206.

²³⁹ Anonyme. *Lamina Plumbea di Magliano*. Côté B. « *Milax Ōanra Calusc ecnia iv avil mi menicac marca lurcac eθ tuθiu nesl Man* ».

²⁴⁰ Defosse, P. 1972. p. 498-499.

²⁴¹ Idem. p. 499.

²⁴² Bonfante, G. 1986. p. 113.

²⁴³ Krauskopf, I. 1997. p. 28.

Cette interprétation ne va toutefois pas sans problème. En effet, il est noté que Calu recevait un culte et des sacrifices de la part des Étrusques, alors qu'Aita n'en possédait pas²⁴⁴. Les restes osseux de chiens furent retrouvés dans des fosses rituelles étrusques; de plus, dans le puits d'Ortaglia²⁴⁵, les archéologues ont découvert les ossements d'au moins un loup²⁴⁶. L'aspect du puits et le lien avec nos urnes sera étudié dans le dernier chapitre, mais il faut tout de même se demander si ces sacrifices étaient voués à Calu, lui qui possédait cet aspect canin. Il faut aussi noter la problématique associée à la statue de Cortone : celle-ci montre bien un animal et non une figure anthropomorphique, bien qu'elle soit datée du IIIe s. av. J.-C., soit un siècle après les premières figures d'Aita. Cela ferait en sorte que dans certaines régions d'Étrurie au moins, le rapprochement ne s'était pas encore effectué. La complexité va encore plus loin. Une inscription de Volsinii désigne un certain *Tinia Calusna*²⁴⁷; Tinia est connu comme étant le Jupiter étrusque, mais celui-ci possédait-il également un aspect chtonien en Étrurie? Selon G. Camporeale, l'utilisation du *Calusna* après le nom de Tinia servirait à identifier sa fonction chtonienne²⁴⁸. Selon A. Maggiani et E. Simon, Calu est une divinité bien distincte, qui a en commun avec Aita et Aplu (Apollon du mont Soracte) le loup comme animal représentatif²⁴⁹. Une chose est certaine, qu'Aita soit une forme anthropomorphisée de Calu ou non, les scènes comme celle de la *Tomba dell'Orco* où il figure parmi les héros grecs, n'ont en réalité pas grand-chose d'étrusque; il s'agit d'un au-delà grec dont les images ont été adoptées par les Tyrrhéniens²⁵⁰.

Il y a une conception du monde des morts qui existe en Étrurie avant l'arrivée des modèles grecs. Mais les lycanthropes et les loups y avaient-ils leur place? La possibilité que Calu soit une divinité chtonienne ancienne existe, mais les preuves manquent, bien que l'on sache qu'il est présent avant l'arrivée de certains modèles grecs.

²⁴⁴ Jannot, J.-R. 1998. p. 163.

²⁴⁵ Près de Peccioli, province de Pise.

²⁴⁶ Rask, K. 2014. p. 292-293.

²⁴⁷ Camporeale, G. 2015. p. 153. — Thomson de Grummond, N. 2006. p. 55-56.

²⁴⁸ Idem. p. 170.

²⁴⁹ Maggiani, A. Simon, E. 2000. p. 162.

²⁵⁰ Jannot, J.-R. 1998. p. 84.

Mis à part la statuette de Calu, il est convenable que les loups, les chiens et les lycanthropes ont une connotation funéraire depuis longtemps en Étrurie, comme le montrent d'autres sources iconographiques.

Le plus ancien témoignage d'un possible lycanthrope date du VIII^e s. av. J.-C. Comme vu avec l'extrait de Lycophron à propos de l'identification du loup aux ancêtres mythiques des Étrusques, il ne faut pas être surpris de la présence de l'animal dans l'iconographie tyrrhénienne ancienne. Sur le vase de Bisenzio (fig. 18), qui est en réalité une urne en bronze et conservé à la *Villa Giulia* de Rome, une scène rappelle quelque peu le mythe de nos urnes du II^e s. av. J.-C. Il y a une différence de six siècles entre les monuments funéraires. La scène présente un animal, presque anthropomorphisé; il occupe le centre de la scène et des soldats semblent effectuer une danse rituelle autour de lui. De plus, le monstre est retenu par une chaîne à son cou au moment même où un sacrifice semble être sur le point de s'effectuer. Ceci s'illustre par un soldat pointant sa lance sur un taureau, retenu par un autre homme. Bien entendu, cette étrange scène a apporté son lot d'interprétations. Il pourrait s'agir d'un rituel permettant d'assurer, en contrôlant la bête qui serait ici un loup, la survie du défunt dans l'au-delà²⁵¹. Selon G. Camporeale, le monstre possède un caractère hybride, humain et animal, ce dernier représenterait une calamité à éloigner, le rite permettrait d'en faire ainsi; toutefois, il prétend également que la mort serait illustrée par la bête²⁵². Cette scène est fort intéressante pour notre étude, puisque si ce monstre hybride représente bien la mort, le lien serait fort avec la représentation de nos urnes. Encore mieux, Pline mentionne Volta comme une calamité : le monstre a ravagé la campagne avant de s'en prendre à la ville de Volsinii. Il se pourrait que cet acte rituel servant à éloigner l'hybride sur l'urne du VIII^e s. av. J.-C. représente la même scène qui se retrouve sur nos urnes du II^e s. av. J.-C., puisqu'il y a également un acte rituel visant le monstre, par l'intermédiaire du prêtre qui vide sa patère près de ce dernier. Les différences iconographiques s'expliqueraient principalement par l'évolution de l'art étrusque, influencé pas les différentes périodes de l'art grec, nos urnes datant du segment hellénistique. Pour terminer avec l'urne de Bisenzio, il serait possible que cette dernière prouve l'existence

²⁵¹ Elliot, J. 1995. p. 20.

²⁵² Camporeale, G. 2015. p. 154-155.

d'un mythe purement étrusque, provenant d'une période aussi ancienne que le VIII^e s. av. J.-C.; la légende, ou une comparable, pourrait également avoir une origine encore plus lointaine. Il faut également noter que la région de Bisenzio connaît un certain changement artistique entre la seconde moitié du VIII^e s. av. J.-C. et le début du VII^e s. av. J.-C., comme le prouve la présence d'un style plus provincial sans ne plus vraiment montrer une influence grecque ou orientale²⁵³. Comme notre urne date de cette période, il est acceptable d'en déduire qu'il s'agit probablement d'un mythe étrusque²⁵⁴.

Il faut continuer avec un artefact qui ne fait aucun doute sur l'identité de la créature représentée. Il s'agit du *Plat Pontique* attribué au *peintre de Tityos*, datant de la fin du VI^e s. av. J.-C.²⁵⁵ et provenant de la *Necropoli dell'Osteria* de Vulci²⁵⁶ (fig. 8). Mis à part les urnes de notre série, il s'agit probablement de la plus belle et nette illustration d'un lycanthrope. Celui-ci a le corps d'un homme, mais la tête, les mains et le pelage du loup. Plus intéressant, c'est le contexte autour duquel il apparaît. En effet, tout autour du plat, la scène montre le centaure Nessus, Héraclès et Déjanire²⁵⁷. Le mythe concernant le rapt de Déjanire par Nessus est bien connu, il se retrouve par exemple dans les *Métamorphoses* d'Ovide²⁵⁸. Encore une fois, le loup ou lycanthrope est assimilé à une scène où se trouve un ravisseur et qui se termine par la mort, ici celle de Nessos et plus tard d'Héraclès. Le lien entre la scène et le lycanthrope semble assez convaincant pour conclure que l'image du loup ou du lycanthrope, au VI^e s. av. J.-C. en Étrurie, est chtonienne. Il faut établir le lien avec l'expression utilisée par P. Defosse, soit que le loup et le lycanthrope sont ravisseurs des âmes : l'auteur se base sur le fait que l'animal possédant ce rôle est celui qui est le plus redouté dans la région où se développe la civilisation en question²⁵⁹. Selon ce dernier, les Étrusques honoraient un génie funéraire souterrain, qui revêtit l'aspect d'un loup; l'animal s'anthropomorphisa grâce au syncrétisme qui eut lieu suite au contact avec l'art de la civilisation grecque²⁶⁰. J. Heurgon associe ce

²⁵³ Delpino, F. 1977. p. 49.

²⁵⁴ L'urne de Bisenzio daterait des dernières décennies du VIII^e s. av. J.-C. – Camporeale, G. 2015. p. 154. — sinon elle serait originaire du VII^e s. av. J.-C. – Elliot, J. 1995. p. 20.

²⁵⁵ Bettini, C., Cataldi Dini, M. & Rizzo, M. A. 1989. p. 184.

²⁵⁶ Camporeale, G. 2009. p. 368.

²⁵⁷ Idem.

²⁵⁸ Ovide. *Métamorphoses*. IX, 98-210.

²⁵⁹ Defosse, P. 1972. p. 494.

²⁶⁰ Idem. p. 493.

lycanthrope à la plus vieille illustration de Veltha, monstre de la légende de Pline²⁶¹. Bien qu'il faille établir sous peu les possibles liens entre le lycanthrope de nos urnes et le monstre Volta de l'auteur latin, il demeure préférable de rester prudent face à cette interprétation, puisque les démons loups-garous pourraient être multiples, comme le sont les Vanth et les Lasa²⁶².

Une scène de la *Tomba degli Auguri*, datant du VI^e s. av. J.-C. (fig. 9) et de Tarquinia, permet d'observer un homme masqué, appelé *Phersu*²⁶³, tenant un chien agressif par une laisse, alors qu'un autre homme, visage couvert et massue à la main, tente de se défendre contre l'animal en furie qui lui mord la cuisse. J. Elliot y voit une action sacrificielle, où l'animal doit être qualifié de « chien-loup », ressemblant à la statuette de la bête Calu de Cortone; mais l'action ressemble aussi selon lui, au monstre de nos urnes, puisque le chien sur la fresque est retenu et contrôlé par un lien, en plus d'attaquer un homme²⁶⁴. L'association semble toutefois inadéquate. En premier lieu, bien que le monstre de nos urnes ait un aspect canin ou lupin, il n'est certainement pas contrôlé, comme le prouve la position des personnages qui retiennent la chaîne ou la corde. Agenouillés pour la plupart, l'un d'entre eux tente même de frapper le lycanthrope avec l'arme tenue par sa main libre (fig. 1), bref, ils ne sont certainement pas en position de contrôle sur la bête, comme l'est le *Phersu* de la *Tomba degli Auguri*²⁶⁵. Il s'agit possiblement d'un mythe inconnu où le personnage masqué est accompagné d'un chien pour parvenir à ses fins.

À Felsina, une stèle du IV^e s. av. J.-C. (fig. 19) montre une scène plutôt familière, mais qui ne semble pas au bon endroit. En effet, il est possible de retrouver l'image d'une louve en

²⁶¹ Heurgon, J. 1991. p. 1253

²⁶² Jannot, J.-R. 1998. p. 182.

²⁶³ Parole qui deviendra *Persona* en Latin, de *Phersuna* : le personnage masqué en Étrusque. – Camporeale, G. 2015. p. 224.

²⁶⁴ Elliot, J. 1995. p. 30-31.

²⁶⁵ Il se peut que la scène représente des jeux funéraires, où le « chien-loup » est impliqué, confirmant ainsi son aspect chtonien, puisque les peintures font allusions directement à la présence du mort dans la tombe, ce qui laisse croire que le jeu du *Phersu* est présenté au défunt. – Pallottino, M. 1979. p. 979. – Il y aurait bien eu une connexion entre le jeu du *Phersu* et le sacrifice humain, lien qui sera toujours présent à Rome quelques siècles plus tard pour les jeux de gladiateurs. Le jeu pourrait se conclure par la mort de l'un des deux opposants, le « chien-loup » ou l'homme. – Elliot, J. 1995. p. 30-31. – Turfa Macintosh, J. 1986. p. 72. – La théorie des jeux de gladiateurs « primitifs » pour expliquer la scène n'est prouvée par rien. Il s'agirait ici d'un mythe chtonien plutôt que d'un rituel. – P. Bonnechere.

train d'allaiter un personnage à la manière de la fameuse *Louve du Capitole* de Rome. La scène représenterait, comme mentionné plus haut, l'allaitement d'Aucnos, fondateur mythique de Felsina, dont la légende serait semblable à celle de Romulus et Rémus²⁶⁶. Bien que certains spécialistes aient vu une lionne, l'on fait face à une louve; il suffit de comparer le pelage au niveau du cou pour y voir automatiquement le lien avec la *Louve du Capitole* (fig. 20). Il s'agit ici d'une autre représentation reliant le loup et le monde des morts²⁶⁷.

Une multitude d'autres artefacts, outre nos urnes, montrent un loup ou un lycanthrope chez les Tyrrhéniens²⁶⁸. Une petite statuette de bronze en provenance de Cerveteri et datant du VIe s. av. J.-C. montre un monstre anthropomorphe à tête de loup, ou de chien, accroupi²⁶⁹. Toutefois, le peu d'informations qui existe sur la pièce ne permet pas d'en tirer énormément d'informations.

Par ailleurs, une statuette d'un jeune homme portant une capuche de loup se trouve au *Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria*. La figure pourrait être liée au lycanthrope de l'urne 367 de Pérouse²⁷⁰, mais là aussi il est préférable de rester prudent : les mains du jeune homme sont humaines, tandis que le personnage de l'urne 367 possède des pattes de loups accompagnées de terribles griffes, qui prouvent son hybridité. Selon A. Stenico, cette statue représente un dieu Lare, puisque Plutarque confirme la représentation de ceux-ci comme portant une capuche en peau de chien²⁷¹.

Par rapport aux urnes de notre série, le lycanthrope représente également un monstre chtonien, par la représentation de ce fauve qui est lié au monde des morts chez les Étrusques,

²⁶⁶ Jannot, J.-R. 2001. p. 280.

²⁶⁷ La louve serait une nourrice d'outre-tombe chez les Étrusques, la théorie veut que si l'homme tétant la louve dans l'autre monde accède à l'au-delà, l'enfant qui la tête dans le monde des vivants donnerait à la ville qu'il fonde un espoir d'éternité. Cette hypothèse pourrait expliquer la popularité des mythes associés à l'allaitement par une louve de jeunes héros en Italie. – Jannot, J.-R. 2001. p. 291, 297.

²⁶⁸ Une urne en provenance de Cerveteri, datant du IIe s. av. J.-C. possède des supports en pattes de canidés; il pourrait s'agir d'éléments décoratifs, ou bien celles-ci pourraient avoir un objectif précis, celui de protéger le défunt. – Jannot, J.-R. 2001. p. 267, 277. – Il faut noter que chez les Étrusques, le contact avec la terre est très important, les pattes canines pourraient peut-être servir d'intermédiaire à l'âme pour que celle-ci traverse vers l'au-delà, puisque la conception est que le mort vit dans sa tombe.

²⁶⁹ Matesanz Gascón, R. 2017.p. 9.

²⁷⁰ Elliot, J. 1995. p. 27.

²⁷¹ Stenico, A. 1947. p. 75-79. – Rapporté par Elliot, J. 1995. p. 27.

mais aussi grâce à sa présence dans le puits, qui sera démontré comme passage entre les mondes dans le chapitre suivant. Les spécialistes conviennent de ce que le monstre de notre série d'urnes est bel et bien chtonien²⁷².

Les loups et les lycanthropes, chez les Étrusques sont reconnus comme étant des figures chtoniennes, qui prendraient possiblement le rôle de ravisseurs des âmes, comme le prouveraient notamment le plat du *peintre de Tityos*, ainsi que la réalité environnementale de l'Étrurie, qui fait en sorte que ces prédateurs étaient réputés pour le rapt de bétail. De plus, comme précédemment observé, les Étrusques étaient reconnus dans l'ensemble du monde méditerranéen comme pratiquant un important culte du loup. Cette tradition d'associer le fauve au monde des morts pourrait également avoir une origine très ancienne, comme le prouve l'urne de Bisenzio, datant du VIII^e s. av. J.-C. et qui semble artistiquement ne pas avoir reçu d'influences extérieures. Malgré la forte hellénisation de l'art en Étrurie dès le VI^e s. av. J.-C., la croyance autour du loup ravisseur d'âmes semble si forte que le lycanthrope est toujours représenté sur notre série d'urnes au II^e s. av. J.-C., période où la romanisation est déjà bien enclenchée dans le territoire. Les étruscologues affirment que ces représentations n'empruntent aucune thématique grecque, seulement le style iconographique²⁷³.

B. Volta chez Pline l'Ancien : peut-il s'agir d'un loup ou d'un lycanthrope?

Une fois posées les affinités entre le loup et le monde chtonien, que sait-on alors de ce Volta/Olta, rapporté par Pline l'Ancien? En premier lieu, on connaît le mythe que raconte l'auteur latin, selon lequel Volta aurait ravagé la campagne de Volsinii avant de tenter de s'en prendre à la ville même. Il sera arrêté grâce à la foudre qui fut invoquée par le roi Porsenna²⁷⁴. Chaque mot de ce passage est important, car il peut en révéler sur l'origine du monstre. Il faut mentionner que sans l'existence de textes en lien avec la cosmologie étrusque, comme par exemple la *Théogonie* pour les Grecs, l'origine des dieux et monstres dans les croyances de cette civilisation demeure au stade d'hypothèse. M. Pallottino a émis la théorie que le Volta de

²⁷² Ducati, P. 1910 – Defosse, P. 1972. – Mainoldi, C. 1984. – Heurgon, J. 1991. – Cherici, A. 1994. – Elliot, J. 1995. – Krauskopf, I. 1997. – Jannot, J.-R. 1998. – Colonna, G. 2000 (A). Maggiani, A. Simon, E. 2000. – Camporeale, G. 2009. – Sclafani, M. 2010.

²⁷³ Notamment : Camporeale, G. 2009. p. 373. – Krauskopf, I. 1997. p. 26.

²⁷⁴ Voir p. 8 de l'introduction pour l'extrait : Pline l'Ancien. *Histoire Naturelle*. Livre II, 53.

Pline l’Ancien peut s’assimiler au Veltha étrusque, qui aurait également pris le nom de Veltune, Voltumna ou Vertumnus; la divinité serait aussi celle du même nom dans le *Liber Linteus*²⁷⁵. Veltha aurait été à l’origine un génie des champs, avant de devenir une sorte de dieu national étrusque, comme le mentionne Varron : *Vortumnus : deus Etruriae princeps*²⁷⁶. De plus, Veltha aurait pu conserver son aspect primitif, se transformant notamment en démon terrible²⁷⁷, ce qui expliquerait son lien avec le qualificatif de *monstro* dans le texte de Pline. Il faut se rappeler que les divinités étrusques possèdent également des épithètes; elles sont quelques fois juxtaposées à leurs noms, respectant ainsi le schéma antique. L’exemple le plus pertinent serait *Tinia Calusna*, qui serait Tinia, mais avec un rôle chtonien. Cette multiplication des rôles pourrait peut-être avoir lieu également avec Veltha/Voltumna, qui a tardivement un aspect de divinité végétale²⁷⁸, mais également celui de chtonien, qu’il aurait acquis depuis longtemps selon M. Pallottino. Le problème, avec cette interprétation, c’est que l’un des grands dieux d’Étrurie serait combattu par des hommes dans le mythe transmis par Pline, ce qui ne semble pas être logique dans un contexte mythologique. Il semble possible que Veltha soit bien à l’origine un génie des champs, comme le révèle l’étude de M. Pallottino, mais probablement une entité différente de Voltumna, qui deviendra l’un des principaux dieux d’Étrurie. Pour M. Pittau, le Veltha du *Liber Linteus* serait bien le Volta de Pline l’Ancien²⁷⁹. Il y a confirmation du rôle chtonien de la divinité dans le *Liber Linteus*, qui serait un calendrier liturgique²⁸⁰. Il faut noter que le texte n’est pas nécessairement une suite logique, M. Pittau utilise la technique de la comparaison qu’il qualifie de « méthode combinatoire », ou encore « méthode de la vérification comparative intérieure »²⁸¹. Voici l’extrait :

²⁷⁵ Pallottino, M. 1979. p. 689, 703.

²⁷⁶ Camporeale, G. 2015. p. 153-154. – L’auteur cite ce passage de Varron (*De Lingua Latina*, V, 8, 46), tout en expliquant que les variantes du nom du dieu ne sont probablement pas confondues avec Tinia, mais que *Velthumena* pourrait avoir été un attribut de ce dernier, ce qui réglerait la question à propos de la divinité suprême des Étrusques.

²⁷⁷ Pallottino, M. 1979. p. 689-690.

²⁷⁸ Jannot, J.-R. 1998. p. 164-165.

²⁷⁹ Pittau, M. 2011. p. 82. – L’auteur mentionne que son association est « presque certaine ».

²⁸⁰ Idem. p. 23.

²⁸¹ Idem. p. 27. – M. Pittau écrit ceci : « *Infine tengo molto a precisare che ho sempre proceduto di volta in volta a accertare l’ipotizzato “significato” prospettato per un certo vocabolo etrusco col ricorso al cosiddetto “metodo combinatorio” che si dovrebbe chiamare meglio metodo della “verifica comparativa interna”, ossia con la verifica del “significato” ipotizzato per un certo vocabolo etrusco rispetto a quello conosciuto o ipotizzato dei*

Verse, ô fille du Soleil, dans la cuvette offerte sur le trône de Volta quelles que soient les viscères et asperge la galette faite, ô chaque dieu comme pour Volta en-bas ensuite en-haut, encore en-bas et en tout besoin tant sur le trône /... partie perdue/ la cuvette du thym et avec le flambeau du thym au fond dans la chose faite le quatre que soit menée la supplique (demande, grâce) ainsi convoquée l'office funèbre verse sur Volta (la statue), les viscères observées en série de dix avec ce don de la cuvette et maintenant la chorale ô prêtre les fentes et les viscères pour les prodiges /... partie perdue/ ô prêtre trois fois asperge la trompette qui fait un son métallique et dans le balcon de soutien posez et ventilée la liturgie, ô prêtre de la sépulture deux fois...²⁸²

Comme mentionné plus haut, les phrases peuvent sembler assez étranges, mais l'important dans cet extrait, ce sont les paroles écrites. M. Pittau a déchiffré les mots en les associant à un lexique déjà découvert par les linguistes, ce qui permet d'utiliser cette source avec une fiabilité raisonnable. Pour notre étude, ce qui est révélateur, c'est l'association de Veltha à un rite funèbre, permettant ainsi d'accepter le rôle chtonien de la divinité chez les Étrusques. Veltha est associé à l'office funèbre (*HINΘU*)²⁸³, ainsi qu'à la sépulture (*ZUΘEVA*)²⁸⁴, il s'agit ici de l'une des rares confirmations littéraires d'origine étrusque prouvant le rôle chtonien d'une divinité.

Le Volta de Pline l'Ancien serait une divinité chtonienne et l'un des aspects que celui-ci pouvait prendre aurait été un terrible génie, comme le disait M. Pallottino. On a expliqué qu'en Étrurie, ainsi qu'ailleurs en Italie et même en Grèce, des pièces archéologiques et littéraires prouvent que le loup et le lycanthrope possèdent un aspect chtonien. De plus, il a été mis en évidence que cet animal est extrêmement néfaste pour les habitants de l'Italie antique, qui est composée d'une société principalement agricole et pastorale. L'association du loup au rapt provient fort probablement du fait que la bête féroce rôde autour des fermes afin d'enlever

vocaboli vicini e pure con quelli che fanno parte del patrimonio lessicale etrusco già interpretato e tradotto dai linguisti. »

²⁸² Anonyme. *Liber Linteus*. X. 8-20. « *Hexz Sul scvetu caθnis scanin Velθa ipe ipa maθcva ama trinum hetrn aclxn eis cemnac ix Velθa etnam tesim etnam celucn hinθθin ximθ ananc esi vacl scanin... θumitle caθna imec faci θumitle unuθ huteri ipa θucu petna ama nac cal hinθu hexz Velθe maθcve nuθin sarsnaus teis tura caθnal θuium xuru cepen sulxva maθcvac pruxseri...cepen ciz trinum zanes vuvncis plutim tei mutti cesasin avratum aisna leitrum zuθeva zal... »*

²⁸³ Pittau, M. 2011. p. 66. – *HINΘU* : Selon l'auteur, ce mot signifie souterrain, infernal, funèbre ou encore office funèbre.

²⁸⁴ Idem. p. 86. – *ZUΘEVA* : Toujours d'après M. Pittau, ce mot sert à identifier une sépulture.

une victime, un agneau ou une chèvre, dès que le moment lui est opportun. D'autres sources parlent même de loups attaquant des êtres humains, comme dans les listes de prodiges de Tite-Live. Les lycanthropes, comme celui dans l'extrait de Pétrone, sont également présents selon les croyances populaires dans les campagnes. Tout comme les loups, ils peuvent attaquer le bétail des fermes. La présence du lycanthrope comme monstre chtonien est assurément manifestée en Étrurie dès le VI^e s. av. J.-C., si celle-ci n'est pas encore plus ancienne, comme l'indiquerait la scène de l'urne de Bisenzio, datant du VIII^e s. av. J.-C. En prenant les propres paroles de Pline l'Ancien, Volta menace la ville de Volsinii après avoir ravagé la campagne (*impetratum Volsinios urbem depopulatis agris subeunte monstro, quod uocauere Voltam*)²⁸⁵. Le monstre parfait pour ravager une campagne en Étrurie, voire ailleurs en Italie, serait un lycanthrope ou un terrible loup, si l'on se fie à nos sources littéraires et archéologiques. Le Veltha des sources littéraires étrusques aurait à l'origine été un génie des champs, mais possédant également un rôle chtonien comme le montre le *Liber Linteus*, ce qui permet de l'associer à la campagne, mais aussi au loup et au lycanthrope. De plus, la scène fait penser aux nombreux prodiges rapportés par Tite-Live où un loup entre dans Rome ou une autre ville. Ce présage néfaste requiert dans plusieurs cas la purification de temples où des actions rituelles pour conjurer le prodige. Les directives proviennent d'haruspices étrusques, ce qui laisse croire que ces derniers étaient familiers avec ces événements qualifiés de surnaturels. Ces conjurations et purifications permettent de faire l'association avec le prêtre barbu effectuant une libation, qui se retrouve sur nos monuments funéraires. Il faut conclure pour cette section, qu'avec les preuves recueillies, le lycanthrope de notre série d'urnes pourrait effectivement être le Volta de Pline l'Ancien. Il faudra par la suite ajouter d'autres éléments permettant de lier notre série d'urnes au récit de Pline dans le prochain et dernier chapitre de ce travail.

²⁸⁵ Pline l'Ancien. *Histoire Naturelle*. Livre II, 53.

III. Les éléments complémentaires du mythe

1. La foudre

Dans l'*Etrusca Disciplina*, l'observation de la foudre possède une place centrale, au point qu'elle occupera un recueil entier, celui des *Libri Fulgurales*. Les Étrusques sont réputés pour leurs connaissances à propos du phénomène. Le premier exemple provient de Diodore de Sicile qui écrit sur la culture de ceux-ci :

*Les Tyrrhéniens se sont beaucoup attachés aux lettres, à la physiologie, à la science du divin et se sont appliqués plus que tous à l'observation de la foudre. C'est bien pourquoi jusqu'aux temps modernes, les dirigeants du monde entier, ou presque, admirent ces hommes et les emploient comme interprètes des signes célestes que la foudre manifeste*²⁸⁶.

Les Romains font partie de ces peuples qui reconnaissent les grandes capacités des Étrusques par rapport à cette science et imposeront même aux fils de notables étrusques d'en apprendre la doctrine. Cicéron écrit ceci :

*L'Étrurie observe avec une science remarquable les endroits frappés par la foudre et interprète le sens de chaque fait monstrueux et prodigieux. C'est donc avec raison que, du temps de nos ancêtres, au moment où notre État était le plus prospère, le Sénat décréta que dix fils de notables de chaque peuple d'Étrurie seraient instruits dans cette discipline, afin qu'un si grand art, du fait de la condition inférieure de qui l'exercerait, ne perdît son autorité religieuse pour tomber dans le commerce et le gain*²⁸⁷.

²⁸⁶ Diodore de Sicile. *Bibliothèque Historique*. Tome V, 40, 17-23. « Γράμματα δὲ καὶ φυσιολογίαν καὶ θεολογίαν ἐξέπότησαν ἐπὶ πλέον, καὶ τὰ περὶ τὴν κεραυνοσκοπίαν μάλιστα πάντων ἀνθρώπων ἐξείργασαντο· διὸ καὶ μέχρι τῶν νῦν χρόνων οἱ τῆς οἰκουμένης σχεδὸν ὅλης ἡγεύμενοι θαυμάζουσι τε τοὺς ἀνδρας καὶ κατὰ τὰς ἐν τοῖς κεραυνοῖς διοσημείας τούτοις ἐξηγηταῖς χρῶνται. »

²⁸⁷ Cicéron. *De la Divination*. I, XLI, 92. « Etruria autem de caelo tacta scientissime animaduertit eademque interpretatur quid quibusque ostendatur monstris atque portentis. Quocirca bene apud maiores nostros senatus tum, cum florebat imperium, decreuit ut de principum filiis ex singulis Etruriae populis in disciplinam traderentur ne ars tanta propter tenuitatem hominum a religionis auctoritate abduceretur ad mercedem atque quaestum. »

La nymphe Vegoia, prophétesse de Chiusi, aurait partagé les connaissances de cette discipline²⁸⁸. Les Étrusques divisaient l'espace céleste en seize parties, ce que l'on peut observer sur le *Foie de Plaisance*, sur les cases à l'extrémité du contour de celui-ci²⁸⁹. Il fallait identifier le point d'où partait l'éclair, où il frappait, sa forme, en plus de sa couleur exacte, afin de connaître le message et la divinité qui l'envoyait²⁹⁰. Chez les Étrusques, les divinités pouvant lancer la foudre étaient multiples, Pline l'écrit ainsi :

*Dans leurs écrits, les Étrusques sont d'avis que la foudre est lancée par neuf dieux et qu'il y en a onze variétés, Jupiter en lançant trois. Deux seulement de ces dieux ont été gardés par les Romains, qui attribuent à Jupiter les foudres de jour, à Summanus les foudres de nuit, qui sont plus rares sans aucun doute pour la raison déjà indiquée : la fraîcheur plus grande du ciel*²⁹¹.

Les sources anciennes mentionnent qu'en plus de Tinia, les divinités Laran, Uni, Menrva, ainsi que Sethlans avaient le pouvoir de lancer la foudre; cependant, les motifs permettant à ces derniers de l'utiliser sont inconnus, ni dans quel but ils la projetaient²⁹². Par rapport aux foudres de Jupiter, qui en possède trois, il existe de précieuses informations provenant de Sénèque, expliquant le rôle de chacune. L'auteur latin écrit ceci :

*La première est une foudre d'avis et de paix, envoyée par la volonté seule de Jupiter. La seconde part encore de la main du dieu, mais sur l'avis de son conseil composé des douze grands dieux. Cette foudre est salutaire, mais non sans faire quelque mal. La troisième est encore lancée par Jupiter, mais seulement après qu'il a consulté les dieux, qu'on nomme supérieurs et enveloppés. Cette foudre ravage, englobe, dénature tout ce qu'elle rencontre; elle frappe les états comme les particuliers : c'est un feu destructeur qui ne laisse rien dans son état primitif*²⁹³.

²⁸⁸ Jannot, J.-R. 1998. p. 40.

²⁸⁹ Idem. p. 35-36.

²⁹⁰ Idem. p. 41.

²⁹¹ Pline l'Ancien. *Histoire Naturelle*. Livre II, 52. « *Tuscorum litterae nouem deos emittere fulmina existimant, eaque esse undecim generum; Iouem enim trinia iaculari. Romani duo tantum ex iis seruauere, diurna attribuentes Ioui, nocturna Summano, rariora sane eadem de causa frigidioris caeli.* »

²⁹² Camporeale, G. 2015. p. 166.

²⁹³ Sénèque. *Questions Naturelles*. II, 41, 1-2. « *Prima, ut aiunt, monet et placata est et ipsius Iouis consilio mittitur. Secundam mittit quidem Iupiter, sed ex consilii sententia, duodecim enim deos aduocat; hoc fulmen boni aliquid aliquando facit, sed tunc quoque non aliter quam ut noceat; ne prodest quidem impune. Tertiam*

Cette information est très importante pour notre mythe, car il est possible de déduire que la foudre invoquée par Porsenna dans le texte de Pline doit se ranger dans le troisième type lancé par Jupiter, puisque la foudre servant à vaincre un monstre terrible doit probablement avoir une puissance remarquable et qu'elle ne devait pas simplement servir d'avertissement. Il est également possible d'en apprendre sur des divinités aniconiques étrusques. Les *di involuti* (*dieux enveloppés*), ainsi que les *di consentes* (*dieux du conseil*) mentionnés par Sénèque sont de très anciennes divinités étrusques, sans image, ni nom, ni sexe; ils n'ont pas de culte ou de rituel connus, on sait seulement qu'ils conseillent Tinia²⁹⁴. Ils obtiendront grâce à la romanisation un nombre, un nom ainsi qu'un sexe, mais leur aspect primitif démontre qu'ils provenaient de la strate la plus secrète et la plus lointaine du monde divin, au point où les Étrusques mêmes n'osaient pas prétendre connaître leurs fonctions et leurs rôles exacts²⁹⁵. Il est possible de se demander, en considérant que le mythe de nos urnes est celui rapporté par Pline, ou du moins un mythe proche de signification, si la libation pratiquée par l'homme barbu est faite en guise d'imploration des dieux conseillers de Tinia, afin de lui accorder l'utilisation de la foudre pour en finir avec Volta. Cette théorie expose toutefois un problème de taille : comme mentionné plus haut, aucun culte ou rituel en Étrurie n'est associé avec ces divinités, alors pourquoi leur ferait-on une libation? Il semble plus probable, dans ce cas, que le rituel autour de la libation soit dédié à un des neuf dieux qui lancent la foudre, possiblement Jupiter puisqu'il semble posséder le trait le plus puissant.

Mais pour confirmer les dires de Pline, que sait-on sur l'invocation de la foudre? Encore une fois, c'est Sénèque qui fournit une réponse intéressante. Le philosophe rapporte les propos d'Aulus Caecina, qui explique toutes les différentes sortes de foudre :

... les infernales, dont les feux s'élancent de la terre; les hospitalières, qui somment, ou plutôt, pour me servir d'un langage plus respectueux, qui invitent Jupiter à assister à nos

manubiam idem Iupiter mittit, sed adhibitis in consilium diis quos superiores et inuolutos uocant, quia uastat in quae incidit et utique mutat statum priuatum et publicum quem inuenit; ignis enim nihil esse quod fuit patitur. »

²⁹⁴ Jannot, J.-R. 1998. p. 180.

²⁹⁵ Idem.

*sacrifices; mais, ajoute Cécinna, malheur à celui qui l'aura invité, si le dieu arrive irrité contre lui! Enfin les auxiliaires, qui portent bonheur à ceux qui les ont invoqués*²⁹⁶.

Il faut comprendre que le roi Porsenna du mythe de Plin l'Ancien invoque la foudre dite *auxiliaire*, commande qui lui sera octroyée par une divinité quelconque. Le geste du versement du contenu d'une patère qui se retrouve sur nos urnes pourrait illustrer le procédé rituel à employer afin d'y parvenir; Plin exprime que c'est grâce à *certaines rites (sacris quibusdam)* et *certaines prières (et precatationibus)* que la foudre est commandée ou obtenue²⁹⁷. Du moins, il est convenable que les haruspices pussent prétendre posséder de tels pouvoirs. Un extrait assez tardif, de Zosime, montre que même à l'époque où le paganisme était en déclin, de vieilles croyances étrusques existaient toujours. Alors qu'Alaric menace la ville de Rome, des Étrusques viennent faire une proposition à Pompéianus, préfet de l'Urbs :

*Cependant qu'ils en étaient à ces réflexions, le préfet de la ville Pompéianus rencontra quelques hommes arrivés d'Étrurie à Rome, qui affirmaient avoir libéré une ville nommée Narni*²⁹⁸ *des dangers qui la menaçaient et chassé les Barbares qui la pressaient grâce aux prières adressées à la divinité et aux cérémonies religieuses célébrées selon les rites ancestraux, après que furent produits des coups de tonnerre et des éclairs extraordinaires*²⁹⁹.

Il faut observer dans ce récit de Zosime que la croyance autour de l'invocation des éléments naturels est encore attribuée aux Étrusques. C'est toujours par des prières et des rites cérémoniaux que l'on obtient la foudre. Il va de soi qu'au IIe s. av. J-C., à l'époque de la fabrication des urnes, la croyance envers l'efficacité de ces rites ancestraux devait être respectée par toutes les populations d'Étrurie. Cette conviction fut, du moins, assez importante pour que deux auteurs l'ajoutent à leurs histoires. Il faut demeurer prudent avec Zosime,

²⁹⁶ Sénèque. *Questions Naturelles*. II, 49, 3. « ...*inferna, cum e terra exiliuit ignis; hospitalia, quae sacrificiis ad nos Iouem arcessunt et, ut uerbo eorum molliore utar, inuitant, sed non irascetur inuitatus; mine uenire eum inagno inuitantium periculo affirmant; auxiliaria, quae inuocata sed aduocantium bono ueniunt.* »

²⁹⁷ Il est également possible que les foudres *hospitalières* et *auxiliaires* soient catégorisées comme étant du domaine magique. – Weinstock, S. 1951. p. 149. — Il y a un grand débat sur la place de la magie face à la religion. – Entretien avec P. Bonnechere.

²⁹⁸ Ville de la province de Terni, Ombrie.

²⁹⁹ Zosime. *Histoire Nouvelle*. Tome III, V, XLI, 1. « *Περὶ δὲ ταῦτα οὖσιν αὐτοῖς Πομπηϊανὸς ὁ τῆς πόλεως ὑπαρχὸς ἐνέτυχέ τισιν ἐκ Τουσκίας εἰς τὴν Ρώμην ἀφικομένοις οἱ πόλιν ἔλεγόν τινα Ναρηϊαν ὄνομα τῶν περιστάτων ἐλευθερῶσαι κινδύνων, καὶ τῇ πρὸς τὸ θεῖον εὐχῇ καὶ κατὰ τὰ πάτρια θεραπείᾳ βροντῶν ἐξαισίων καὶ πρηστήρων ἐπιγκειμένους βαρζάρους ἀποδιῶζαι.* »

puisque l'auteur pourrait utiliser de façon littéraire les prêtres étrusques comme topos, même s'ils avaient disparu depuis longtemps³⁰⁰.

Sur notre série d'urnes, aucune représentation de la foudre n'est présente. Ce manque a encouragé bon nombre de chercheurs à abandonner l'hypothèse du mythe de Pline pour l'iconographie des monuments funéraires. Il faut préciser que l'absence de la foudre ne signifie pas automatiquement l'exclusion de la théorie dans le débat³⁰¹. Sur toutes les urnes, le lycanthrope est bien actif, mais le prêtre est généralement en train de faire le rituel d'invocation, il verse le contenu de la patère, le foudroiement doit avoir lieu après l'action de la scène. C'est ce que croit G. Colonna, qui mentionne que la scène pourrait représenter le moment qui précède immédiatement le foudroiement de Volta³⁰². Si l'on compare avec une série d'urnes déjà identifiée, celle du *Sacrifice d'Iphigénie* (fig. 21), il est possible d'observer que le moment illustré est généralement composé de plusieurs actions du mythe représenté ici en une seule image. La scène est composite : il est possible de voir sur quelques urnes une biche, envoyée par Artémis pour sauver Iphigénie; cela prouve que différents moments du mythe sont rassemblés en une image afin que l'observateur comprenne automatiquement à quelle légende le relief fait référence. C'est le cas pour plusieurs sources iconographiques du monde classique où les actions sont représentées ensembles pour obtenir tous les éléments du mythe en une seule image. Il est possible de faire la comparaison avec une *Plaque Campana* du Ier s. et de Rome, montrant *La reconnaissance d'Ulysse par Euryclée* (fig. 23). La scène présente tous les éléments autour du retour d'Ulysse en une image, alors que dans le texte d'Homère, ces événements se déroulent successivement³⁰³. Par rapport aux urnes de la série à l'étude dans ce travail, les chercheurs ont tendance à dire que la libation est effectuée directement sur la tête du monstre. Toutefois, il semble plus logique qu'un individu aurait énormément de difficulté à faire un tel acte sur la tête d'un redoutable lycanthrope. Il serait

³⁰⁰ Merci à P. Bonnechere pour cette précision.

³⁰¹ La foudre aurait pu être représentée peinte sur les urnes, qui étaient certainement polychromes. Les carreaux de foudre sont difficiles à représenter. – Entretien avec P. Bonnechere.

³⁰² Colonna, G. 2000 (A). p. 284.

³⁰³ Homère. *Odyssée*. XIX. 460-500.

plus probable que l'acte rituel soit présent dans le mythe, probablement fait au-dessus du puit, mais sans nécessairement être réalisé sur la tête même du loup-garou³⁰⁴.

La série d'urnes à l'étude pourrait montrer le rituel d'invocation de la foudre par le versement du contenu d'une patère, puisque ce rituel a subsisté dans les sources littéraires latines de Pline en passant par Sénèque jusqu'à Zosime, ce dernier étant un auteur grec. Si ce rite a vécu aussi longtemps, ou qu'il a été associé aux Étrusques jusqu'à la fin de l'Antiquité, c'est probablement parce qu'il fut très important chez les Tyrrhéniens. Les directives pour l'invocation de la foudre devaient certainement se trouver dans les *Libri Fulgurales*.

2. Le puits

Pour faire la transition avec la foudre, il est noté que chez les Étrusques, tous les stigmates de celle-ci étaient rassemblés et enterrés au milieu d'une palissade; un coffre de pierres était construit puis dédié à la divinité qu'on avait identifié comme auteure du foudroiement³⁰⁵. De la même manière que les objets, on enfermait et ensevelissait dans un espace délimité les hommes tués par foudroiement afin de former une tombe de la foudre qui était sacrée et inviolable; il s'agissait du *bidental*³⁰⁶. Il est possible d'imaginer que le puits d'où sort le lycanthrope sur nos urnes représenterait un *bidental*, mais si l'on continue avec la théorie de Volta, l'action se déroule avant le foudroiement, le *bidental* ne serait alors pas encore créé, à moins qu'il fasse partie des éléments composites de la scène. Il pourrait s'agir d'une liberté artistique où l'ouvrier voulut inclure ce coffre de pierre afin d'indiquer l'endroit où se dirige la foudre, mais il est préférable de trouver un autre lien qui laisse moins de place à la supposition. Celui-ci est prouvé par la réalité étrusque qui fait en sorte que le puits peut prendre le rôle de passage entre les mondes et même d'autel.

³⁰⁴ L'importance de la scène composite a notamment été discutée lors d'une rencontre avec le Dr Bonnechere ainsi que le Dr Raschle, qui croient fermement que la libation n'est pas directement faite sur la tête du monstre. Les artistes étrusques auraient tenté d'inclure le plus de détail possible concernant le mythe en une seule image.

³⁰⁵ Jannot, J.-R. 1998. p. 42.

³⁰⁶ Camporeale, G. 2015. p. 166.

Un phénomène naturel peut tout d’abord expliquer la provenance d’un certain sentiment de crainte en lien avec le puits. En effet, comme l’écrit Vitruve, la création d’un puits ne va pas sans danger :

*Or, dans le forage des puits, loin de négliger toute méthode, on doit, au contraire, considérer avec beaucoup de sagacité et d’ingéniosité comment se présentent les conditions naturelles...et elle (la terre) contient de terribles courants d’air qui, après avoir traversé en lourdes émanations les cavités formant conduits dans la terre, et après être parvenus aux excavations des puits, atteignent aussi les hommes qui creusent là : la puissance naturelle de leur vapeur ferme, dans le nez de ces hommes, le passage des souffles vitaux; c’est ainsi que ceux qui ne s’échappent pas assez rapidement de ces lieux y périssent*³⁰⁷.

L’auteur confirme les dangers naturels associés au forage des puits, pouvant causer des victimes dont la disparition était comparable à une mort ravisseuse et sournoise. Le puits possède également un rôle chthonien grâce au lien évident qu’il représente avec le monde souterrain et le lieu de sépulture des morts, qui est évidemment sous terre. Il est également possible de retrouver un extrait où il se joint au loup et à la foudre, afin de représenter une scène d’horreur. Dans la première *Géorgique*, Virgile explique les prodiges qui annoncent la guerre civile et tous les maux qui font suites à l’assassinat de Jules César. Il écrit :

*Et dans le même temps des fibres menaçantes ne cessèrent d’apparaître dans les entrailles sinistres, ni le sang ne cessa de couler dans les puits, ni les hautes villes de retentir pendant la nuit des hurlements des loups. Jamais la foudre ne tomba plus souvent par un ciel serein, ni ne brûlèrent si souvent de farouches comètes*³⁰⁸.

Les puits peuvent, à la manière des loups et du foudre, être connectés à des prodiges funestes. Bien que notre source soit romaine, il existe plusieurs indices archéologiques permettant de montrer également l’importance du puits au niveau religieux chez les Étrusques.

³⁰⁷ Vitruve. *De l’Architecture*. VIII, 12. « *In puteorum autem fossionibus non est contemnenda ratio, sed acuminibus sollertiaque magna naturales rerum rationes considerandae...aerisque spiritus inmanes qui, cum graues per interuenia fistulosa terrae perueniunt ad fossionem puteorum, et ibi homines offendunt fodientes, ui naturali uaporis obturante eorum naribus spiritus animales; ita, qui non celerius inde effugiunt ibi interimuntur.* »

³⁰⁸ Virgile. *Géorgiques*. I, 483-488. « *Cum stabulis armenta tulit ; nec tempore eodem / Tristibus aut extis fibrae apparere minaces / aut puteis manare cruor cessauit, et alte / Per noctem resonare lupis ululantibus urbes. / Non alias caelo ceciderunt plura sereno / Fulgura; nec diri totiens arsere cometae. /* ».

Il faut noter tout de même qu'il y a mention dans l'extrait de l'observation d'entrailles, ce qui devait être fait selon l'*Etrusca Disciplina*, ces prodiges en seraient peut-être également reliés.

L'importance d'un symbole circulaire dans les rites funéraires remonterait à une époque aussi lointaine que le VIII^e s. av. J.-C. À Vetulonia³⁰⁹, une quinzaine de tombes dites à « puits (*a pozzetto*) » ont été retrouvées dans une superficie qui était délimitée par un cercle de pierres plantées dans le sol³¹⁰.

Toutefois, chez les Étrusques, un aspect est indéniablement présent, celui de l'utilisation de puits ou de fosses comme autel chthonien. À Pontecagnano³¹¹, un autel chthonien a été découvert près de vases en *bucchero* utilisés pour des libations³¹². Le fameux vase portant l'inscription de *Tinia Calusna*, vu précédemment, fut lui-même retrouvé dans un enclos du *Sanctuaire du Belvédère* d'Orvieto (Volsinii); l'on peut retrouver plusieurs autels percés d'un canal central qui aurait servi à recevoir les libations offertes aux divinités chthoniennes³¹³. Sur l'acropole de Marzabotto, il y a un autel avec puits central, qui devait servir à établir la communication directe entre le monde des morts et celui des vivants, comme en permettant au sang des victimes sacrifiées de pénétrer dans la terre³¹⁴. Les archéologues ont trouvé dans cette dernière ville un puits descendant à 6,5m de profondeur où furent découverts des ossements, il s'agirait ici d'un *mundus* consacré aux divinités chthoniennes³¹⁵. Le terme grec de *bothros* peut également être utilisé pour désigner un autel possédant un canal vertical visant à communiquer avec le monde des morts, comme celui découvert à Pyrgi³¹⁶. Sur une urne étrusque de la période hellénistique, un autel rond monolithique ou également appelé parallélépipédique est représenté (fig. 22)³¹⁷: il ressemble énormément aux puits de notre série d'urnes, ce qui laisserait penser que notre puits joue bien le rôle d'autel, en considérant que le prêtre barbu fait une libation par-dessus.

³⁰⁹ L'actuelle Castiglione della Pescaia, dans la région de Grosseto, en Toscane.

³¹⁰ Camporeale, G. 2015. p. 171.

³¹¹ Ville près de Salerne, Campanie.

³¹² Camporeale, G. 2015. p. 157.

³¹³ Jannot, J.-R. 1998. p. 95.

³¹⁴ Camporeale, G. 2015. p. 161-162.

³¹⁵ Thuillier, J.-P. 1988. p. 244.

³¹⁶ Jannot, J.-R. 1998. p. 106. — Pyrgi : aujourd'hui dans Santa Severa, ville de Santa Marinella, province de Rome.

³¹⁷ Hugot, L. 2006. p. 363.

Ensuite, un *mundus* est une ouverture qui donnait accès au monde souterrain³¹⁸, son origine est connue grâce aux multiples récits sur la fondation de Rome par Romulus. Plutarque, après avoir décrit l'enterrement de Rémus par Romulus, écrit ceci :

Il avait fait venir d'Étrurie des hommes qui réglèrent chaque détail, en s'appuyant sur des rites et des écrits sacrés et l'instruisirent comme lors d'une initiation aux Mystères. Une fosse circulaire fut creusée près de l'actuel Comitium. On y déposa les prémices de tout ce dont l'usage était approuvé par la loi ou exigé par la nature. À la fin, chacun apporta une poignée de terre du pays dont il était originaire et la jeta dans la fosse : on mêla le tout. Les Romains donnent à cette fosse le nom qu'ils donnent aussi à la voûte céleste : mundus. Puis, prenant ce point comme le centre d'un cercle, on traça tout autour l'enceinte de la cité³¹⁹.

C'est une preuve que ce rituel est d'origine étrusque, l'action s'intègre dans les croyances d'*Etrusco ritu*³²⁰, mais encore mieux, il est possible de déduire que chaque ville d'Étrurie avait été fondée selon cette tradition, ce qui laisse croire que chaque cité tyrrhénienne possède son équivalent du *mundus* romain, incluant Volsinii. Par rapport aux incursions dans la ville de loups, bêtes funèbres, il faut comprendre que celles-ci ne pouvaient qu'affaiblir l'efficacité du pomérium, qui comme le montre l'extrait, serait symboliquement un cercle magique qui s'opposait aux forces hostiles en provenance de l'extérieur³²¹.

Il est bien établi que le puits chez les Étrusques représente un passage vers le monde chtonien. En se basant sur la tradition étrusque, chaque ville tyrrhénienne possédait probablement son puits ou sa fosse centrale; c'était le lien de communication avec les divinités du monde des morts. Par rapport au mythe de Volta, il y a également des indices en lien avec

³¹⁸ Schilling, R. 2011. IV, note 269.

³¹⁹ Plutarque. *Vies Parallèles*. Romulus, XI, 2. « ἐκ Τυρρηνίας μεταπεψάμενος ἄνδρας ἱεροῖς τισι θεσμοῖς καὶ γράμμασιν ὑφηγουμένους ἕκαστα καὶ διδάσκοντας ὥσπερ ἐν τελετῇ. βόθρος γὰρ ὠρύγη περὶ τὸ νῦν Κομίτιον κυκλοτερής, ἀπαρχαί τε πάντων, ὅσοις νόμῳ μὲν ὡς καλοῖς ἐχρῶντο, φύσει δ' ὡς ἀναγκαίοις, ἀπετέθησαν ἐνταῦθα. καὶ τέλος ἐξ ἧς ἀφίκτο γῆς ἕκαστος ὀλίγην κομίζων μοῖραν ἔβαλλον εἰς ταῦτόν καὶ συνεμείγνον. καλοῦσι δὲ τὸν βόθρον τοῦτον ᾧ καὶ τὸν Ὀλυμπον ὀνόματι μοῦνδον. εἶθ' ὥσπερ κύκλον κέντρον περιέγραψαν τὴν πόλιν. »

³²⁰ Trinquier, J. 2004. p. 112. — *Etrusco Ritu* : selon le rite étrusque. — Entretien avec P. Bonnechere.

³²¹ Idem. p. 111-112. Le loup qui entrait dans l'urbs franchissait une enceinte double : une militaire par le tracé de la muraille servienne, puis une religieuse par la ligne pomériale. L'animal, par son rôle de carnassier, aurait fait parti des interdits à l'intérieur du pomérium, comme l'étaient également les soldats en armes, les tombes et autres signes de violence. On utilise le terme « *d'exclusion rituelle* ». — J. Trinquier. — Il se peut également que le loup, par son association avec le dieu Mars et la guerre, fut indésirable dans le pomérium, tout comme les soldats en armes.

le puits permettant de relier cette légende aux urnes de notre série. Il a été précédemment dit que la créature sortant du puits est un lycanthrope, monstre chtonien. Ce dernier pourrait illustrer le Volta du mythe de Pline, puisque le loup est un animal du monde des morts chez les Étrusques, il est aussi réputé pour ses rapt de bétail en campagne. La représentation iconographique de divinités chtoniennes sortant de terre est aussi présente dans d'autres cas, comme avec la Vanth de l'urne inv. 8469 de Palerme (fig. 24). De plus le Veltha tyrrhénien aurait des propriétés de génie terrible, lié à la terre, d'autant plus que le *Liber Linteus* confirme son rôle de divinité chtonienne. C'est également dans ce même texte étrusque que l'on retrouve des passages désignant une offrande faite dans une fosse (il ne faut pas oublier, comme il fut déjà dit, que le sens des phrases n'est pas définitif, mais que les mots seraient justes) :

III, 17 : ...verse la farine dans la fosse...

VII, 1-6 : la fosse sacrificielle /...partie perdue/ observe la fosse ici ensuite trois fois l'acte rituel asperge le (pileus de) feutre observe la fosse ici ensuite trois fois l'acte rituel ô dieu salut! Observe la fosse ici; asperge ensuite trois fois salut! Observe la fosse ici ensuite trois fois l'acte rituel ô Iolaos salut! Appelle-le Appelle-le ici trois fois ayant aspergé le sacrifice...

VIII, 29-31 : /...partie perdue/ la fosse fais (à l'impératif) de prier pour l'avoine, dans la fosse verse la farine et le vin de ce nouveau asperge la victime de Nethuns accomplis le vœu; priez!

X, 23 : ...pour l'heureuse consécration de l'eau; puise maintenant l'eau!³²²

Les mots qui sont d'un grand intérêt pour ce travail dans ces textes sont expliqués par M. Pittau. En premier lieu, *CEIA* et *NAXVA* se rapporteraient à une « fosse sacrificielle »³²³. Il pourrait s'agir de ces fameux puits et canaux souterrains que les archéologues ont découverts sur les sites étrusques, qui seraient des autels chtoniens. L'extrait du livre X mérite notre

³²² Anonyme. *Liber Linteus*. III, VII, VIII, X. « III, 17 : *Ara nunθene saθas naxve hexz mule*, / VII, 1-6 : *Ceia...male ceia hia etnam ciz vacl trin velθre male ceia hia etnam ciz vacl ais vale male ceia hia trinθ etnam ciz vale male ceia hia etnam ciz vacl vile vale staile staile hia ciz trinθasa sacnitn*, / VIII, 29-31 : *Naxva ara nunθene saθas naxve hexz mule huslnests trin flere neθunsl un mlax nunθen* / X, 23 : *Hausti fanuse neris cave θui neri*. »

³²³ Pittau, M. 2011. p. 58, 69.

attention puisque selon ce même auteur, *CAVE* pourrait se lier au Latin *cavare*, qui signifie *creuser*; avec les autres mots de la phrase en connexion avec l'eau, il s'agirait de *puiser*³²⁴, ce qui permet de penser que l'on prenait l'eau en provenance d'un puits.

Il faut prendre de nouveau l'extrait de Pline. Le lien entre l'autel chtonien et le puits est prouvé archéologiquement en Étrurie, ce qui confirme que le lycanthrope de nos urnes est aussi lié à ce passage entre les mondes. L'auteur spécifie que le monstre provient du sous-sol de la ville (*impetratum Volsinios urbem depopulatis agris subeunte monstro*), s'échappant probablement de l'ouverture du *mundus* qui existait dans chaque cité étrusque³²⁵. Notre série d'urnes semble montrer la sortie d'un monstre chtonien, en l'occurrence Volta, qui passe par le *mundus*, illustré par un puits, alors que le prêtre tente d'invoquer la foudre sur ce dernier.

3. Porsenna

Pline l'Ancien explique que le héros de son histoire est le roi Porsenna de Volsinii. À la base, le Porsenna roi de Chiusi est connu; selon la tradition latine, il serait venu porter secours à Tarquin le Superbe suite à son expulsion de la ville de Rome. Il semble possible de voir en cette référence un souvenir déformé, soit une attribution facile au roi légendaire de Chiusi, qui avait gagné une certaine popularité et un grand respect du côté romain. Selon une tradition, il aurait fait preuve d'une immense clémence après avoir fait la paix avec Rome, puisqu'il aurait alors ordonné à ses troupes d'abandonner aux Romains les provisions qu'ils avaient amassées pour la guerre; cette générosité fut reconnue, comme le prouve la mise en place d'une statue du roi près de la Curie, extrait rapporté par Plutarque :

*De plus, on lui (Porsenna) dressa une statue en bronze près de la Curie : elle est simple et d'une facture archaïque*³²⁶.

Pline rapporte également l'aspect de son immense mausolée comparable à un labyrinthe, celui-ci est situé sous la ville de Chiusi³²⁷. Il est possible que les auteurs latins aient

³²⁴ Pittau, M. 2011. p. 58.

³²⁵ Colonna, G. 2000 (A). p. 284.

³²⁶ Plutarque. *Vies Parallèles*. Publicola. XIX, 10. « εἰστήκει δὲ καὶ χαλκοῦς ἀνδριὰς αὐτοῦ παρὰ τὸ βουλευτήριον, ἀπλοῦς καὶ ἀρχαϊκὸς τῆ ἔργασίᾳ. »

³²⁷ Pline l'Ancien. *Histoire Naturelle*. XXXVI, 19, 7.

pu associer plusieurs histoires au roi, qui avait marqué l’imaginaire des Romains, eux qui tentaient d’écrire leur histoire par des récupérations de tout genre. Toutefois, il faut noter que les Étrusques étaient reconnus comme étant des hommes de lettres, comme l’indique Diodore de Sicile. Des ouvrages tyrrhéniens auraient possiblement été consultés par les auteurs latins, ce qui permet de croire que le roi n’est peut-être pas tout simplement légendaire. Certains étruscologues comme G. Colonna sont persuadés que Porsenna serait une vraie figure historique³²⁸. Il faut noter que selon d’autres spécialistes, l’appellation Porsenna pourrait dériver du nom étrusque *purthsna*, provenant de la famille *purth*; un haut magistrat de la période républicaine était de cette gens³²⁹.

Selon certaines versions, le personnage est toutefois identifié comme étant roi d’Étrurie, comme chez Denys d’Halicarnasse :

*Quelque-temps après, Porsenna, roi des Tyrrhéniens leva des troupes dans tout le pays de sa domination*³³⁰

Cette mention permet d’émettre l’hypothèse qu’en effet, le roi aurait réussi à prendre le pouvoir dans une autre cité tyrrhénienne. Une théorie suggère qu’à la manière des tyrans siciliens, Porsenna aurait réussi à étendre son territoire à la ville de Volsinii, le tout dans un contexte pacifique³³¹. Il semble également que le nom même de Porsenna soit, selon de récentes études, d’origine ombrienne : le nom *Purzena* était fort probablement d’extraction volsinienne, les noms ombriens étaient courants dans la cité étrusque depuis au moins l’époque archaïque; cette dénomination serait soit arrivée à Chiusi avec Porsenna ou bien par son père avant lui³³². Le personnage serait, selon la théorie, un descendant volsinien qui, après avoir reçu le pouvoir dans la cité d’accueil de sa famille, Chiusi, serait parvenu à l’obtenir également dans sa ville d’origine, Volsinii. Sans l’existence de preuves supplémentaires, ce lien demeure au stade d’hypothèse.

³²⁸ Colonna, G. 2000 (A). p. 277.

³²⁹ Camporeale, G. 2015. p. 180.

³³⁰ Denys d’Halicarnasse. *Antiquités Romaines*. VI, 74. « δυσι ταῖς ἐπιφανεστάταις πόλεσι Τυρρηνῶν, Ταρκυνίταις τε καὶ Οὐιεντανοῖς κατάγειν βουλομένοις τοὺς βασιλεῖς μεγάλης στρατιᾶς. »

³³¹ Colonna, G. 2000 (A). p. 280.

³³² Idem. p. 281-282.

Par rapport à la pratique religieuse, les personnages des grandes familles entretenaient des relations privilégiées avec les divinités; la connaissance et l'accès à la *Disciplina* était une garantie de pouvoir³³³. Un argument qu'aurait utilisé les Tarquins pour que Porsenna défende leurs causes, selon Tite-Live, montre ce lien privilégié entre l'aristocratie et les dieux :

*...il n'y aurait plus dans les gouvernements ni distinctions, ni suprématie; que c'en était fait de la royauté, cet admirable intermédiaire entre les hommes et les dieux*³³⁴.

Il faut comprendre qu'un roi peut très bien pratiquer les offices religieux chez les Étrusques. Il est possible que le prêtre barbu sur notre série d'urnes soit un roi quelconque. De plus, si l'on compare avec les urnes du *Sacrifice d'Iphigénie* (fig. 21), le roi Agamemnon, qui fait la libation, est représenté pratiquement de manière identique à notre personnage protagoniste. Les deux personnages sont barbus, équipés d'une patère qu'ils versent sur l'autel, ils portent également le *pileus* et la chlamyde³³⁵. Alors pourquoi un roi, en l'occurrence Porsenna, serait-il associé à un mythe comportant une bête surnaturelle? Il faut ici suivre l'hypothèse de G. Colonna. Dans la *Tomba François* de Vulci, un personnage du nom de Lars Ulthes, qui était selon toute évidence un condottiere de Chiusi, assassine un certain Laris Papatnas, qui serait possiblement roi ou magistrat volsinien; la mémoire du nom de *Ulthes*, que l'on peut latiniser en *Olta*, aurait été associée à de terribles dangers dans la ville de Volsinii³³⁶. La légende aurait ensuite pu être associée à Porsenna afin de propager la renommée du bon roi de Chiusi et de Volsinii, même au-delà des frontières de l'Étrurie³³⁷.

Malgré les limites imposées par nos sources, on peut imaginer que la tradition autour de la personne de Porsenna est effectivement basée sur un roi historique; sa popularité autant chez les Romains que chez les Étrusques aurait pu lui permettre d'être associé plus tard à des événements légendaires, comme l'invocation de la foudre afin de se débarrasser d'un monstre terrible. Il faut prendre en compte que nos urnes datent du IIe ou Ier s. av. J.-C. : il s'agit d'une

³³³ Jannot, J.-R. 1998. p. 22.

³³⁴ Tite-Live. *Histoire Romaine*. II, 9, 3. « *Nihil excelsum, nihil quod supra cetera emineat in civitatibus fore; adesse finem regnis, rei inter deos hominesque pulcherrimae.* ». – Il faut noter que selon la traduction de A. Flobert et B. O. Foster, la royauté n'est pas mentionnée comme étant l'intermédiaire entre les hommes et les dieux, mais plutôt comme un aspect commun entre les deux.

³³⁵ Cherici, A. 1994. p. 356.

³³⁶ Colonna, G. 1985. p. 117-118.

³³⁷ Colonna, G. 2000 (A). p. 284.

période où la romanisation de l'Étrurie est fortement enclenchée, même sur le point de s'achever. Sachant qu'une statue archaïque du roi se trouvait près de la Curie, il se pourrait que les Étrusques aient repopularisé la figure de Porsenna afin d'établir des liens avec la puissance romaine en Italie. Cette technique aurait pu être utilisée dans les villes d'Étrurie septentrionale, comme le prouve la provenance des urnes de Pérouse et de Volterra. Cette dernière cité aurait profité de la popularité du roi chez le conquérant puisqu'il n'y a pas à l'origine de tradition connue la reliant à Porsenna. L'hypothèse serait que le mythe de Porsenna et de Volta/Olta ait été représenté sur les urnes de cette période à des fins politiques, mais en conservant également un aspect funéraire puissant, soit le thème de la victoire du héros sur la mort, cette dernière étant représentée par le lycanthrope sortant du passage chtonien, en l'occurrence le puit. Il faut demeurer quand même prudent face à cette théorie sur le possible rôle politique des urnes : une fois mort, le défunt doit certainement être plus concerné par son propre voyage vers l'au-delà que par les problèmes politiques présents sur la terre où il vécut. Le rôle du message religieux semble prévaloir largement sur celui de la politique.

Conclusion

Il est temps de conclure cette étude en récapitulant les arguments par rapport aux liens entre les urnes de notre série, ainsi que le mythe de Volta rapporté par l'auteur Pline l'Ancien.

Le but n'est pas de prétendre avoir trouvé la solution exacte par rapport à l'identification de la scène mythologique des urnes étrusques à l'étude. Pour connaître le véritable sujet de la scène sur les urnes, il serait nécessaire de trouver une source exceptionnelle, comme un nouvel extrait en étrusque mentionnant en détail le mythe, ou bien la découverte de l'un de ces fameux miroirs en bronze qui ont la qualité de souvent mettre en lettres l'identification des personnages de la scène.

Comme mentionné plus haut, les étruscologues ne sont pas en accord sur l'identification de cette représentation et les théories sont multiples. Parmi les plus populaires, trois d'entre elles ressortent clairement.

En premier lieu, la théorie à propos de la nécromancie pratiquée par Ulysse. Cette version semble erronée puisqu'aucun texte ne précise que le héros doit vaincre un monstre pour communiquer avec l'âme de Tirésias. Une représentation sur un cratère lucanien (fig. 13) de ce passage de l'Odyssée montre clairement le devin comme étant un vieillard sortant du sol directement; Ulysse tient un poignard non pas pour se défendre contre l'ombre, mais parce qu'il vient d'effectuer un sacrifice pour communiquer avec celle-ci. Il faut ajouter également que la nécromancie ne faisait probablement pas partie des pratiques religieuses étrusques.

Par la suite, l'hypothèse que la scène représente Calu, divinité chtonienne ayant généralement l'aspect d'un chien ou d'un loup, semble plus adéquate. La théorie proposée est que Calu avait seulement l'aspect animal avant l'arrivée de l'influence iconographique et mythologique grecque. Par la suite, le génie s'anthropomorphisa pour devenir l'Hadès étrusque : Aita. Son aspect bestial était conservé par la capuche en tête de loup que porte le seigneur du royaume des morts. Il n'y a toutefois aucune légende connue en lien avec ce Calu, il n'existe que des extraits épigraphiques, comme sur la statuette de chien-loup en provenance de Cortone (fig. 17), ou bien sa mention comme divinité chtonienne sur la *Lamina plumbea di Magliano*.

La dernière théorie est celle de la représentation sur les urnes du mythe de Volta qui est rapporté par Pline l'Ancien dans son *Histoire Naturelle*. Il semble adéquat que notre série

d'urnes illustre effectivement cette légende. Voici un résumé des arguments qui furent précédemment exposés :

En se basant sur l'étude de la plupart des spécialistes, contrairement à la grande majorité des urnes de la période hellénistique, la scène qui se retrouve sur notre série est de thématique locale, donc étrusque. Il va sans dire que l'influence artistique est toutefois bien grecque, les artisans tyrrhéniens ont illustré un thème étrusque selon les canons artistiques helléniques. Les différentes variantes de la composition des urnes témoignent de la liberté artistique que possédaient les ouvriers des ateliers à travers l'Étrurie. Il y a toutefois plusieurs éléments qui sont constants sur les monuments funéraires. Il faut en déduire que ceux-ci doivent prouver que la scène montre une action complexe et composite. Si les urnes illustraient, comme le veut la seconde théorie, la mort ravisseuse provoquée par le chien-loup Calu, il est difficile de comprendre la présence des soldats aux alentours ainsi que le personnage qui tient le monstre par une chaîne.

Par ailleurs, on a mis en évidence que les loups et les lycanthropes en Grèce, à Rome et chez les peuples autochtones italiens possédaient un rôle chtonien, en plus de jouer l'opposant sauvage du chien domestique. En Grèce, les lycanthropes sont associés aux sacrifices humains; de plus, le spectre meurtrier du récit de Témésa en a l'aspect. À Rome et en Italie, les loups qui entrent à l'intérieur du pomérium sont jugés comme étant des prodiges néfastes; de plus, ils sont une constante menace pour les populations pastorales et celles qui vivent du travail de la terre. Les histoires superstitieuses de lycanthropes, comme dans le *Satiricon*, témoignent également de cette crainte générale par rapport à l'animal. C'est toutefois chez les Étrusques que les loups et les lycanthropes prennent un rôle principalement chtonien. La société pastorale partage certainement les mêmes peurs dans les milieux agricoles face à l'animal. Connus pour dérober ses proies de manière rapide et féroce, le loup est assimilé à la mort ravisseuse. Le *Plat Pontique* du peintre de Tityos, aussi ancien que le VI^e s. av. J.-C., montre justement un lycanthrope terrifiant au centre de la scène du rapt de Déjanire par Nessus, ce qui n'a pas d'équivalent en Grèce. Le syncrétisme entre le loup et Hadès est une autre preuve du fort aspect chtonien du fauve chez les Étrusques, cette représentation ne trouve pas non plus d'égal en Grèce. Certains étruscologues mentionnent que le Volta de Pline est le Veltha étrusque, qui possède un rôle chtonien, étant à l'origine un génie de la terre; il aurait conservé aussi son aspect primitif, se transformant notamment en démon terrible. Le

Liber Linteus confirme le rôle de divinité du monde des morts de Veltha, en l'associant aux offices funèbres. On en a déduit que chez les Étrusques, un monstre capable de ravager la campagne pouvait certainement avoir l'apparence d'un lycanthrope, par son aspect chtonien évident et par le rôle de prédateur sanguinaire associé au loup dans les campagnes italiennes de l'Antiquité.

De plus, les haruspices étrusques croyaient pouvoir invoquer les *foudres auxiliaires* par des rites et des prières. La libation, que fait le prêtre de nos urnes, est un rite qui peut précéder le foudroiement et qui a peut-être pour but d'identifier la cible à éliminer. Comme la scène est composite, le personnage barbu ne fait possiblement pas l'acte rituel directement sur la tête du monstre, mais le résultat ne doit pas en être différent pour autant.

Ensuite, le puits est un autel ainsi qu'un passage chtonien. Il y a existence de preuves archéologiques en liens avec des autels possédant des canaux afin de laisser les liquides offerts pénétrer la terre. Les autels chtoniens permettaient aux prêtres de communiquer avec le monde souterrain. Malgré le fait que la scène des urnes est composite, rien n'empêche que le prêtre effectue sa libation au-dessus du puits alors que le lycanthrope y est sorti où caché. Par ailleurs, Pline mentionne explicitement que le monstre passe sous la ville de Volsinii (*subeunte urbem*), ce qui coïncide parfaitement avec le lycanthrope qui sort du puits des urnes; par ailleurs, ce canal pourrait être le *mundus* qui devait être présent dans chaque ville tyrrhénienne.

Finalement, le personnage barbu faisant la libation possède l'iconographie d'un roi, comme le prouve la comparaison avec l'Agamemnon de la scène du *Sacrifice d'Iphigénie* (fig. 21). Il n'est pas absurde d'associer le prêtre de nos urnes au roi Porsenna, qui aurait pu effectivement, comme l'écrit Pline, avoir été roi de Volsinii en plus de Chiusi. Si l'hypothèse de l'origine ombrienne, puis volsinienne, de son nom s'avérait exacte, cela pourrait confirmer cette théorie.

Les preuves permettraient d'établir, avec un certain degré de confiance et grâce aux sources connues jusqu'à présent, que notre série d'urnes étrusques montrent le mythe rapporté par Pline l'Ancien, où Porsenna vainc Volta grâce à l'invocation de la foudre sur ce monstre qui menaçait Volsinii, après qu'il eut ravagé la campagne de la cité. De futures découvertes archéologiques en Italie centrale pourront confirmer ou réformer cette théorie.

Bibliographie

Sources

Anonyme. *Lamina Plumbea di Magliano*. Traduit de l'étrusque à l'italien par M. Pittau.

Anonyme. *Liber Linteus*. Traduit de l'étrusque à l'italien par M. Pittau.

Apulée. *L'Âne d'or/Les Métamorphoses*. Traduit du latin au français par P. Grimal.

Caton. *Les Origines*. Fragments. Traduction du grec au français par M. Chassignet.

Cicéron. *De la Divination*. Traduit du latin au français par José Kany-Turpin.

Dante Alighieri. *Divina Commedia. Inferno*. Traduit de l'ancien florentin au français par J. Risset.

Denys d'Halicarnasse. *Antiquités Romaines*. Traduit du grec au français par M. Bellanger.

Diodore de Sicile. *Bibliothèque Historique*. Traduit du grec au français par M. Casevitz.

Dion Cassius. *Histoire Romaine*. Traduit du grec au français par E. Gros.

Euripide. *Rhésos*. Traduction du grec au français par C. Mainoldi.

Hésiode. *Théogonie*. Traduit du grec au français par J.-L. Backès.

Homère. *Iliade*. Traduit du grec au français par P. Brunet.

Homère. *Odyssee*. Traduction du grec au français par V. Bérard.

Horace. *Épodes*. Traduit du latin au français par U. De Séguier.

Jacopo Sannazzaro. *Arcadia*. Naples. 1504.

Julius Obsequens. *Livre des Prodiges*. Traduit du latin au français par M. Nisard.

Lycophonon. *Alexandra*. Traduit du grec au français par le *Hodoi Elektronikai*.

Ovide. *Fastes*. Traduit du latin au français par R. Schilling.

Ovide. *Métamorphoses*. Traduit du latin au français par J. Chamonard.

Pausanias. *Description de la Grèce*. Traduit du grec au français par J. Pouilloux.

Pétrone. *Satiricon*. Traduction du latin au français par A. Ernout.

Platon. *République*. Traduit du grec au français par C. Mainoldi.

Pline l'Ancien. *Histoire Naturelle*. Traduit du latin au français par J. Beaujeu. Livres XXXVI est traduit du latin au français par R. Bloch.

Plutarque. *Vies Parallèles*. Traduit du grec au français par A.-M. Ozanam.

Pompeo Pellini. *Dell'istoria di Perugia*. Venise. 1664.

Sénèque. *Questions Naturelles*. Traduit du latin au français par M. Charpentier et F. Lemaistre, revu par J. Schumacher.

Servius. *Commentaires sur l'Énéide de Virgile*.

Strabon. *Géographie*. Traduit du grec au français par F. Lasserre.

Tite-Live. *Histoire Romaine*. Traduit du latin au français par A. Flobert.

Virgile. *Bucoliques*. Traduit du latin au français par P. Valéry.

Virgile. *Énéide*. Traduit du latin au français par M. Rat.

Virgile. *Géorgiques*. Traduction du latin au français par J. Delille.

Vitruve. *De l'Architecture*. Traduit du latin au français par L. Callebat.

Zosime. *Histoire Nouvelle*. Traduction du grec au français par F. Paschoud.

Versions en langue d'origine

Étrusque :

-M. Pittau.

Grec :

-*Hodoi Elektronikai* de l'Université catholique de Louvain.

Latin :

-*Bibliotheca Classica Selecta* de l'Université catholique de Louvain.

-Flamstead Walters, C. et Seymour Conway, R. : Tite-Live.

-Foster, B. O. : Tite-Live. Sage, E. T. : Tite-Live.

-Gaselee, S. : Apulée.

-Greenough, J. B. : Virgile.

-*Itinera Electronica* de l'Université catholique de Louvain.

-Les Belles Lettres.

-Magnus, H. : Ovide.

-Thilo, G. : Servius.

-Vollmer, F. : Horace.

Travaux

- Alföldi, A. *La Louve du Capitole; quelques remarques sur son mythe à Rome et chez les Étrusques* dans *Hommage à la mémoire de Jérôme Carcopino*. Société archéologique de l'Aube. Paris. 1977.
- Beekes, R. *Etymological dictionary of Greek*. Brill. Leiden/Boston. 2009.
- Belfiore, J.-C. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Larousse. Paris. 2010.
- Benelli, E. *Le Iscrizioni funerarie chiusine di eta ellenistica* dans *Studi Etruschi*. Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici. LXIV. Florence. 1998.
- Bettini, C., Cataldi Dini, M. & Rizzo, M. A. *Pittura etrusca al Museo di Villa Giulia*. De Luca Edizioni d'Arte. Rome. 1989.
- Bonfante, G. *Religione e mitologia in Etruria* dans *Studi Etruschi*. Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici. LIV. Florence. 1986.
- Bonfante, L. *Etruscan life and afterlife*. Wayne State University Press. Détroit. 1986.
- Bonnechere, P. *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*. Kernos. Athènes-Liège. 1994.
- Borghini, A. *Tradizioni antiche sul lupo mannaro: A proposito delle vesti appese alla quercia* dans *Lares*. Casa Editrice Leo S. Olschki. Vol. 55. No. 1. Florence. 1989.
- Bourdin, S. *Le peuplement de l'Italie dans l'Énéide de Virgile : situation historique ou reconstruction érudite?* dans *Mélanges de l'École française de Rome-Antiquité*. Publication de l'École française de Rome. Vol. 129. No. 1. Rome. 2017.
- Brendel, O. J. *Etruscan art*. Yale University Press, 2^e édition par Francesca R. Serra Ridgway. New Haven/ Londres. 1995.
- Briguet, M.-F. *Art* dans *Etruscan life and afterlife*. Édité par L. Bonfante. Wayne State University Press. Détroit. 1986.
- Briguet, M.-F. *Les urnes cinéraires étrusques de l'époque hellénistique*. Catalogue du Musée du Louvre. Réunion des Musées Nationaux. Paris. 2002.
- Brunn, H., Körte G. *I rilievi delle urne etrusche*. Berlin. 1916.
- Camous, T. *Du rire du pivert au rire du luperque. Propositions pour une nouvelle interprétation du rituel des Lupercalia* dans *Mélanges de l'École française de Rome-Antiquité*. Publication de l'École française de Rome. Vol. 124. No. 1. Rome. 2012.

- Camporeale, G. *Monstra anonyma (In Etruria)* dans *LIMC*. Artemis Verlag. Suppl. (T.1). Zurich. 2009.
- Camporeale, G. *Gli Etruschi*. UTET Università. 4e édition. Turin. 2015.
- Cataldi, S. *Popoli e città del lupo e del cane in Italia meridionale e in Sicilia tra realta e immagine*. dans *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*. Sous la supervision de M. Sordi. Vita e Pensiero. Vol. 18. No. 49. Milan. 1992.
- Cherici, A. *Porsenna e Olta, riflessioni su un mito etrusco* dans *Mélanges de l'École française de Rome-Antiquité*. Publication de l'École française de Rome. Vol. 106. No. 1. Rome. 1994.
- Collectif. *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*. Artemis Verlag. Livres IV, V, VII. Zurich. 1981-2009.
- Colonna, G. *Società e cultura a Volsinii* dans *Annali della fondazione per il Museo Claudio Faina*. Quasar. Orvieto. Vol. 2. 1985.
- Colonna, G. *Due città e un tiranno* dans *Annali della fondazione per il Museo Claudio Faina*. Quasar. Vol. 7. Rome. 2000 (A).
- Colonna, G. *Il santuario di Pyrgi dalle origini mitistoriche agli altorilievi frontonali dei Sette e di Leucotea* dans *Scienze dell'Antichità*. X. Università La Sapienza. Rome. 2000 (B).
- De Puma, R. D. *Etruscan art in the Metropolitan Museum of Art*. The Metropolitan Museum of Art. New York. 2013.
- Defosse, P. *Génie funéraire ravisseur (Calu) sur quelques urnes étrusques* dans *L'Antiquité classique*. XLI, fasc. 2. Liège. 1972.
- Delpino, F. *La prima età del ferro a Bisenzio; Divisione in fasi ed interpretazione culturale* dans *Studi Etruschi*. Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici. XLV. Florence. 1977.
- Ducati, P. *Esegesi di alcune urne etrusche* dans *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*. XIX. Rome. 1910.
- Dumont, J. *Les animaux dans l'antiquité grecque*. L'Harmattan. Paris. 2001.
- Elliot, J. *The Etruscan wolfman in myth and ritual* dans *Journal of the Etruscan Foundation*. De Gruyter. II. Fremont, Michigan. 1995.
- Ferrando, S. *Sulle tracce del "lupo sannita" con Strabone* dans *Maia, Rivista di letterature classiche*. Capelli Editore. LV. No. 3. Bologne. 2003.

- Giuman, M. Pilo, C. *Greek myth on Etruscan urns from Perugia: the sacrifice of Iphigenia* dans *Etruscan Studies*. De Gruyter. XVIII-2. Austin. 2015.
- Hanfmann G. M. A. - *Etruscan reliefs of the Hellenistic period* dans *The Journal of Hellenic Studies*. Society for the Promotion of Hellenic Studies. Vol. 65. Londres. 1945.
- Heurgon, J. *Sur le culte de Veltha, le démon à tête de loup* dans *Archeologia Classica*. « L'Erma » de Bretschneider. XLIII no. 1. Rome. 1991.
- Hugot, L. *Sacrifices, batailles et cortèges funéraires autour des autels sur les urnes hellénistiques étrusques (IIIe-Ier siècle av. J.-C.)* dans *L'expression des corps*. Édité par L. Bodiou, D. Frère, V. Mehl et A. Tourraix. Presses universitaires de Rennes. Rennes. 2006.
- Ivancik, A. *Les guerriers-chiens. Loups-garous et invasions scythes en Asie mineure* dans *RHR*. T. 210. No. 3. Paris. 1993.
- Jannot, J.-R. *Devins, dieux et démons : Regards sur la religion de l'Étrurie antique*. Picard. Paris. 1998.
- Jannot, J.-R. *L'urne et la louve, un allaitement de l'au-delà en Étrurie?* Dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. 145^e année. No. 1. Paris. 2001.
- Krauskopf, I. *Eteokles* dans *LIMC*. Artemis Verlag. Livres IV. Zurich. 1988.
- Krauskopf, I. *Influences grecques et orientales sur les représentations de dieux étrusques* dans *Les Étrusques, les plus religieux des hommes*. Acte du colloque international F. Gaultier, D. Briquel. Paris. 1997.
- Krauskopf, I. *Myth in Etruria* dans *A companion to the Etruscans*. Édité par S. Bell et A. A. Carpino. John Wiley & Sons, Inc. 2016.
- Maggiani, A. Simon, E. *Il pensiero scientifico e religioso* dans *Etruschi: Una nuova immagine*. Sous la direction de M. Cristofani. Giunti Editore. Florence. 2000.
- Mainoldi, C. *Cani mitici e rituali tra il regno dei morti e il mondo dei viventi* dans *Quaderni urbinati di cultura classica, New Series*. Fabrizio Serra Editore. Vol. 8. Pise-Rome. 1981.
- Mainoldi, C. *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne; d'Homère à Platon*. Ophrys. Paris. 1984.
- Malato, E. *Dante*. Les Belles Lettres. Paris. 2017.

- Matesanz Gascón, R. *Caco, l'uomo con testa di lupo etrusco ed i rilievi del monumento di Pozo Moro*. Université de Valladolid. Valladolid. 2017.
- Negri, G. *Come si possa ricostruire la fisionomia della vegetazione della Toscana durante il periodo etrusco* dans *Studi Etruschi*. Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici. I. Florence. 1927.
- Nicolai, R. *Il catalogo dei popoli italici nell'Eneide (7, 623-817) e i suoi modelli* dans *Mélanges de l'École française de Rome-Antiquité*. Publication de l'École française de Rome. Vol. 129. No. 1. Rome. 2017.
- Pallottino, M. *Saggi di antichità : Documenti per la storia della civiltà etrusca*. Giorgio Bretschneider. Rome. 1979.
- Penny Small, J. *Studies related to the Theban cycle on late Etruscan funerary urns*. G. Bretschneider. (Archaeologica, XX). Rome. 1981.
- Pisano, C. *Hermes, il lupo, il silenzio* dans *Quaderni urbinati di cultura classica, New Series*. Fabrizio Serra Editore. Vol. 98. No. 2. Pise-Rome. 2011.
- Pittau, M. *I grandi testi della lingua etrusca : Tradotti e commentati*. Carlo Delfino Editore. Sassari. 2011.
- Pittau, M. *Dizionario comparativo latino-etrusco*. Ipazia Books. Dublin. 2018 (A).
- Pittau, M. *Dizionario della lingua Etrusca*. Ipazia Books. Dublin. 2018 (B).
- Rask, K. A. *Etruscan animal bones and their implications for sacrificial studies* dans *History of religions*. The University of Chicago Press. Vol. 53. No. 3. Chicago. 2014.
- Rat, M. *Virgile, l'Énéide*. Flammarion. Paris. 2011.
- Rini, A. *Popular superstitions in Petronius and Italian superstitions of today* dans *The Classical Weekly*. The Johns Hopkins University Press. Vol. 22. No. 11. Baltimore. 1929.
- Schilling, R. *Notes sur les Fastes d'Ovide*. Les Belles Lettres. Paris. 2011.
- Sclafani, M. *Urne fittili chiusine e perugine di età medio e tardo ellenistica*. G. Bretschneider. Rome. 2010.
- Spinola, G. *Vanth, osservazioni iconografiche* dans *Rivista di archeologia*. XI. Rome. 1987.
- Stenico, A. *Di alcune divinità italiche* dans *Athenaeum*. XV. Londres. 1947.
- Tennant, P. M. W. *The Lupercalia and the Romulus and Remus legend* dans *Acta Classica*. Classical Association of South Africa. Vol. 31. 1988.

- Thomson de Grummond, N. *Etruscan myth, sacred history, and legend*. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology. Philadelphie. 2006.
- Thuillier, J.-P. *Autels d'Étrurie dans L'espace sacrificiel dans les civilisations Méditerranéennes de l'antiquité*. Actes du Colloque tenu à la Maison de l'Orient. Édité par R. Étienne et M.-T. Le Dinahet. V. Lyon. 1988.
- Torelli, M. *Classi e trasformazioni sociali dans Etruschi : Una nuova immagine*. Sous la direction de M. Cristofani. Giunti Editore. Florence. 2000.
- Trinquier, J. *Les loups sont entrés dans la ville : de la peur du loup à la hantise de la cité ensauvagée dans Les espaces du sauvage dans le monde antique : approches et définitions*. Actes du colloque (Besançon, 4-5 mai 2000). Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité. Besançon. 2004.
- Turfa Macintosh, J. *International contact: Commerce, trade, and foreign affairs dans Etruscan life and afterlife*. Édité par L. Bonfante. Wayne State University Press. Détroit. 1986.
- Visintin, M. *La vergine e l'eroe; Temese e la leggenda di Euthymos di Locri*. Edipuglia. Bari. 1992.
- Weinstock, S. *Libri fulgurales dans Papers of the British School at Rome*. British School at Rome. Rome. Vol. 19. 1951.
- West, M. L. *Indo-European poetry and myth*. Oxford University Press. Oxford. 2007.ju8
- Wiseman, T. P. *Unwritten Rome*. University of Exeter Press. Exeter. 2008.
- Zaffagno, E. *Attenti al lupo: favole, proverbi, credenze popolari dans Favolisti latini, medievali e umanistici*. F. Bertini, C. Mordeglia. Università di Genova. Gênes. 2009.

Figures



Fig. 1: Urne inv. 107 ou 341, San Sisto, *Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria*,
Pérouse, IIe-Ier s. av. J.-C.



Fig. 2: Urne inv. 350, Volterra, *Museo Guarnacci*, Volterra, IIe-Ier s. av. J.-C.

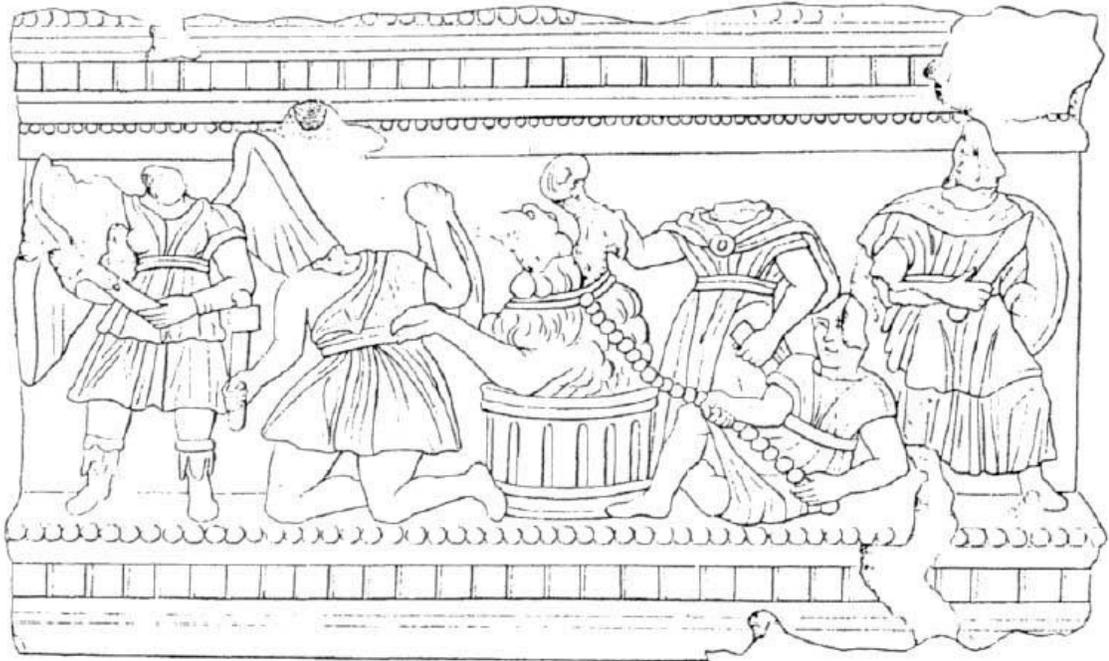


Fig. 3: Urne inv. 351, Volterra, *Museo Guarnacci*, Volterra, IIe-Ier s. av. J.-C. Dessin de H. Brunn et G. Körte.



Fig. 4: Urne inv. 367, Pérouse, *Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria*, Pérouse, IIe-Ier s. av. J.-C.

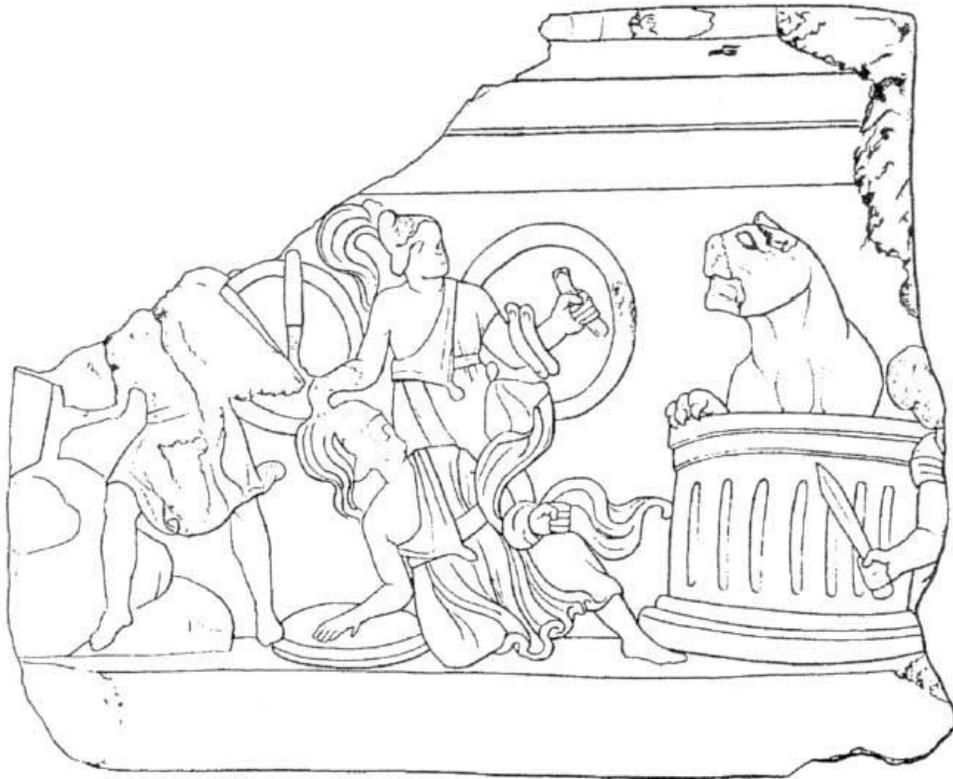


Fig. 5: Urne inv. 1906/117, Volterra, *Museo del Camposanto*, Pise, IIe-Ier s. av. J.-C. Dessin de H. Brunn et G. Körte.



Fig. 6: Urne inv. 5781, Volterra, *Museo Archeologico, Florence*, IIe-Ier s. av. J.-C.



Fig. 7: Urne inv. 368, Pérouse, *Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, Pérouse*, IIe-Ier s. av. J.-C.



Fig. 8: Plat Pontique du *peintre de Tityos*, inv. 84 444, Vulci, Museo della Villa Giulia, Rome, VIe s. av. J.-C.



Fig. 9: *Fresque du Phersu, Tomba degli Auguri, Necropoli dei Monterozzi, Tarquinia, VIe s. av. J.-C. Reconstitution.*



Fig. 10: *Sarcophage de Torre San Severo, Torre San Severo, Museo Claudio Faina, Orvieto, IVe s. av. J.-C.*

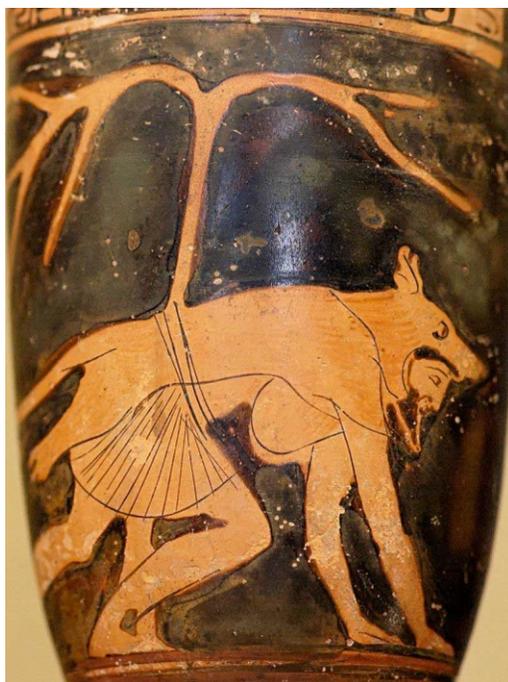


Fig. 11: *Lécythe à figure rouge de Dolon*, inv. CA 1802, Italie, *Musée du Louvre*, Paris, 460 av. J.-C.

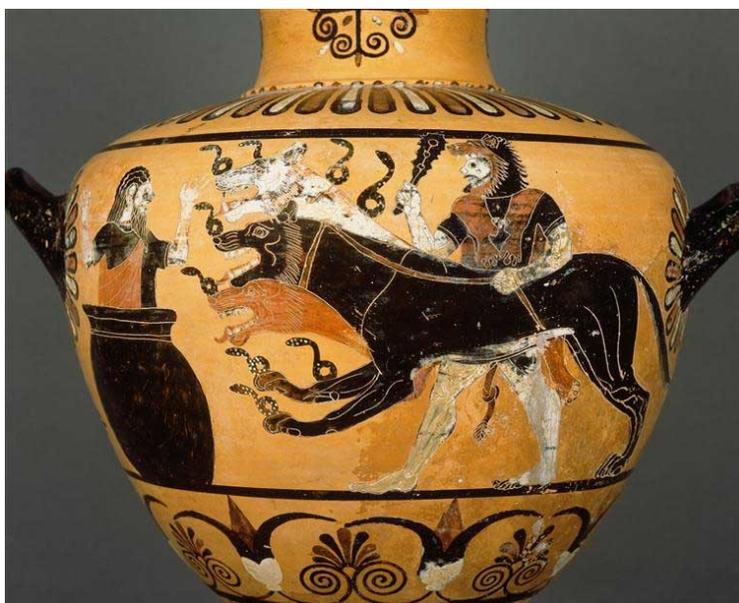


Fig. 12: *Hydrie crétaïne du peintre des Aigles*, inv. E701, Cerveteri, *Musée du Louvre*, Paris, VIe s. av. J.-C.

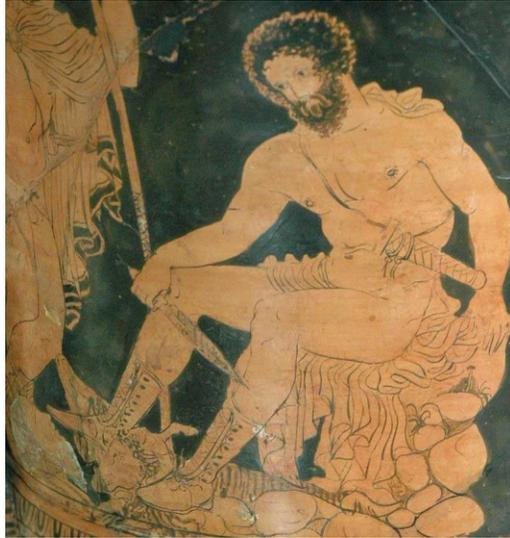


Fig. 13: *Cratère lucanien montrant Ulysse et Tirésias*, inv. De Ridder 422, Métaponte, Bibliothèque nationale de France, Paris, 390, av. J.-C.



Fig. 14: *Sarcophage de Torre San Severo représentant Ulysse et Circé*, Torre San Severo, Museo Claudio Faina, Orvieto, IV. s. av. J.-C.



Fig. 15: *Aita*, Tomba dell'Orco, Tarquinia, Necropoli dei Monterozzi, Tarquinia, IVe s. av. J.-C.



Fig. 16: *Aita*, Tomba Golini I, Necropoli dei Settecamini, Orvieto, IVe s. av. J.-C.

Reconstitution de C. Cousin.



Fig. 17: Statuette en bronze de *Calu*, inv. 20. Cortone, *Museo Archeologico di Firenze*, Florence, IIIe s. av. J.-C.



Fig. 18: Urne inv. 57 066, Bisenzio (Capodimonte), *Museo della Villa Giulia*, Rome, VIIIe s. av. J.-C.



Fig. 19: Stèle de *la louve allaitant*, inv. 2660, Bologne, *Museo Civico Archeologico*, Bologne, IVe s. av. J.-C.



Fig. 20: *Lupa Capitolina*, inv. MC 1181, Rome, *Musei Capitolini*, Rome, Ve s. av. J.-C.



Fig. 21: *Urne du Sacrifice d'Iphigénie*, Pérouse, *Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria*, Pérouse, IIe-Ier s. av. J.-C.



Fig. 22: Origine inconnue. Probablement entre le IIe et Ier s. av. J.-C. Empruntée à Hugot, L. 2006. 363. Image trouvée sur le site du *Mibac* (*Ministero per i Beni e le Attività Culturali*).



Fig. 23: *Plaque Campana de La reconnaissance d'Ulysse par Euryclée*, inv. MILLIN 40, Rome, *Bibliothèque nationale de France*, Paris, Ier s. apr. J.-C. Image de la *Bibliothèque nationale de France*.



Fig. 24 : *Urne de Polynice et Étéocle*, inv. 8469, Chiusi, *Museo Archeologico Regionale*
Antonio Salinas, Palerme, IIIe-Ier s. av. J.-C.

Annexe

1. Les mythes associés aux loups et au lycanthropes après l'Antiquité en Italie.

Outre l'Antiquité sur laquelle fut passé amplement de temps dans le travail précédent, les traditions associées au loup et à la lycanthropie sont présentes également durant les périodes médiévale et moderne en Italie. Certaines d'entre elles pourraient être des héritières directes des légendes des périodes grecques, étrusques et romaines. Comment ne pas citer dans le cadre de ce travail, l'homme qui est aujourd'hui perçu comme le père de la littérature italienne, Dante Alighieri. En effet, une louve joue un rôle particulièrement important dans le début de la partie *Inferno* de la *Divina Commedia*. Le poète florentin se retrouve face à trois dangereux animaux, la panthère, le lion et la louve. Voici ce qu'il écrit à propos de cette dernière :

*Et une louve, qui paraissait dans sa maigreur chargée de toutes les envies, et qui fit vivre maintes gens dans la misère; elle me fit sentir un tel accablement par la terreur qui sortait de sa vue, que je perdis l'espoir de la hauteur. Et pareil à celui qui se plaît à gagner, mais vient le temps qui le fait perdre, alors il pleure et se désole en chaque pensée; pareil me fit la bête qui n'a pas de paix, quand venant contre moi peu à peu elle me repoussait où le soleil se tait*³³⁸.

Ce passage mentionne que la louve représente un péché capital de l'Homme, celui de l'avarice³³⁹. Le fait de donner un défaut humain à un animal sauvage comme la louve pourrait, en quelque sorte, représenter une sorte d'anthropomorphisation de ce dernier. De plus, la crainte qu'exprime Dante face au regard de l'animal permet de comprendre que les loups sont encore une source d'effroi en Toscane à cette période. De plus, la belle métaphore du poète au

³³⁸ Dante Alighieri. *Divina Commedia. Inferno*. 1306-1321. Chant I 49-60. Traduit de l'ancien Florentin au Français par J. Risset. – « *Ed una lupa, che di tutte brame / sembiava carca ne la sua magrezza, / e molte genti fè già viver grame, / questa mi porse tanto di gravezza / con la paura ch'uscia di sua vista, / ch'io perdei la speranza de l'altezza. / E qual è quei che volontieri acquista, / e giugne 'l tempo che perder lo face, / che'n tutti suoi pensier piange e s'attrista; / tal mi fece la bestia senza pace, / che, venendomi 'ncontro, a poco a poco / mi ripigneva là dove 'l sol tace. /* »

³³⁹ Malato, E. 2017. 255-256. – L'auteur ne spécifie toutefois pas quel est le péché respectif aux trois fauves. C'est plutôt J. Risset qui nous en informe dans ses commentaires sur la traduction du chef d'œuvre, édition Flammarion, revue en 2004, à la page 316 note 49. Elle affirme que la louve représente l'avarice.

vers 60 permet de confirmer que le loup demeure aussi au XIV^e s. un animal qui terrorise les gens durant la nuit, la bête tentant de pousser Dante où le soleil disparaît³⁴⁰. Il faut constater que le loup en Italie, même au Moyen-Âge tardif et dans un contexte religieux différent, est un adversaire naturel de l'Homme.

À la période humaniste, les auteurs intègrent toujours le loup dans leurs récits, même le lycanthrope. C'est le cas de Jacopo Sannazzaro, lorsqu'il écrit son œuvre sur l'Arcadie (*Arcadia*). En lien avec la tradition de sorcellerie associée au lycanthrope, le mage Enareto possède l'habileté de se transformer en loup. Celui-ci dit :

Et ma poche ouverte, j'en tirerai de très puissants poisons, avec lesquels à mon risque j'ai l'habitude de me transformer en loup, et laissant le linge accroché à plusieurs chênes, me mélanger aux autres dans les bois déserts; non pas pour chasser comme beaucoup font, mais pour entendre leurs secrets, et les ruses qu'ils préparent faire aux pasteurs; lesquels pourront encore servir aisément à ton besoin³⁴¹.

Il s'agit d'un cas différent de nos histoires antiques étudiées plus haut, où cette fois, le lycanthrope est présenté de façon positive par l'auteur. En effet, le mage Enareto désire se transformer en loup pour aller comprendre le plan que ces derniers préparent contre les fermiers des environs, cachés dans la profondeur des bois.

Regardons maintenant la période contemporaine, il sera montré que la superstition autour du loup-garou a conservé une place de choix dans le folklore local en Italie, du moins au début du XX^e s. C'est surtout dans le Sud de l'Italie et en Sicile que ces traditions autour de l'homme se transformant en loup perdureront³⁴². La survie de ces superstitions peut s'expliquer par le contexte historique, l'Italie du Sud et la Sicile étant beaucoup moins industrialisées que le Nord, rendant ces régions plus propices à conserver les croyances

³⁴⁰ La métaphore étant évidemment que les vices de Dante, comme l'avarice, le font tomber dans les ténèbres, au sens chrétien du terme.

³⁴¹ Jacopo Sannazzaro. *Arcadia*. Napoli. 1504. Prosa X. 9. Traduction personnelle de l'Italien au Français. – « *Et aperta la mia tasca, ne trarrò veleni potentissimi, coi quali a mia posta soglio io transformarmi in lupo, e lasciando i panni appiccati ad alcuna quercia, mescolarmi fra gli altri ne le deserte selve; non già per predare come molti fanno, ma per intendere i loro secreti, e gl'inganni che si apparecchiano a'pastori di fare; i quali potranno ancora al tuo bisogno commodamente servire* ». – Ce passage apparaît dans l'article suivant: – Borghini, A. 1989. p. 104, note 10.

³⁴² Rini, A. 1929. p. 83.

héritées de la société rurale. Les lycanthropes portaient le nom de *lepomeni*, ils subissaient contre leur gré une influence maléfique de la part de la Lune; ils ne devenaient pas de vrais loups mais adoptaient un comportement semblable à celui de l'animal sauvage, leurs ongles poussaient aussi afin d'atteindre une longueur terrifiante³⁴³. Selon ces versions, le lycanthrope doit être craint. Parmi les histoires, l'une porte sur un époux qui avait prévenu sa femme de ne jamais lui ouvrir la porte lorsqu'il rentrait tard le soir, à moins qu'elle l'entendît cogner trois fois de suite, elle devait alors lui couler un bain d'eau froide pour détruire le maléfice; malheureusement, prise par la pitié, la femme n'attendit pas les trois coups et ouvrit trop tôt, résultant en une attaque meurtrière de la part du *lepomene*³⁴⁴. D'autres légendes font mention de loups-garous dans un village près de Bénévent, qui avaient pour habitude de se baigner nus dans les fontaines publiques, l'animal fantastique sert également à effrayer les enfants pour qu'ils ne restent pas en dehors de la maison après l'*Ave Maria*³⁴⁵. Dans plusieurs textes de différentes époques, le loup-garou et les sources d'eau sont associés.

2. Le possible lien entre les lycanthropes et les sources aquatiques

Il faut revenir sur les nombreuses sources d'eau qui sont liées aux loups et loups-garous dans nos extraits. Comme il fut démontré que l'animal est chthonien, il faut comprendre que ces sources aquatiques sont des passages entre les mondes. Ovide en donne la preuve lorsqu'il raconte comment Pluton retrouve son royaume après avoir ravi Proserpine :

*Le ravisseur pousse son char, excite ses chevaux qu'il interpelle chacun par son nom; sur leurs cous et leurs crinières, il secoue les rênes teintes de sombre rouille, et s'élançe à travers les eaux sacrées du lac, les étangs des Paliques aux exhalaisons de soufre et aux eaux bouillonnantes sorties des fissures du sol*³⁴⁶...

Il est toutefois logique qu'un lac d'où proviennent des vapeurs issues d'une activité volcanique alimentée par l'Etna soit plus propice à être assimilé à un passage vers le monde souterrain. Mais il faut se rappeler des nombreux passages où le lycanthrope traverse une

³⁴³ Rini, A. 1929. p. 83.

³⁴⁴ Idem.

³⁴⁵ Idem. p. 83-84.

³⁴⁶ Ovide. *Métamorphoses*. V, 402-406. « *Raptor agit currus et nomine quemque uocando / exhortatur equos, quorum per colla iubasque / excutit obscura tinctas ferrugine habenas, / perque lacus altos et olentia sulphure fertur / stagna Palicorum rupta feruentia terra, /* »

source aquatique pour se transformer³⁴⁷, de même que le loup terrifiant qui sort du marais dans les *Métamorphoses* d'Ovide (p. 63) pour attaquer le bétail de Pélée. Il semble que les sources symbolisent en général un passage entre les mondes. Le puits illustré sur nos urnes pourrait en faire référence. Les sources aquatiques possèdent aussi un rôle purificateur, Ovide écrit :

Ah, vous êtes trop complaisants, vous qui pensez que de funestes crimes de sang peuvent être effacés par l'eau d'un fleuve³⁴⁸!

Ce passage permet de comprendre, bien qu'Ovide ne semble pas adhérer à cette croyance, que les eaux peuvent purifier les gens de crimes terribles. Comme les lycanthropes et les loups sont réputés pour effectuer ces horreurs, peut-être que la traversée d'un fleuve ou le plongeon dans l'eau est la seule manière de redevenir humain, se détachant des actes sauvages faits sous la forme animale.

³⁴⁷ L'Arcadien Anthus chez Pline l'Ancien qui se transforme et reprend sa forme après avoir traversé un étang, Sinon chez Pausanias, le monstre de Témésa qui, après sa défaite, plonge dans la mer pour disparaître à jamais.

³⁴⁸ Ovide. *Fastes*. II, 45-46. « *ah nimium faciles, qui tristia crimina caedis. / Flumina tolli posse putatis aqua! /* »