AMIS DES ÉTUDES CELTIQUES

n° 76

BULLETIN
DE LIAISON

septembre-octobre
2020

sommaire

p. 3	Éditorial	Gérard Poitrenaud
p. 4	La disparition de Gilbert Kaenel	Jacques Lacroix
p. 5	Gilbert Kaenel	Vincent Guichard
p. 7	Dix-sept	Jean Haudry
p. 10	Un castellum retrouvé sur la frontière des Vellaves	Bruno et Jean-René Mestre
p. 17	L'épée de Nuada et le glaive de lumière	Marike Van der Horst
p. 27	Les irréductibles mots gaulois dans la langue française	Jacques Lacroix
p. 32	Epona regina	Jean Haudry
p. 41	Le collier d'or du prince de Glauberg	Gérard Poitrenaud
p. 57	Infos : Du nouveau chez les anciens Celtes	

AMIS DES ÉTUDES CELTIQUES

Association régie par la loi de 1901
Siège social : École pratique des Hautes Études (Sorbonne) IVe section
Sciences historiques et philologiques

Adresse de correspondance : AEC c/o Jaroslava Josypyszyn
179, rue de Tolbiac – 75013 Paris
Tél. 06 37 78 29 47 – e-mail slava.josy@orange.fr

Depuis le IX[e] congrès International d'Études Celtiques qui s'est déroulé à Paris en 1991, notre association s'attache à diffuser les résultats des recherches scientifiques sur les peuples celtes de l'Antiquité au Moyen-Âge. Elle regroupe des universitaires, des chercheurs et des amateurs éclairés. Nos activités incluent la publication d'un bulletin de liaison, l'organisation de conférences et de voyages d'étude. Le mot « Amis » montre qu'il s'agit de connaissances sur un ensemble de peuples que nous considérons comme constitutif de notre culture et de notre identité. Le professeur Venceslas Kruta, créateur de notre association et son président emblématique jusqu'à l'année dernière écrit que la curiosité, la passion du savoir et de savoir sont les moteurs essentiels du progrès scientifique. C'est dans cet esprit que nous désirons poursuivre une approche pluridisciplinaire. Notre mission peut être de donner des clés pour mieux comprendre les traces du passé celtique : monuments, écrits, images, afin que chacun devienne un gardien vigilant de ce trésor à transmettre aux prochaines générations.

Membres fondateurs

Edouard BACHELLERY †	M. Paul-Marie DUVAL †
Léon FLEURIOT †	M. Michel LEJEUNE †
Venceslas KRUTA	M. Pierre-Yves LAMBERT

Président d'honneur	Venceslas KRUTA

Membres d'honneur du conseil scientifique

Michel EGLOFF	Pierre-Yves LAMBERT

Conseil d'administration

Président	Gérard POITRENAUD
Conseiller scientifique	Jean-Jacques CHARPY
Conseiller scientifique	Jean HAUDRY
Conseiller scientifique	Jacques LACROIX
Secrétaire	Jaroslava JOSYPYSZYN
Secrétaire adjointe	Annie DESFORGES
Trésorier	Axelle BARBIÉ de PRÉAUDEAU
Membre	Anne de GIRY

Rédacteur en chef, responsable du bulletin	Gérard POITRENAUD

Les opinions exprimées dans les articles n'engagent que leurs auteurs.
© Amis des Études Celtiques
I.S.S.N. 1270 – 82

Chers Amis des Études Celtiques,

Nous vous adressons ce nouveau numéro du *Bulletin* avec l'espoir qu'il rende sensible la continuité des études celtiques. Je remercie les auteurs ainsi que ceux qui ont contribué à sa fabrication. Pour l'année 2019-2020, trois bulletins ont été publiés, chacun riche d'articles et d'informations, chacun développé sur une soixantaine de pages, ce qui ne s'était encore jamais fait.

Au vu des dernières dispositions gouvernementales, nous avons dû décider de reporter *sine die* notre Journée d'Étude, que l'espoir d'une normalisation de la situation nous avait fait reprogrammer le 10 octobre. En effet, elle n'aurait pas pu se tenir dans des conditions acceptables. Un reconfinement n'est pas à exclure. Même si rien ne changeait dans les dispositions légales à venir, la crainte engendrée dissuaderait nombre de personnes d'assister à un événement public. Je vous présente au nom du Conseil d'administration toutes mes excuses pour la gêne à nouveau occasionnée.

Qui sait quand des conférences pourront de nouveau se tenir dans la sérénité ? Le dispositif de distanciation va-t-il laminer dans la culture tout ce qui n'est pas global et dématérialisé ? Pour survivre, nous devrons tisser des liens avec d'autres associations, utiliser encore plus l'internet, décentraliser notre action et nous projeter dans la durée.

À ces conditions extrêmement difficiles qui impactent l'association, il nous faut aussi faire face à un passage de relais qui ne l'est pas moins. Le départ annoncé de Madame Jaroslava Josyspyzin avant la fin de l'année nous prive désormais de secrétariat. En tant que président, j'ai cumulé jusqu'à présent la plupart des charges nécessaires au redémarrage et au renouvellement des Amis des Études Celtiques. Le poids cumulé de ces charges est dysfonctionnel et évidemment incompatible avec la continuité de mes recherches. Les tâches administratives devront être à l'avenir réalisées par d'autres.

L'avenir de l'association est en jeu. Pour que les Amis des Études Celtiques puissent survivre, il faut impérativement un « noyau dur » de personnes vraiment engagées, avec une expérience de gestion (secrétariat et trésorerie), qui veuillent reprendre le flambeau et se déclarent **dans les semaines qui viennent.** Nous avons également besoin de membres qui savent traiter des images par ordinateur et qui maîtrisent les réseaux sociaux. C'est là en effet que se trouve l'avenir pour donner de la visibilité à l'association, à son événementiel et à ses publications. Il faudra enfin une personne gérant les relations avec les autres associations.

Je lance donc un SOS : aidez-nous, soutenez-nous, impliquez-vous à nos côtés pour maintenir les recherches sur les Celtes. Vous recevrez en octobre un nouvel appel à candidatures pour le Conseil d'Administration destiné à compléter le précédent (ceux qui habitent en province peuvent aussi postuler car les vidéoconférences permettront de nous concerter à distance). Si personne ne devait se porter volontaire à un poste en s'engageant pour une des tâches de base (direction de l'association, secrétariat, trésorerie, pages Facebook, pages Academia, site internet des AEC, contacts extérieurs), **nous serons malheureusement obligés de dissoudre l'association**.

En vous souhaitant à toutes et à tous un bon courage dans cette période compliquée, je vous prie d'agréer l'expression de mes sentiments distingués.

Gérard Poitrenaud
gerard.poitrenaud@orange.fr

Jacques Lacroix

La disparition de Gilbert Kaenel

Nous avons été très peinés par l'annonce du décès de Gilbert Kaenel, disparu à 70 ans à Moudon (Suisse). Nous adressons à sa famille nos pensées émues.

Il était docteur en archéologie de l'Université de Lausanne.
Archéologue spécialiste de la Protohistoire, des Celtes et de l'époque de La Tène.
Directeur du Musée d'Archéologie et d'Histoire de Lausanne.
Professeur à l'Université de Lausanne.

Il avait été nommé en mars 2015 Commandeur de l'Ordre des Arts et Lettres de la République française. Quelques mois plus tard, il accédait à la retraite, qu'il voulait active. Malheureusement, il n'en aura que très peu profité.

C'était un homme de bien. Un homme simple, réservé, travailleur, dévoué, et un grand savant qui a beaucoup fait progresser la connaissance de l'archéologie suisse. Pour la journée d'étude des Amis des Études celtiques sur « Les Celtes et le Fait urbain », présidée par Venceslas Kruta, il était venu, le 21 mai 2016, animer une conférence passionnante sur « Les Oppida chez les Helvètes et leurs voisins », illustrée d'excellentes photos prises sur le terrain. Nous en gardons tous un beau souvenir. Il nous avait montré la richesse des sites helvètes (qu'il connaissait parfaitement, car il y avait fouillé de longues années), soulignant comment, parfois, des sites réputés uniquement romains révélaient en fait de riches niveaux celtes.

Je recommande à tous de lire son petit ouvrage, mais combien grand par la richesse de son contenu et par son éclairage exceptionnel : *L'An – 58, Les Helvètes, archéologie d'un peuple celte*, 2e édition entièrement mise au jour, Collection le Savoir suisse, Presses polytechniques et universitaires romandes, Lausanne, 2016. On le trouve en vente en France. Il a le format d'un livre de poche, de prix modique.

G. Kaenel avait souscrit il y a peu, comme bienfaiteur, au volume de *Mélanges* offert à V. Kruta.

J'ai demandé à Vincent Guichard, Directeur général de Bibracte, de nous parler de lui, car il l'a très bien connu : ce collègue et ami suisse a été de très longues années Président du Conseil scientifique européen de Bibracte. V. Guichard a tout de suite accepté d'écrire un texte d'hommage et je l'en remercie vivement au nom de tous, car il convenait de rendre hommage à la mémoire de Gilbert Kaenel, un grand homme.

Vincent Guichard
Directeur général de Bibracte Établissement Public de Coopération Culturelle

In memoriam

Gilbert Kaenel (1949-2020)

Gilbert nous a quittés brutalement le 21 février dernier. C'est une grande figure de la protohistoire qui disparaît. Profondément attaché à son pays de Vaud natal, le musée cantonal d'archéologie et d'histoire de Lausanne a été son port d'attache pendant la plus grande partie de sa carrière, puisqu'il en a été le directeur de 1985 à 2015. Après s'être intéressé à l'époque romaine, il a très vite réorienté sa curiosité scientifique sur la protohistoire et plus précisément sur la période de La Tène, en participant à l'inventaire des tombes de cette période en Suisse, en 1975/1976 (sujet qui sera celui de sa thèse de doctorat soutenue en 1990 : *Recherches sur la période de La Tène en Suisse occidentale : analyse des sépultures*) et en prenant la direction des fouilles de l'oppidum du mont Vully à partir de 1978.

Dans ce parcours de protohistorien du territoire helvète, on peut citer aussi son rôle déterminant pour la reprise de l'étude des collections du site éponyme de La Tène, qui a donné lieu à plusieurs volumes ces dernières années, ainsi que l'attention de tous les instants qu'il a accordée aux découvertes aussi extraordinaires qu'inattendues du site du Mormont, ou encore des niveaux préromains de la ville d'*Aventicum* – Avenches. Parmi ses multiples contributions à l'archéologie helvétique, on peut encore mentionner son rôle d'éditeur scientifique des *Cahiers d'archéologie romande*, qui l'a occupé jusqu'à la dernière minute : le premier volume de la collection, publié en 1974, était consacré à son mémoire de licence et le n° 182 est paru quelques semaines avant sa disparition, alors qu'il travaillait d'arrache-pied aux volumes du Mormont.

Il a aussi apporté une contribution considérable à la formation des jeunes archéologues, avec un mandat de professeur à l'université de Genève et sa participation à d'innombrables jurys de thèse à travers l'Europe. Il bénéficiait en effet d'une large reconnaissance à l'échelle européenne, ayant eu le souci permanent d'établir des liens entre l'archéologie francophone et l'archéologie germanophone, en siégeant notamment pendant de nombreuses années dans les instances de l'Union internationale des sciences pré- et proto-historiques (UISPP).

Il était particulièrement investi en France, où il était un des piliers de l'Association française pour l'étude de l'âge du Fer (AFEAF) et où il a accompagné jour après jour le projet de Bibracte, comme membre de son conseil scientifique dès

sa création en 1985, avant d'en prendre la présidence à la suite de Christian Goudineau de 2001 à 2012. Cette implication au service de l'archéologie française lui a valu de recevoir en 2015 la haute distinction de commandeur des Arts et Lettres.

Gilbert Kaenel nous laisse le souvenir d'un collègue doué d'une grande expertise doublée d'une impressionnante capacité de travail, d'une autorité toujours bienveillante doublée d'une immense modestie, d'une endurance à toute épreuve, notamment dans les longues soirées qui succédaient à nos journées de travaux, au cours desquelles beaucoup de problèmes finissaient par se dénouer autour d'un verre (ou de plusieurs). Cette constance avait fini par nous convaincre qu'il avait la solidité d'un roc et qu'il survivrait à nous tous. Aussi sa disparition soudaine nous a profondément affectés. Mais la façon discrète dont il s'en est allé est bien dans son caractère.

Illustration : cl. Bibracte / Antoine Maillier 2007, n° 66371

Jean Haudry

Dix-sept

Il existe un grand nombre de concordances linguistiques et culturelles entre le monde indo-iranien et le monde celtique. La plupart ont été réunies par Dillon (1947 ; 1963 ; 1975), et interprétées en général, à juste titre, comme des conservations communes, ce qui ne pose donc pas de problème. Le conservatisme de ces deux domaines, où il existe un clergé qui supplée la noblesse dans son rôle de détentrice de la tradition, ne surprend pas. Mais il est aussi un petit nombre d'innovations communes, le plus souvent indo-celtes, qui sont au contraire problématiques. Un exemple en est le jeûne du créancier qu'on ne saurait attribuer à une période ancienne où le créancier frustré aurait recouru aux armes, et à l'appui des siens, pour se faire rembourser. Mais surtout on ne sait pas où situer géographiquement des contacts entre Proto-Indiens et Proto-Celtes sans lesquels des innovations communes auraient été impossibles. Il n'existe pas pour ces deux peuples l'équivalent des Celtoscythes (Kruta 2000 : 531 et suiv.) : on ne connaît pas d'Indiens d'Europe, ni de Celtes d'Asie. Un exemple de telles innovations est l'importance attribuée au nombre dix-sept.

Selon Rees et Rees (1961 : 197), dix-sept est le nombre des territoires existant en Irlande avant l'arrivée de Partholón et Nemed. Selon le *Livre des droits,* dix-sept rois reçurent des dons annuels du roi de Cashel, et il y avait dix-sept royaumes dans Meath. Cairbre Crom est dit avoir offert dix-sept villes avec leurs terres à St Ciarán. Dix-sept jours, le dix-sept du mois, dix-sept années sont des nombres significatifs dans la mythologie de Partholón, la bataille de Tailtiu, la durée des règnes, le nombre des Tuatha Dé Danann, le nombre des femmes de Finn et des chefs de Fianna. En Irlande comme à Rome, l'âge de la majorité est fixé à dix-sept ans pour les hommes. C'est à cet âge que commencent les grands exploits de Cúchulainn. Un druide conseille à Maeldúin de prendre seulement dix-sept hommes dans son célèbre voyage et, à leur arrivée sur l'Île des femmes, il s'en trouve dix-sept, outre la reine. Rees et Rees signalent le parallèle indien que reprend Jouët (2012 : 342). En Inde, le nombre dix-sept est omniprésent dans le sacrifice solennel dit *Vājapeya* « breuvage de victoire ». Hillebrandt (1897 : 141 et suiv.) le met en évidence : la fête dure dix-sept jours ; on récite dix-sept louanges comportant chacune dix-sept vers ; on offre dix-sept boucs à Prajāpati ; un noble tire dix-sept flèches ; on fixe une roue à dix-sept rayons à un poteau auquel monte le brahmane ; on frappe dix-sept timbales fixées le long de l'autel ; on ajoute au *soma* dix-sept coupes de *surā* (boisson alcoolisée) ; le sacrifiant et son épouse montent au moyen d'une échelle sur le poteau sacrificiel recouvert de dix-sept vêtements ; le sacrifiant est acclamé à trois reprises comme

samrāj- « roi de tous » avec dix-sept cris de victoire. La *dakṣiṇā* (rémunération) de ce sacrifice se compose de dix-sept centaines de vaches, dix-sept vêtements, dix-sept chariots, dix-sept chars de combat équipés, dix-sept éléphants, dix-sept parures d'or, dix-sept timbales. Hillebrandt signale le caractère à la fois traditionnel et populaire de cette fête. Une concordance indo-iranienne s'y ajoute : les dix-sept eaux du *Śatapatha brāhmaṇa* 5,3,4,2 et du *Grand Bundahišn* 11 B. On peut donc en conclure que le nombre dix-sept est traditionnel, ce que confirment les données celtiques. Mais la seule raison qu'en donnent les textes védiques est le rapport à Prajāpati, lié à ce nombre qui représente l'addition des douze mois de l'année aux cinq saisons, *Śatapatha brāhmaṇa* 5,1,3,7. Cette interprétation, qui n'a pas de correspondant celtique, est évidemment secondaire. Mais, de part et d'autre, la véritable signification de ce nombre nous échappe.

La symbolique des nombres est un secteur de la tradition indo-européenne qui n'a guère retenu l'attention. On y connaît une préférence marquée pour l'impair, que rappelle le vers de Virgile (*Bucoliques* 8,75): *Numero deus impare gaudet*, « Le nombre impair plaît à la divinité ». L'unité est souvent valorisée, la dualité assimilée à la division ; le nombre favori est trois comme il ressort du grand nombre des triades : le troisième doigt de la main est le plus grand des cinq. En revanche, quatre ne figure que dans des réalités naturelles comme les quatre points cardinaux. Cinq figure la totalité à partir des cinq doigts de la main. Six est déprécié chez les Celtes (Jouët 2012 : 909), peu représenté ailleurs. Sept alterne avec cinq et avec neuf. Huit est peu représenté, comme les autres nombres pairs. Neuf tient une place importante dans le culte, comme trois. Dix lui est étroitement lié. Onze est rare. Douze est le nombre des mois pleins de l'année. Treize est déjà un nombre maléfique en raison du « treizième mois », incomplet et situé au cœur de l'hiver. Quatorze, quinze et seize sont très peu représentés et ne semblent pas porter de signification.

La concordance indo-celte précitée montre que dix-sept est significatif, mais sa signification m'échappait, jusqu'à ce qu'elle me soit donnée par notre Président Gérard Poitrenaud, dans un message reçu de lui le 17 juin 2020 : « Il s'agirait de douze mois de l'année lunaire et des cinq années (constituant le lustre) dans lequel, suivant le calendrier de Coligny, ont été intégrés les deux mois intercalaires, chacun après deux ans et demi, pour faire coïncider le cycle lunaire et le cycle solaire. » Ici prend un sens ce qui, du côté indien, en semblait dépourvu.

BIBLIOGRAPHIE

DILLON Myles, 1947 : The Hindu Act of Truth in Irish Tradition, *Modern Philology,* 44 : 137-140.
DILLON Myles, 1963 : Celt and Hindu, *Vishveshvaranand Indological Journal,* 1 : 203-223.
DILLON Myles, 1975 : *Celts and Aryans. Survivals of I.E. Speech and Society,* Simla: Indian Institute of Advanced Studies.
HILLEBRANDT Alfred, 1897 : *Ritual-litteratur. Vedische Opfer und Zauber,* Strassburg : Trübner *(Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*, III,2).
JOUËT Philippe, 2012: *Dictionnaire de la mythologie et de la religion celtiques,* Fouesnant : Yoran.
KRUTA Venceslas, 2000 : *Les Celtes, Histoire et dictionnaire,* Paris : Robert Laffont.
REES Alwyn, REES Brinley, 1961: *Celtic Heritage,* New York: Thames and Hudson.

Bruno et Jean-René Mestre

Un castellum retrouvé sur la frontière des Vellaves

Au sud du Massif-Central, en Haute-Loire, aux confins du Velay et de l'Auvergne, il nous a été possible de repérer un beau site défensif gaulois (oppidum ou castellum ?) à partir de notre bureau. Certes il est de petite taille, moins d'un hectare, mais il n'avait jamais été signalé. Aucun texte n'en faisait mention, aucun ancien érudit local ou prospecteur archéologique d'aujourd'hui n'en avait jamais parlé. C'est l'aventure de cette découverte que nous allons rapidement vous exposer : elle donnera peut-être des idées aux lecteurs des études celtiques et permettra, nous l'espérons, d'autres trouvailles.

Tout a commencé il y a quelques dizaines d'années avec la lecture des ouvrages de deux spécialistes des noms de lieux régionaux, Jean Arsac[1] et Françoise de la Conterie[2]. Faisant référence à Longnon[3], Dauzat[4] ou encore Vincent[5], ils ont repéré le toponyme Chalat, Chila, ou encore Cheylat, Cheylar et ses dérivés, rapportés à un type *castellanum* ou *castellare*, « petit castellum ». Ils s'accordent pour lui trouver localement une signification d'« enceinte fortifiée », rappelant le souvenir d'un habitat retranché ou d'un poste de surveillance : « emplacement présentant des traces de castramétation ». Castrum, Castellum, Châtelard, Château : le toponyme évolue sans toutefois pouvoir permettre d'en dater l'époque d'utilisation initiale. Nous avons

---

[1] ARSAC Jean : *Toponymie du Velay. Origine et signification des noms de lieux et de lieux-dits*. Préface de Jacques Chaurand. Le Puy en Velay, Les Cahiers de la Haute-Loire, 1991, 462 p.
Jean ARSAC (1922-1994) était licencié ès-lettres de la faculté de Montpellier, expert foncier près les tribunaux, président-fondateur de l'association Le Puy ville d'art, historien et poète. Il a publié des poèmes (*Au caprice des Dieux*, 1951 ; *Le bal de mes Fantômes*, 1955), des ouvrages historiques (*Notre-Dame du Puy*, 1956 ; *La Dentelle du Puy des origines à nos jours*, 1975), et *L'Eau en Velay* (Nouvelle revue d'Onomastique, 1988, n° 11-12, p. 84-112, cartes].

[2] LA CONTERIE Françoise de : *Noms de terroirs vellaves d'après le compois de Châteauneuf lès Monastier (1672)*. Le Puy en Velay, 1978, 416 p. Impr. Watel à Brioude. (Un compte-rendu de l'ouvrage, par Paul Fabre, a été publié dans la Revue des langues romanes, 1979, 2ème fasc., T. LXXXIII, (paru en 1980) p. 308-311.
Françoise DUCHEMIN dite DE LA CONTERIE (1905-1995) était archiviste. Elle a publié des poèmes (*Variations sur des thèmes anciens*, 1946 ; *Les saisons de l'Esprit*, 1954). En tant qu'historienne, on lui doit également la traduction de *À pied à travers l'Auvergne, le Velay en 1883* d'Edward Barker (1979) et *Les Noms de lieux en -ac dans l'ancien diocèse du Puy* (1989) dont un compte-rendu critique par Pierre-Henry Billy a été publié dans la Nouvelle revue d'onomastique en 1990 (n° 15-16, p. 271-274).

[3] LONGNON Alfred, *Les noms de lieu de la France*, Paris, Champion, 1920-1929, 2 vol., in-8°.
Le Cheylar est pour lui un terme signalant un emplacement présentant des traces de castramétation, ainsi que l'aire circonscrite par une enceinte fortifiée (p. 459, n° 2193).

[4] DAUZAT Albert et ROSTAING Charles, *Dictionnaire des noms de lieux en France*, Paris, Larousse, 1963, in-8°.

[5] VINCENT Auguste, *Toponymie de la France*, Bruxelles, Libr. Générale, 1937, in-4°.

donc un toponyme intéressant pour nos promenades archéologiques du dimanche et nous le sommes mis en mémoire.

La visite il y a une dizaine d'années du Chirat Blanc, oppidum spectaculaire situé au nord de l'Ardèche (sud de la commune de Vocance), perché à plus de 1100 mètres d'altitude et à l'occupation bien attestée pendant les Âges du Fer, relança notre intérêt pour ce toponyme. Entre temps nous avions découvert l'existence du fichier FANTOIR (Fichier ANnuaire TOpographique Initialisé Réduit) dont voici l'accès général : https://www.collectivites-locales.gouv.fr/mise-a-disposition-gratuite-fichier-des-voies-et-des-lieux-dits-fantoir. Il permet un accès à un nombre considérable de microtoponymes classés par région puis par département. À chaque département correspond un fichier .txt qui donne accès aux microtoponymes classés par commune, le tout par ordre alphabétique. Une copie de ce fichier sur .doc ou .docx (Word ou équivalent Office…) permet de faire facilement des recherches de toponymes. Nous ne savons pas exactement comment ce fichier FANTOIR a été constitué mais il se révèle intéressant. Il doit comporter des erreurs ou approximations mais c'est pour nous, semble-t-il, une excellente base. En tout cas nous n'en avons pas trouvé actuellement de meilleure.

Nous avons donc recherché les toponymes *Chala**, *Chila**, *Cheyla**… dans notre département (43, Haute-Loire) et établi des listes par commune en éliminant les noms que nous trouvions trop éloignés : par exemple, pour *Chala**, j'élimine *Chalaye*, *Chaland*, *Chalancon*, etc., pour ne conserver que *Chalat*, *Chalas*, *Chalar*…

Étape suivante : repérer ces toponymes sur les cartes au 1/25 000ème de Géoportail https://www.geoportail.gouv.fr/carte. En effet le fichier FANTOIR ne donne aucune indication géographique et on se retrouve avec l'indication brute d'une commune sans autre précision. Dans notre cas, nous avons pu localiser quelques toponymes mais trop peu. Les noms de lieux sont nombreux mais beaucoup moins que dans le fichier FANTOIR. Nous avons quand même pu identifier quelques sites qui présentaient une possibilité d'aspect défensif à type d'éperon barré. Une visite sur le terrain permit parfois de récolter dans des labours quelques silex ou poteries protohistoriques, de soupçonner la présence d'anciens talus suggestifs ou prometteurs… Mais rien de mirobolant.

Le Chalat sur fond de carte IGN

Il nous restait quelques toponymes significatifs mais sans localisation. Nous sommes alors passés à une recherche plus longue : la collation et le déchiffrement des matrices cadastrales

napoléoniennes (états de sections du cadastre napoléonien) conservées aux Archives départementales de la Haute-Loire. En fait, nous n'avons même pas eu à nous y rendre physiquement puisque ces matrices ont été entièrement scannées et mises en ligne gratuitement sur le site des Archives. C'est un peu long et fastidieux mais très riche d'informations. Cela nous a permis de retrouver leur trace puis de facilement les localiser sur les plans du cadastre napoléoniens (eux aussi scannés et mis à disposition). C'est ensuite un jeu d'enfant de les resituer sur Géoportail et d'aller sur le terrain vérifier ce qui semble remarquable.

C'est ainsi que nous avons procédé pour la commune de Jax (Haute-Loire) qui possède un *Chalat*[1], localisé sur une petite pointe dominant le ruisseau du Breuil courant en direction de Chavaniac-Lafayette (commune voisine connue pour abriter le château où est né Gilbert du Motier de La Fayette, héros de la guerre d'indépendance des États-Unis).

Cadastre napoléonien du Chalat de Jax (autrefois sur la commune voisine de Mazeyrat-Aurouze).

Avant de nous rendre sur place, nous étions plein d'espoir car l'étude du plan cadastral napoléonien nous avait apporté plusieurs indices. On y voit très nettement la position caractéristique d'une place forte : les hachures suggérant le relief délimitent une sorte d'éperon. Un chemin longe par le côté cet éperon. Enfin le dessin d'une parcelle isolée (N°403) au sein de l'éperon (parcelle 402) ne manque pas d'intriguer un œil averti.

Cadastre actuel du Chalat de Jax. La barre-rempart est orientée vers le nord et l'ouest. La flèche indique le passage actuel pour pénétrer dans la place-forte.

Situé aujourd'hui à l'écart des chemins, ce Chalat ne laisse découvrir son rempart qu'une fois réellement sur place. Rien ne laisse présager en effet de son existence car,

[1] Sur les matrices cadastrales napoléoniennes, le microtoponyme ressort sous le nom de *Chalat*. Sur les matrices actuelles on trouve *Cheylat*.

bien que d'une hauteur respectable (5 à 10 mètres), il est complètement masqué par la végétation.

L'imposant rempart de pierres situé côté Nord transforme ce site de hauteur[1] en un éperon barré, étrangement ressemblant à nombre de ceux que l'on retrouve dans le sud de la France et décrits par exemple par Henri Saumade en Ardèche[2]. Jules César, dans ses commentaires de la *Guerre des Gaules*[3], a souligné le rôle stratégique des sites fortifiés à l'abri des murs desquels se repliaient les combattants gaulois. « En réalité il semble que ces types d'habitats fortifiés apparaissent dès le Néolithique final en Languedoc et en Provence. Occupant le plus souvent des sites de hauteur, leur nombre et importance iront croissants durant l'Âge du Bronze et l'Âge du Fer » écrivait Jean-Pierre Daugas[4] dans la préface de l'ouvrage d'Henri Saumade. En l'absence de fouilles, il est bien sûr totalement inenvisageable de dater précisément le castellum du Chalat. Les quelques éclats de poteries ou de silex retrouvés dans des grattages de sanglier à l'intérieur du site attestent simplement d'une présence très ancienne.

Plusieurs faits complémentaires sont à remarquer. D'abord la proximité de la frontière entre les Vellaves et les Arvernes. Fix-Saint-Geneys qui marque traditionnellement la limite (Fix/*Fines* serait un toponyme de l'époque gallo-romaine indiquant la frontière entre deux Cités) n'est qu'à quelques kilomètres de là. Et les zones frontières sont des secteurs particulièrement équipés en ouvrages de défense et de surveillance. Ensuite les voies de passage reliant Brioude au bassin du Puy sont de toute antiquité dans ce secteur. Enfin, ce site du Chalat domine le Val d'Allier : la vue en direction du sud/sud-ouest est très étendue.

Signalons que Saint Loup et le titulaire actuel de l'église de Jax. Il est fêté le 25 septembre. Il a succédé à Saint André qui est cité comme saint patron en 1456 par le *Dictionnaire topographique de la Haute-Loire* de Chassaing et Jacotin (Imp. Nat., Paris, 1907). Ce même Dictionnaire attribue la première mention de Jax à l'année 888.

---

[1] Le site est à la fois en hauteur par rapport à la vallée du Breuil et en altitude (960 m). Ce n'est cependant pas le point culminant du secteur qui se situe à 500 m au nord-est, au Suc de la Chaud (1029 m).

[2] SAUMADE Henri : *Les sites fortifiés protohistoriques de l'Ardèche dans leur contexte méditerranéen*. Aubenas, chez l'auteur, 1996, 206 p.

[3] Livre VII, au chapitre 65, parlant de la défaite des Helviens devant les Gabales et les Vellaves, Jules César indique qu'ils se réfugient « dans leurs oppida, à l'intérieur de leur murs ».

[4] De la falaise du Blot (Cerzat) aux fouilles des Rivaux (Espaly), de l'enquête sur Glozel à la délicate gestion de la découverte de la grotte Chauvet, Jean-Pierre DAUGAS connaissait à la fois le sujet et la région. Cet éminent spécialiste de l'archéologie préhistorique et protohistorique française, à la personnalité affirmée, a souvent arpenté les montagnes et les vallons du Velay. Sur Jean-Pierre Daugas (1946-2011), on peut consulter la note biographique parue dans le *Bulletin de la Société préhistorique française*, 2012, 109-2, pp. 382-390.

Proximité entre l'ancienne voie Regordane et Le Chalat

Détail très intéressant : l'inventaire des biens de section (de 1812) autour du Chalat fait apparaître un lien entre ce site de castellum et la vieille voie reliant Brioude au Puy. Elle porte le nom local de « montée de La Brequeuille », mais c'est en réalité l'antique voie Régordane ou Chemin de Saint-Gilles. Ce parcours très ancien reliait Paris et Orléans à la Méditerranée (port de Saint-Gilles-du-Gard). C'était une alternative à la voie naturelle passant par la vallée du Rhône, particulièrement lorsque celle-ci ne pouvait être empruntée. Le lien mis ici en évidence renforce l'importance du castellum du Chalat : ce site appartient à une structure géopolitique régionale associant un passage et une frontière.

Ayant depuis visité le *castellum* gabale du Roc de la Fare (commune de Laval-du-Tarn, Lozère) sur le Causse de Sauveterre, nous y avons trouvé des éléments comparables. Il s'agit d'un promontoire fortifié à type éperon-barré typique de la période protohistorique, assez fréquent sur les Grands Causses. Sa surface est inférieure à 2 hectares et il est situé à 1 km de la grande Draille d'Aubrac. Cette grande voie permettait de relier directement les « rivages méditerranéens au cœur même du Plateau Central », d'après André Soutou qui a publié une monographie de ce *castellum* dans *Gallia* (tome 20, fascicule 2, 1962, pages 333 à 351). Dans sa conclusion, André Soutou s'interroge : « Quel nom peut être donné à cette fortification ? ». Il exclut le terme d'*oppidum* qui lui paraît inadapté au vu de la faible surface défendue et lui préfère le terme de *castellum,* « tel », dit-il, « qu'il est employé à plusieurs reprises par César ». Selon André Soutou, le *castellum*, camp fortifié, diffère de l'*oppidum*, ville permanente et refuge éventuel, à la fois par ses dimensions et par sa nature. À bien relire César (*Guerre des Gaules*, VI, 32), il apparaît bien qu'il différencie effectivement en ce sens *oppidum* et *castellum*. Le terme de *castellum* est également utilisé par l'historien Tite-Live (Histoire, XXI, 33) pour désigner les fortifications des montagnards alpins qui barraient la route à Hannibal. André Soutou précise : « Ici, les dimensions réduites du périmètre défendu et aussi la situation stratégique à proximité de la Draille d'Aubrac donnent à penser qu'il s'agit bien d'un *castellum*,

c'est-à-dire d'un point d'appui militaire établi à côté d'une grande voie d'accès ». La situation du *castellum* gabale étant similaire à celle de notre Chalat, il est séduisant de penser que l'étymologie du toponyme auvergnat puisse rappeler l'utilisation, la destination et l'époque de construction.

Enfin, durant le confinement, nous avons identifié un autre Cheyla non archéologiquement déclaré (commune de La Chapelle-Laurent dans le Cantal). Ce site s'est révélé après visite comme un éperon défensif protégé par plusieurs fossés. Maison-forte et croix ancienne voisines conservent le souvenir d'un lieu stratégique local en frontière actuelle de deux départements (Haute-Loire et Cantal). En l'absence de labours ou de grattages animaux, il n'a pas encore été possible de ramasser en surface des éléments permettant une datation.

En conclusion, nous espérons susciter des vocations et souhaitons bonne chance à celles ou ceux qui voudront tester un peu partout en France des toponymes qu'ils trouveront expressifs. Ce serait passionnant d'en connaître les résultats !

Le Cheyla de La Chapelle-Laurent

Le rempart, d'une hauteur initiale de près de 10 mètres, surplombe actuellement le pré situé en contrebas de 6 à 8 mètres et l'intérieur du castellum de 2 mètres. Il est constitué de blocs de roche volcanique amoncelés, de provenance locale.

La surface du site : le rempart est camouflé par la ligne d'arbres.

Situation du Chalat dans la Haute-Loire protohistorique et gallo-romaine.

Marike Van der Horst

L'épée de Nuada et le glaive de lumière

Plusieurs textes mythologiques irlandais parlent des quatre trésors d'Irlande, apportés de quatre villes mythiques, chacun donné à un Dieu irlandais. Prenons cet extrait de *La bataille de Mag Tuired* traduit par Guyonvarc'h.

§ 1. Les Tùatha Dé Dànann étaient dans les Îles au nord du Monde, apprenant la science et la magie, le druidisme, la sagesse et l'art. Et ils surpassèrent tous les sages des arts du paganisme.

§ 2. Il y avait quatre villes dans lesquelles ils apprenaient la science, la connaissance et les arts diaboliques, à savoir Falias et Gorias, Murias et Findias.

§ 3. C'est de Falias que fut apportée la Pierre de Fal qui était à Tara. Elle criait sous chaque roi qui prenait l'Irlande.

§ 4. C'est de Gorias que fut apportée la lance qu'avait Lug. Aucune bataille n'était gagnée contre elle ou contre celui qui l'avait à la main.

§ 5. C'est de Findias que fut apportée l'épée de Nuada. Personne ne lui échappait quand elle était tirée du fourreau de la Bodb et on ne lui résistait pas.

§ 6. C'est de Murias que fut apporté le chaudron du Dagda. Aucune troupe ne le quittait insatisfaite.

§ 7. Il y avait quatre druides dans ces quatre villes. Morfesae était à Falias. Esras était à Gorias. Uiscias était à Findias. Semias était à Murias. Ce sont les quatre poètes de qui les Tùatha Dé apprirent la science et la connaissance.

Ces « quatre trésors », qui finalement en sont cinq si on compte le fourreau de la Bodb, ont fait couler beaucoup d'encre, mais généralement les mythologues se concentrent sur la Pierre de Fall, pierre de souveraineté, ou le Chaudron du Dagda, chaudron d'inspiration qui aurait fourni la Légende du Graal, et dans une moindre mesure la lance de Lugh. Mais l'épée de Nuada, et encore moins le fourreau de la Bodb, ne sont pas abordés.

Le Dieu Nuada de son côté est la personnification de la royauté et de la souveraineté. C'est un guerrier redoutable, mais il est essentiellement connu pour avoir, lors d'une bataille, perdu son bras, qui a été remplacé par un bras en argent puis par un nouveau bras de chair et de sang. Dans aucun texte il ne semble **manier** l'épée.

L'EPEE DE LUGH, NUADA OU OGMIOS ?

Peu de textes mythologiques irlandais mentionnent le glaive/l'épée de Nuada. Même quand Nuada préside le banquet de Tara en Roi, l'épée n'apparaît pas dans le récit. En fait, les textes anciens qui en parlent sont ceux concernés par les *quatre trésors*, l'épée n'est pas mentionnée ailleurs. Il s'agit de :

- « La Quatrième Conquête d'Irlande » du *Lebor Gabala Erenn* (*LGE*), d'un Anonyme en irlandais et latin. *§ 305. [...] De Findias fut apporté le glaive de Nuada : personne ne lui échappait ; quand on le tirait du fourreau de la Bodb personne ne lui résistait.1*

- *L'histoire d'Irlande* de Geoffrey Keating en irlandais médiéval.[2]

- Un poème anonyme du *Livre Jaune de Lecan* intitulé « Les Quatre Joyaux d'Irlande » (en irlandais moyen) qui est d'ailleurs repris par Keating sans modification aucune. [3]

L'épée de lumière dans la main de Lugh

L'incohérence entre les textes est peut-être aussi l'un des motifs du peu de succès de ce thème. L'épée/glaive et la lance sont souvent considérés comme « incarnant la fonction guerrière ». Valéry Raydon[4] parle ainsi d'un **duo** d'armes au service du Roi qui lui permettent d'assurer avec succès la défense de son royaume. Cette assimilation est aussi présente chez Keating. S'il parle de la lance et de l'épée, il les associe tous les deux à Lugh, même s'il ne dit pas explicitement qu'ils lui appartiennent.

> *« Le deuxième joyau que les Tuatha Dé Danann apportèrent en Irlande en ce temps-là* ***est l'épée que maniait Lug au Long Bras*** *et elle fut apportée de Gorias. Le troisième joyau, à savoir* ***la lance qu'avait ce même Lugh*** *quand il était prêt au combat, fut apporté de Findias. »*

Contrairement à Nuada, Lugh se sert donc de l'épée dans ce texte. Quand Keating cite le poème anonyme du livre de Lecan, qu'il cite effectivement de façon correcte, l'épée est à Lugh et la lance à Nuada :

Voici un poème du Livre des Conquêtes *qui prouve la même chose (dans le chant ci-dessous)*

> *L'épée de la main de Lugh provenait*
> *de Goirias -- choix très cruel.*
> *De Findias par-delà la mer, au loin,*
> *fut apportée la lance empoisonnée de Nuadha.[5]*

L'épée fut apportée par le druide-poète Uscias **au *Tùatha Dé Dannan*** *(TDD),* qui est effectivement le peuple de Nuada. Mais aucune légende ne dit comment elle fut attribuée à Nuada ni pourquoi. A-t-elle été donnée par Uscias directement à

---

[1] Guyonvarc'h 1978.

[2] Keating 1634.

[3] Hull 1930 page 73–89

[4] Raydon, 2019. Thèse soutenue avant lui par G. Dumézil (*Mythe et Epopée 1* 1986) et J-H Grisward (*Arthus* 14 1983).

[5] TMI p81.

Nuada roi des TDD, est-ce que celui-ci en a hérité en prenant fonction ? L'a-t-il conquise suite à une bataille ? A-t-il ensuite prêté voire donné son épée à Lugh à un moment ou à un autre ? L'épée semble appartenir au roi des Dieux ; Lugh succède à Nuada par deux fois : quand celui-ci perd son bras et est incapable de régner, et quand il décède. Si, selon Keating, l'épée est **utilisée** par Lugh, il n'indique pas comment il l'aurait obtenue.

Toutes les versions concernant l'arrivée de Lugh à Tara sont d'accord ; quand Lugh se présente devant la porte de la cour du roi Nuada, on le découvre polytechnicien. Lugh, quand il arrive, subit plusieurs tests, et le dernier test est celui de jouer de la harpe. Cette partie de l'histoire ne varie pas dans les différents textes. Mais c'est à partir de là que les sources diffèrent : dans la version du *Livre des Invasions*, Nuada se fait endormir par le chant de la harpe et, quand il se réveille, il cède son trône à Lugh pendant 13 jours, puis :

§ 83. Quand ils eurent terminé les préparatifs de la bataille, Lug, Dagda et Ogme allèrent trouver les trois dieux de Dana qui donnèrent à Lug les artifices de la bataille.

Est-ce que l'épée fait partie des artifices de la bataille ? Dans une autre version de *La Bataille de Mag Tured*, Nuada endort Lugh avec un festin (musique et boisson) justement pour l'empêcher de combattre, car il pourrait être trop bon combattant et empêcher les autres dieux de se couvrir de gloire :

§17 *[..] Et quand le grand guerrier sera ivre et privé de sens, quand il aura son content de nourriture et de boisson, il sera lié et attaché solidement [...]. Ainsi la bataille sera-t-elle livrée en son absence ».*[1]

Ella Young par contre relate dans un texte récent que l'épée serait un cadeau du Dieu marin Mannanan à Lugh, son fils de fosterage.[2] C'est Lugh qui joue une musique qui endort la totalité de la cour, comme dans *Le Livre des Invasions*, mais ensuite le Dieu polytechnicien disparaît. Les TDD se réveillent en retard, constatent l'absence de Lugh et se hâtent de rejoindre la colline d'Usna, lieu de la bataille.

Avec des cris rauques, les Fomoires tombèrent sur les Dé Dannan. Nuada et son peuple se rassemblèrent et résistèrent aussi bien que possible. Mais à peine les armes se touchèrent qu'une grande lumière apparut à l'horizon et le son puissant de cors de batailles déchira l'air. La lumière était si blanche que personne ne pouvait les regarder en face et des faisceaux rose-rouge fusaient vers le ciel.

« C'est un second lever de soleil », dirent les Fomoires.

« C'est le libérateur », dirent les Dé Danéens.

---

[1] TMI p. 60

[2] Ella Young n'est pas un folkloriste au sens propre du terme, c'est une militante politique cherchant à protéger le patrimoine gaélique se basant sur la transmission orale. Elle a travaillé au 19ème siècle, à une époque où les critères scientifiques étaient beaucoup plus flous que maintenant. Elle le dit elle-même, ce sont des légendes celtiques « retold » / « reprises ». Ses textes sont donc à prendre avec réserve mais ne sont pas dénués d'intérêt.

Du bout de la nuit, la compagnie glorieuse des guerriers venait du Tir-nan-Og. Les guidant, Lugh portait le casque de Mannanan sur sa tête, le pectoral de Mannanan sur son cœur, et le grand cheval blanc de Mannanan sous lui. ***L'épée de lumière était dans sa main nue.*** [1]

L'épée de lumière d'Ogmios

Les noms des quatre druides apportant les quatre trésors ne sont connus que par un seul texte (*LGE § 305* déjà cité). Pour Ella Young ce ne sont plus des druides qui amènent les quatre trésors, mais directement les quatre dieux :

Ogma apporta L'Épée de Lumière de Findias, *la ville sans nuages qui se trouve à l'est du monde des Dê Danaan.* ***Nuada apporta la Lance de la Victoire de Gorias****, la ville flamboyante qui se trouve au sud du monde des Dê Danaan.* ***Le Dagda apporta le Chaudron*** *des Plénitudes de Murias, la ville qui est à l'ouest du monde des Dê Danaan, et qui est aussi calme que l'eau profonde.* ***Midir apporta la Pierre du Destin*** *de Falias, la ville construite dans le nord du monde des Dê Danaan, et qui a la dureté du diamant.*

Encore une fois Nuada est associé à la lance, mais cette fois-ci c'est Ogma, pas Lugh, qui est associé à l'épée. Le dieu aurait hérité de l'épée du roi Téthra avec le fourreau dans le même texte (*LGE* §10) :

L'épée même de Téthra, leur roi, fit partie du butin qui tomba entre les mains des vainqueurs : un des Tûatha Dê Danann, le héros Ogma, ou mieux Ogmé, s'en empara. Il la tira du fourreau et la nettoya.[2]

LA QUETE POUR L'EPEE DE LUMIERE DANS LE CONTE TYPE AT 449*

L'inventaire

Il y a une grande différence entre un glaive et une lance ; dit très simplement, on peut la résumer ainsi : l'une pique et l'autre coupe. Et c'est cette capacité du glaive qui est retenu dans le folklore gaélique qui parle aussi de l'épée/glaive de lumière dans le conte type AT 449*[3] : elle coupe têtes et corps avec une dextérité étonnante. En France, Delarue et Tenèze ont collecté une version simplifiée de ce conte type sous le titre « L'Homme qui a épousé une femme vampire ». Il existe une version nivernaise bâtardisée, sans tiroirs, intitulée « L'homme qui a épousé une fée » (Millien 1891). Neuf versions de ce conte type existent en Irlande (K, J, L, C1, C2,

[1] Ella Young. 1909. Cet aspect est repris dans partiellement dans *La Mort des enfants de Tuireann*, Lugh demande les armes de Mannanan et se présente avec sa cavalcade.

[2] Version *Le Cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, Henri d'Arbois de Jubainville, 1881.

[3] La classification d'Aarne et Thompson (Aarne et Thompson 1964) sert de référence internationale. Elle est reprise et adaptée au domaine français par Paul Delarue et Marie-Louise Tenèze en ce qui concerne le conte populaire français.

O'F, H, S, JJ[1]) que je ramène à une version unique I (irlandais). Cela nous permet de retenir quatre formes parlant de l'épée de lumière :

(1) Le Lai de Bisdavret de Marie de France (B) ;

(2) le Lai de Melion (M) ;

(3) la version latine d'« Arthur et Gorlagon » (G) ;

(4) le conte type irlandais (I) déjà cité.

Les versions françaises ne parlent pas de l'épée de lumière. Le conte type AT449* dans sa globalité est particulièrement répandu dans l'aire indo-européenne et même au-delà. On a des versions allant de la mer noire à l'Irlande, mais aussi en Inde[2], en Russie, et il existe même une version orale arabe[3], mais toutes ces versions ne mentionnent pas l'épée qui nous intéresse.

Le déroulement

La version irlandaise du conte est la plus complexe, et la moins connue. Donnée *in extenso*, c'est une histoire à tiroirs avec des transformations ; le héros doit accomplir 2 à 3 tâches, il y est aidé par des animaux, une femme, ou un être surnaturel. Les tâches consistent à retrouver une épouse en plus d'une histoire et d'une épée ; l'épée brillante aussi appelée épée de vérité. Une fois que le héros a récupéré l'épée, le propriétaire précédent (à qui il vient de le voler) raconte l'histoire recherchée. Voici un résumé type, sachant que des variations peuvent apparaître dans les versions gaéliques. Les quelques extraits sont tirés de *Morraha* (version JJ) :

⇒ Un Prince joue contre une fée ou un homme étrange.

⇒ Il gagne au jeu richesses une épouse.

⇒ Puis les perd.

⇒ Il doit accomplir un défi pour récupérer son épouse.

⇒ Ce défi consiste à retrouver l'épée de lumière et une histoire (dont le titre varie selon les versions).

⇒ Le Prince part sur un cheval magique et après quelques aventures à

[1] Cf. la bibliographie.

[2] Story of Vamadatta and his Wicked Wife, in the *Kathâsaritsâgara*.

[3] La version type est l'histoire de Sidi-Nouman « l'homme en chien, la femme en cavale », in *Les Mille et une Nuits*, ed. Loiseleur Deslongchamps, Paris, 1838, pp. 545 ff. Le conte n'est pas à proprement parler une partie intégrante des *Mille et une nuits* ; mais repris d'une édition de Galland de 1932 qui reprend une récitation de 1709. Ce conte, qui est pourtant la référence du schéma narratif est donc tardif. L'origine arabe du conte est à mettre en doute, puisque les versions indiennes et irlandaises datent du 11ème siècle au moins.

rebondissement, aidé par des êtres surnaturels, il arrive à un château où il est reçu par le roi :

18. Ensuite, il lui a dit le motif de son voyage : qu'il était à la recherche de l'épée brillante et voulait connaître la cause de l'histoire unique sur les femmes. « Un de mes fils a ces choses. Mais il n'y a pas, dans son jardin, une pique sur laquelle il n'y a pas le crâne du fils d'un roi engendré par une reine, sauf une pique, et je suis certain qu'elle est réservée pour ta tête. Mais cela, on n'y peut rien. Prends avec toi ce soir le cheval noir et svelte, va à la porte et crie au bâtard (sic) de sortir l'épée. N'épargne pas le fouet et l'éperon jusqu'à ce que tu sois de retour avec moi. »

Deux tentatives échouent, la troisième fois le père conseille :

« Emporte avec toi ce soir ton étrange petit poney mal fichu, enlève tes broges et va avec seulement tes bas aux pieds. Comme il n'a pas dormi depuis deux nuits de suite, peut-être le trouveras-tu endormi ce soir, et si tu le fais, vas-y dans tes bas et tu trouveras l'épée brillante suspendue au-dessus des autres épées. Saisis-la et apporte-la avec toi, et ensuite il te suivra. »

⇒ L'épée pousse un cri quand on l'arrache du mur et réveille son propriétaire qui suit le Prince.

⇒ Les deux arrivent au château et le Prince capture le propriétaire de l'épée.

⇒ Une fois capturé, le propriétaire de l'épée avoue qu'il connaît l'histoire recherchée, qui est le récit de sa vie.

Parfois le propriétaire se fait décapiter par sa propre épée avant l'histoire, s'ensuit alors une nouvelle quête pour obtenir l'histoire.

L'histoire dans l'histoire/L'histoire du loup-garou

Tout le récit préalable ne semble être fait que pour mener vers ce but ; c'est l'histoire dans l'histoire : apprendre comment le propriétaire de l'épée est venu en sa possession.

⇒ Le propriétaire de l'épée est transformé en loup/chien par sa femme avec une baguette magique.

⇒ Le loup-garou s'enfuit et est adopté par un roi.

⇒ Il sauve le nouveau-né du roi en le défendant contre une main géante qui veut l'enlever.

⇒ Il arrache le bras du monstre/géant.

⇒ Une femme de chambre ou sage-femme cache le bras que le loup-garou a arraché, cache le bébé et macule le museau du loup avec du sang.

⇒ La bête est alors est faussement accusée d'avoir mangé l'enfant.[1]

⇒ Soit on retrouve l'enfant qui est ensuite enlevé, et on chasse le loup-garou, soit on ne retrouve pas l'enfant et le résultat est le même : on chasse le loup-garou.

⇒ Plus tard le loup-garou retrouve l'enfant et se fait retransformer en humain.

⇒ Il part en bateau pour ramener l'enfant à ses parents.

⇒ En mer, il voit une île inconnue sur laquelle il accoste. Un géant y souffre, car on lui a coupé le bras.

⇒ Le loup-garou réalise que c'est le géant qui a tenté d'enlever le bébé prince. Il le tue, la plupart du temps en décapitant le manchot avec l'épée de lumière trouvée sur place.

⇒ L'épilogue raconte comment l'ex-loup-garou **prête** son épée au prince pour qu'il la remette à l'homme étrange à l'origine de la quête :

Et maintenant, quand vous rentrerez chez vous, et que le mince champion rouge vous demandera des nouvelles de la mort d'Anshgayliacht et de l'épée de lumière, dites-lui comment son frère [le manchot] a été tué et dites que vous avez l'épée ; et il vous demandera l'épée ; et dites-lui : « Si je vous ai promis de vous l'apporter, je ne vous ai pas promis de vous la donner », puis jetez l'épée en l'air et elle me reviendra.

Rapprochements

Ce petit travail pose plus de questions qu'il ne donne de réponses, mais il sert surtout à mettre en évidence certains points. Les contes peuvent ici mettre en exergue des détails concernant l'épée sur lesquels on serait passé sans les voir. Plusieurs particularités liées à l'épée de lumière sont ainsi soulignées :

Le loup-garou

Le propriétaire de l'épée aussi est un loup-garou, et ceci dans **toutes** les versions du conte type AT449*. L'épée et le loup semblent liés. Le lien avec Nuada et le loup ou un loup-garou n'est pas connu dans la littérature médiévale irlandaise. Mais Christian Guyonvarc'h a mis en évidence en 1971 que Bernardus Borovis, aussi appelé Brian Boru par les gaéliques, à tendance à remplacer Nuada dans les récits

[1] D'aucuns auront reconnu ici un schéma proche de celui du *Mabonogion de Pwyll* ; l'accusation de Rhiannon d'avoir mangé son enfant enlevé par une main géante. Ceci fera l'objet d'une publication ultérieure dont le travail est actuellement en cours. Cet épisode manque dans les versions B et M.

historiques, et justement la version L présente le Prince comme le fils de Brian Boru. De plus un lien étroit existe entre le dieu Lugh et le loup.[1]

Le sommeil

Le vol de l'épée se fait pendant que son propriétaire dort. Lugh récupère l'épée après avoir endormi Nuada ; la seule version où Lugh ne récupère pas d'armes est celle où Lugh s'est endormi lui-même (LGE §17). La veille semble nécessaire pour être digne de porter l'épée, un peu comme dans la veille d'adoubement que doivent subir les chevaliers dans une chapelle. Sur l'autel de la chapelle sont déposées l'épée et les armes qu'il revêtira le lendemain. Serait-ce la survivance d'un rite plus ancien ?

Le tabou de nom

Généralement le géant, ancien propriétaire de l'épée de lumière, est sans nom ou avec un nom métonymique. Ainsi dans la version L du conte (*Claidheamh soluis righ nan uinneagan daraich*) on nomme le géant « grand Roi Géant Sorcha », nom à rapprocher de l'irlandais ancien *sorchae*, « lumineux, brillant, radiant », nom logique pour le propriétaire de l'épée de **lumière**, ou encore *Anshgayliacht*, corruption possible du gallois *an sjgeeliaxt* « la narration ».

Serait-on face à un tabou de nom ? Si oui, cela tendrait à donner une dimension religieuse au géant.

Le manchot décapité

L'épée sert à couper la tête d'un géant (dieu/diable/sorcière) manchot. La décapitation semble un point incontournable, et celle-ci est précédée dans **toutes** les versions irlandaises d'une perte de bras, souvent du même géant.[2] Nuada le manchot est décapité lui aussi :

C'est dans la première bataille que fut coupé le bras de Nuadha et c'est dans la dernière que lui fut coupée la tête. (Keating 1634 pp. 202-225)

Est-ce que Nuada est décapité par sa propre épée, que Balor lui aurait prise, puisqu'il est tellement épuisé que « ses mains ne furent plus capables d'activité »[3] ? Après tout, c'est le cas dans le ***Kathâ sarit sâgara***[4]***, la version indienne du conte type,*** où le mari attaché à un arbre est sauvé par une déesse qui « lui accorde une

[1] Gricourt, Hollard 2002. In DHA28

[2] Dans la version française/nivernaise, ni la femme ni le personnage principal ne sont décapités, mais l'épée sert à aiguillonner la femme transformée en cheval.

[3] TMI p65, LGE §126

[4] Le *Kathâ sarit sâgara* est un recueil célèbre de légendes et de contes populaires de l'hindouisme. Il est rédigé en sanskrit par un certain Somadeva au XIe siècle.

aubaine, de sorte qu'il s'échappe, et coupe la tête de [l'amant qui dort,] avec sa propre épée [celle de l'amant]. » (Kittredge p.253.)

Dans *Arthur et Gorlagon* (*G*), la femme de Gorlagon n'est épargnée que parce qu'elle embrasse la tête embaumée de son amant. Cet amant est décapité par son époux avec la même épée qui a aussi décapité saint Jean-Baptiste, une épée sacrée. Dans la version M aussi le géant est décapité. Dans la version C, c'est la fée qui impose la quête, et la tête tombe...

Le prêt de l'épée

Dans la version L, le « loup-garou » a fait le vœu à son épouse que « personne n'aura de moi l'histoire jusqu'à ce que je perde ma tête », mais comme elle lui autorise de raconter son histoire, ce qu'il fait, il est épargné. Puis l'épée, pourtant en possession du Prince, retourne auprès du loup-garou, son précédent propriétaire, une fois la quête aboutie. L'épée ne peut-elle être transmise uniquement à celui qui décapite, ou dans une moindre mesure tue, son propriétaire précédent ?

Une exception semble néanmoins exister : éborgner le géant. Dans la version L, le Loup-Garou a pris l'épée à un géant borgne dont il a transpercé l'œil avec une barre de fer incandescente. Balor a décapité Nuada, mais Lugh a tué Balor, avec une pierre de fronde qui transperce son œil unique. On sait que Lugh a « hérité » de l'épée, l'aurait-il eu par intermédiaire de Balor ?

Dans les versions irlandaises (I), il existe deux versions :

- Si le loup-garou reste en vie, l'épée retourne auprès de lui une fois que le Prince l'a montrée à la personne qui lui a imposé sa quête,
- Si le loup-garou est tué, le prince garde l'épée après avoir décapité celui qui lui a imposé la quête.

CONCLUSION

L'épée devient l'emblème du roi guerrier par excellence. Ogma, Nuada, Lugh, Balor, Cuchulainn, Arthur ont tous un rôle de guerrier, et sont tous rois. Le propriétaire de l'épée se doit de mener la bataille, et s'il n'en est pas capable, l'épée doit échoir à son successeur, membre de sa famille par alliance, même si ce n'est qu'un prêt.[1]

[1] Dans la version irlandaise de l'histoire, c'est l'épouse féerique du Prince qui est généralement de la famille du propriétaire de l'épée, elle est souvent la nièce ou petite nièce du Loup-Garou. Le Prince sera donc de la famille mais par alliance. Dans les versions françaises, très courtes, on ne précise pas l'identité précise de l'homme qui se fait transformer en chien, et la femme est qualifiée de fée goule ou vampire.

C'est effectivement, comme l'estime Valéry Raydon, une arme au service du Roi, qui lui permet d'assurer avec succès la défense de son royaume ; mais à mon avis, elle n'est pas à ne pas confondre avec la lance.

BIBLIOGRAPHIE

Version I : Contes reprenant l'histoire de l'épée de lumière d'origine gaélique :
Version K, Kennedy, Legendary Fictions of the Irish Celts, 1866, pp. 255 ff. ; (Anglais-Manuscrit)
Version J, P. O'Brien, The Gaelic Journal, IV (1889-90), 7 ff., 26 ff., 35 ff. (Irlandais tradition orale)
Version L, Larminie, West Irish Folk-Tales and Romances, 1893, pp. 10 ff. (Anglais tradition orale)
Version C1, Curtin, Hero-Tales of Ireland, 1894, pp. 323 ff. (Anglais tradition orale)
Version C2, Curtin, Hero-Tales of Ireland, 1894, pp. 356 ff. (Anglais tradition orale)
Version O'F, O'Foharta, Zeitschrift für Celtische Philologie, I (1897), pp. 477 ff. (Irlandais-Anglais tradition orale)
Version H, Hyde, An Sgtaluidhe Gaedhealach, London [1901,] pp. 400 ff. (Irlandais-Anglais tradition orale)
Version S, J. G. Campbell, Scottish Celtic Review, n° I, March, 1881, pp. 61 ff. (cf. n° 2, November, 1881, pp. 140-141) (Ecossais-Anglais tradition orale).
Version JJ, More Celtic Fairy Tales selected and edited by Joseph Jacobs pp.80-96. (Anglais tradition orale)
Textes médiévaux littéraires reprenant l'histoire de l'épée de lumière

version B, Lai de Bisdavret (Marie de France) ;
version M, Lai de Melion ; (Anonyme)
version G, version latine d'Arthur et Gorlagon (G).

Versions françaises

Achille MILLIEN « Les goules dans les traditions du Nivernais ». Congrès international des traditions populaires. Première session, Paris 1889. Compte-rendu des séances, Paris, Société d'éditions scientifiques, 1891, p. 59-61 (Bibliothèque des annales économiques). Collecté à La Celle-sur-Nièvre, auprès de Joseph Bruère.
Le Conte populaire français, t.3 — Paul Delarue, Marie-Louise Ténèze, 1976. p. 120.
Version H, Hyde, *Annales de Bretagne*, XV (1899-1900), 268 sq. (trad Dottin) (Irlandais-Français, tradition orale).

Autres :

C.H. TAWNEY *The Kathá Sarit Ságara*; or, *Ocean of the Streams of Story by Somadeva Bhatta*, 1880.
George Lyman KITTREDGE, *Arthur and Gorlagon*, reprinted from Studies and Notes in Philology and Literature, vol. VIII, 1903.
Geoffrey KEATING, *Foras Feasa ar Éirinn «History of Ireland»*, Translated by David Comyn and Patrick S. Dinneen (Irish Texts Society IV, Londres, 1902).
Ella YOUNG, *The Coming of Lugh A Celtic Wonder* - Tale Retold, 1909.
Vernam Hull, "The four jewels of the Tuatha Dé Danann" in *Zeitschrift für Celtische Philologie*, vol 18, Halle/Saale, Max Niemeyer (1930) page 73–89
Christian GYONVARC'H, *Textes Mythologiques Irlandais 1* –1973.
Sir Thomas MALORY, *Le Morte Darthur: Sir Thomas Malory's Book of King Arthur and of his Noble Knights of the Round Table*, vol. 1, 1485, 1996.
Valéry RAYDON, *Le cortège du Graal : du mythe celtique au roman arthurien*, 2019.
Gricourt Daniel, Hollard Dominique. « Lugus et le cheval ». In : *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 28 N° 2, 2002. pp. 121-166.

Jacques Lacroix

Les irréductibles mots gaulois dans la langue française

Jacques Lacroix a bien voulu nous donner la primeur d'un nouvel ouvrage – à paraître avant la fin de l'année aux éditions Lemme EDIT –, où il étudie les mots du français issus de la langue gauloise. Nous en livrons ici deux extraits, tirés du début de son étude.

1 – NOS ANCETRES, LES MOTS GAULOIS

Une présence imperceptible ?

« Nous avons perdu la mémoire de la Gaule avant Rome », écrit l'historien Pierre Chaunu. Les mots gaulois sont en grande partie oubliés, enfouis pour beaucoup de nos contemporains dans des temps très lointains.

« Nos ancêtres les Gaulois » ne sont pas pour l'essentiel des ancêtres génétiques : les populations présentes dans l'Hexagone ont été tellement mêlées depuis 2000 ans – et plusieurs siècles déjà avant – que leur ADN s'en est trouvé bien dilué ; en ce sens, la formule consacrée (et souvent moquée) est à rejeter. Mais ce sont bien cependant des ancêtres de civilisation : les premiers à avoir véritablement modelé notre pays. Et ce sont aussi des ancêtres de langage, qui nous ont donné nos premières racines identifiées. Quel est leur héritage exact dans la langue française ?

De l'avis de beaucoup, il ne resterait plus grand-chose aujourd'hui de la civilisation et encore moins de la langue des Gaulois (ce que les spécialistes appellent le « substrat gaulois ») : juste une « présence imperceptible ». Aux lendemains de 52 avant notre ère, cette langue et cette civilisation n'ont-elles pas été balayées par la victoire des troupes de César ? La Conquête romaine a permis d'imposer le latin, elle aurait fait disparaître toute influence gauloise ; il n'y aurait rien d'autre à ajouter.

Un trésor insoupçonné

On ne peut nier que le latin ait été adopté en Gaule « romaine », que cet ancien idiome du Latium soit la base de notre langue, ni que l'Italie antique et la Grèce soient des mères de notre civilisation.

Cependant, faut-il exclure toute influence gauloise persistante ? Tout ce qui était celte a-t-il été écrasé, anéanti, exterminé ? En fait, un grand village de mots gaulois a résisté et résiste, encore et toujours, à l'envahisseur romain. Il y a un trésor insoupçonné de noms gaulois dans la langue française.

Tout le monde est persuadé que non puisque leur existence est ignorée. Détournant une formule de Paul Valéry, on pourrait écrire : « Bien des gens ont une notion si pauvre de l'héritage linguistique des Gaulois qu'ils pensent qu'il se réduit précisément à de très pauvres souvenirs ». Notre part latine nous est bien connue.

Les Humanités l'ont amplement commentée, déployée, inculquée. L'Histoire gauloise a été écrite par les Romains qui étaient leurs adversaires. La surconscience de la latinité règne en maître. « Rosa, rosa, rosam… ». Les spécialistes du français sont des « romanistes » ; sauf exception, ils ne viennent pas éclairer les langues celtiques, dont faisait partie l'idiome de « nos aïeux » (A. Rey le souligne dans son *Dictionnaire historique de la langue française*, 1992, 1126 : les romanistes cherchent « toujours à réduire les apports non latins »).

Un autre écueil explique la minimisation du substrat gaulois. Les mots gaulois ne sont pas tombés directement dans le français, et ce pour une raison simple : la langue française n'était pas déjà née, ce que souligne justement O. Bertrand (*Histoire des Mots français*, 2018, p. 89) : « Les mots gaulois qui sont parvenus jusqu'à nous ne sont pas entrés dans la langue française tels quels, tout simplement parce que le français n'existait pas encore ». Il faudra attendre sept à huit siècles pour qu'elle commence vraiment à vivre. Bien des mots des parlers de « nos aïeux », utilisés seulement oralement, ont été dans les premiers siècles de notre ère progressivement recueillis, intégrés dans la nouvelle langue du conquérant, dont ils ont enrichi le vocabulaire. Si beaucoup de ces termes ne sont connus que par des attestations dans le latin tardif d'après la Conquête : le « bas-latin », cela ne signifie nullement qu'on doive attribuer leur origine à la langue des Romains. Rendons à César ce qui est au conquérant et à la langue gauloise ce qui lui appartient !

Notre part gauloise ayant été ainsi occultée, l'héritage de nos origines lointaines, écarté, délaissé, s'en est trouvé oublié. Des livres sur la langue française, parus en 2017 et 2018, – dont nous ne citerons pas ici les noms connus de leurs auteurs – peuvent tranquillement écrire que « notre langue française ne doit quasiment rien aux Gaulois », que « le gaulois nous a laissé très peu de traces », et que « ce qui reste de gaulois dans la langue française est négligeable » (*sic*).

Le patrimoine gaulois

Pourtant, 2000 ans après, « nos ancêtres » sont toujours là ! Des mots qui étaient les leurs continuent à être régulièrement prononcés dans nos palais de Français, sous nos voûtes de langage. Nous en employons quotidiennement sans nous en rendre compte : le gaulois est encore présent dans le discours latin. Même si nous ignorons tout de cette langue, les traces nous en restent accessibles. Et elles constituent l'héritage le plus manifeste de ces temps lointains : la Gaule, sans architecture monumentale en pierre, ne nous a gardé qu'un nombre relativement limité de souvenirs archéologiques (cependant précieux : sculptures, armes, bijoux, objets du quotidien) ; les noms qui nous ont été transmis sont le meilleur témoignage de l'époque gauloise. Pas besoin d'aller les chercher dans des salles au fond des musées ou dans des réserves fermées, ils sont à notre portée. Nous passons tous les jours devant, sans nous en douter. Au total, en comptant tous les dérivés et composés

formés à partir des mots de base, c'est un millier de termes d'origine gauloise qui demeurent dans notre vocabulaire.

Il faut redonner conscience à cette inconscience gauloise. Loin d'avoir disparu, les mots de « nos aïeux » existent encore et toujours ! Protestataires, rebelles dans notre langue. Ayant résisté jusqu'à aujourd'hui au tout-latin.

2 – LE MOT « GAULOIS »

Au premier rang des termes issus du gaulois, nous rencontrons tout de suite… le mot *gaulois*. D'où vient-il ? Deux légendes doivent être tout de suite écartées.

Des explications erronées

La première légende entendait relier l'appellation des *Galli*, les « Gaulois », au nom du coq : *gallus* (qui a fait naître nos *gallinacées*). Les peuples gaulois devraient ce surnom à leur attitude fière, à leurs airs arrogants de petits coqs, belliqueux et orgueilleux. Le nom de *gaulois* serait… latin puisque *gallus* est un mot du lexique latin. Cette origine est donnée par plusieurs auteurs romains, qui s'en amusent. Plaute, au II^e^ siècle avant notre ère, appelle le coq un « Gaulois emplumé », dans sa comédie *La Marmite*. Les adversaires des peuples gaulois ont écrit l'Histoire de leurs voisins… et ennemis. Faut-il leur faire aveuglément confiance et prendre pour vérité certaine toutes leurs déclarations ? La circonspection est de mise et en certains cas le doute. Que les Latins aient rapproché le nom étranger des *Galli* du nom semblable de leurs *galli*, n'est pas niable mais pourrait provenir d'une simple homonymie. Il est possible, au demeurant, que le mâle de la poule ait été appelé *gallus* par les Latins parce que l'animal était élevé anciennement en Gaule Cisalpine (plaine du Pô où s'étaient établis des peuples gaulois) alors qu'il était encore inconnu en terre romaine.

Seconde légende, plus récente. Plusieurs générations de linguistes ont prétendu que le mot *gaulois* proviendrait du germanique *walha*, "étranger" ; les Germains l'auraient employé – après l'époque gauloise – pour désigner des populations d'une origine autre que celle de souche germanique occupant le pays : des autochtones. *Gaulois*, un terme germain ? Fable à nouveau que cette affirmation ! Le nom *Galli*, "Gaulois", était déjà employé pour désigner les Celtes d'Italie du Nord (Cisalpine) au II^e^ siècle avant notre ère ; l'ancienneté d'attestation rend impossible le rattachement de l'appellation à une origine germanique ! Il y a eu une tendance – elle se poursuit encore et doit être dénoncée – à déposséder les mots transmis de « nos ancêtres » de leur origine celtique (langues communes à un ensemble de peuples antiques d'Europe, parmi lesquelles le gaulois).

*Gaulois***,** comme l'a montré le linguiste P.-H. Billy (*Dictionnaire des noms de lieux de la France*, 2011, p. 274), est issu du nom antique *Gallia*, qui a été réemployé au Moyen Âge par les lettrés de notre pays découvrant le passé antique ; il a pris au XIII^e^ siècle

la forme francisée *Galle*. Le premier *l* du mot a fini par se vocaliser en *u* (comme dans un *cheval*, des *chevaux*). L'appellation ancienne du pays ne s'est pas gardée pour notre territoire d'aujourd'hui (qui a pris son nom des envahisseurs *Francs*) ; cependant les Grecs continuent d'appeler la France *Gallia*.

Les fausses légendes étant écartées, il faut maintenant faire parler le terme *gaulois* pour découvrir d'où il provient réellement. Interrogeons-le dans cette enquête sur les mots.

Le feu de nos aïeux : force et vigueur

Le terme *gaulois* a été formé sur une racine celtique *gal*, "force", "vigueur", que la « filature » linguistique permet de retrouver dans plusieurs langues celtiques : ancien irlandais *gal*, "vaillance", "bravoure" ; cornique *gallos*, "puissance" ; gallois *gallu*, "pouvoir" ; breton *galloud*, "pouvoir", "puissance". Les *Galli* s'étaient donc dénommés les "Braves", les "Puissants", les "Vaillants". Curieusement, le mot français de *gaillard* a la même origine que celle de *gaulois*. Dès son apparition en français, vers 1090, dans *La Chanson de Roland*, l'adjectif *gaillard* montre bien ce sens de "fort", de "vigoureux" ; on y dit du héros éponyme : « *Cors ad gaillard* », « Il a le corps robuste » (vers 2895). Les *Gaulois* étaient ainsi des drôles de *gaillards*. Au II^e^ siècle avant notre ère, l'historien grec Polybe évoque ainsi les Gaulois Gésates, nus aux premières lignes de l'attaque à la bataille de Télamon : « Effrayants étaient l'aspect et le mouvement de ces hommes nus placés à l'avant, remarquables par l'éclat de leur vigueur » (*Histoires*, II, 29). L'aspect physique des Gaulois a marqué les Anciens : par opposition aux Latins, plus petits, « les Gaulois sont grands de taille », souligne Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique*, V, 28). « Ils s'évertuent à ne devenir ni gras ni ventrus, et tout jeune homme dont l'embonpoint dépasserait la mesure parquée par la ceinture, serait puni », indique Strabon (*Géographie*, IV, 3).

Des Gaulois spécialement portés sur le sexe ?

Gaulois et *gaillard* ont, parmi les sens du français, une acception égrillarde. Faut-il l'attribuer à « nos ancêtres » ? Le sens d'humeur *gaillarde*, d'homme *gaillard*, c'est-à-dire "leste", "porté sur les plaisirs sexuels", ne s'est développé qu'à partir du XV^e^-XVI^e^ siècles ; il ne concerne pas les anciens habitants de la Gaule. Il en va de même de la signification de "grivois", "licencieux" qui a été donnée au mot *gaulois* : « humeur ou esprit *gaulois* », « plaisanteries *gauloises* », « *gauloiserie* ». Elle est née de la confusion homonymique du nom des *Galli* et de la *Gallia* avec le verbe *galer*, "se dissiper en plaisirs", aussi avec le nom de *gale*, "réjouissance" (d'où nos mots *régaler* et *régal*) et avec l'adjectif *galant*, "entreprenant avec les femmes" : on connaît le *vert gallant*, surnom d'Henri IV. L'origine de ce *galer* et de ce *gallant* est toute différente de celle des *Gaulois* : elle remonte à un francique *wala*, "bien", avec son dérivé *walare*, *waler*, "se la couler douce" (sens épicurien). La publication, au XVII^e^ siècle, de l'*Histoire amoureuse des Gaules*, où Bussy-Rabutin recueille des anecdotes croustillantes

sur les grands du royaume et les dames de la cour, achèvera d'entretenir la confusion entre *Gaule* et *gauloiserie*.

L'énergie gauloise de vie

"Forts" et "Puissants", les *gaillards* Gaulois se considéraient aussi comme des hommes "Ardents" ; mais ce sens, à nouveau, n'était pas amoureux. L'ancien irlandais *gal*, connu pour désigner la "vaillance", la "bravoure", l'"héroïsme", qualités mises au premier rang, avait comme signification première "vapeur", "bouillonnement", l'idée de chaleur allant de pair avec celle d'énergie. La vigueur était d'abord ici la force de vie qui est contenue dans un être. Un feu divin, dispensateur d'énergie, se trouvait à l'origine de toutes les existences. « Les Celtes, souligne le celtologue C. Sterckx, ont conçu la vie comme un feu ou une étincelle vitale décelables à travers la chaleur qui distingue les êtres vivants des cadavres froids » (*Éléments de cosmogonie celtique*, 1986, p. 81).

Deux peuples établis en Gaule tiraient leur appellation d'un thème ayant une signification "ardente". La vie devait être une flamboyance dans ses plus hautes manifestations. Les puissants *Éduens*, installés entre Saône et Loire, autour de Bibracte, Mâcon, Chalon, se dénommaient "Ceux qui ont le feu en eux", les "Ignés" (celtique *aidu*, "feu", "ardeur"). Les *Rutènes*, quant à eux, dont l'appellation s'est gardée dans *Rodez* et le *Rouergue*, étaient littéralement les "Très-ardents" (celtique **teno*, "chaleur", "feu", précédé d'un élément *ro-*, "très"). Les habitants de *Rodez* sont toujours dénommés les *Ruthénois* : ce sont, par le sens de leur nom, gens pleins de chaleur de vie.

L'ardeur du héros gaulois

La chaleur, la force de vie pouvaient s'appliquer, en particulier, à la force guerrière des *Galli*. Le chapitre V nous montrera que les activités de combat ont bien occupé les peuples gaulois. La vaillance aux armes était une effervescence. Elle devenait une fureur qui faisait bouillir le combattant. Tite-Live écrit des guerriers gaulois (*Galli*) : « Ils mènent [le premier assaut] avec une détermination bouillante » (*Histoire Romaine*, XXXVIII, 17). Dans les légendes celtiques de l'épopée irlandaise, le héros Cuchulainn garde une telle ardeur après l'affrontement qu'elle fait fondre la neige à trente pieds autour de lui ; il lui faut sitôt le combat achevé trois cuves d'eau froide pour revenir à une température normale. Dans la première cuve où il s'immerge, l'eau bout par-dessus bord ; dans la deuxième, personne n'en endure la température ; dans la troisième enfin, la chaleur devient juste supportable (texte ancien de *La Razzia des vaches de Cooley*). Le héros celte a le sang chaud ; et en particulier le guerrier gaulois, qui peut être tout feu tout flamme : il a le goût de l'exploit, de la bravoure.

© Jacques Lacroix, *Les irréductibles mots gaulois dans la langue française*, Lemme EDIT, parution fin 2020.

Jean Haudry

Epona regina

J'ai signalé dans ce *Bulletin,* voici une douzaine d'années (Haudry 2008), une concordance formulaire entre l'*Epona regina* gauloise, ou plutôt gallo-romaine, et l'*Aśvínī rā́ṭ* védique « la splendeur des Aśvins » (Bergaigne 1963 (1881) : 432), mais sans pousser plus loin mes investigations. Or il m'est apparu depuis que ce qui devait devenir la royauté dans les temps ultérieurs était initialement, comme l'avait pressenti Bergaigne, une lumière féminine, à la base du titre que se donne le roi hittite *sius mis* « mon Soleil » et, comme on verra ci-dessous, une lumière liée au cheval. Cette lumière est nommée **H2reĝ-* (Haudry à paraître) et liée aux noms indo-européens de l'argent comme le latin *argentum,* le grec *árguros* et plusieurs autres ainsi qu'aux adjectifs comme le grec *argós* et le védique *ṛjrá-* signifiant « brillant » et « rapide », double sens qui se justifie à partir de la foudre. Cette lumière conférait une « puissance magique », sinon un pouvoir politique, au « roi magicien » de Frazer, celui de la première période de la tradition indo-européenne, celle de la « religion cosmique » (Haudry 1987), lointain devancier du roi « chef de tribu » (germanique **peudanaz* et les noms de personne gaulois correspondants) de la société lignagère de la deuxième période, et plus encore du roi confédéral de la société héroïque, où se développe une hiérarchisation des rois, qu'illustre une concordance indo-celte (Delamarre 2008).

Epona et les Jumeaux divins

Si les rapports d'*Aśvínī* avec les Aśvins, qui, comme on verra ci-dessous, sont devenus tantôt ses prétendants, tantôt ses garçons d'honneur après avoir été ses époux, et avec lesquels elle constitue l'une des formes du « trio dioscurique », sont évidents, ceux d'Epona avec leurs correspondants celtiques ne le sont pas. Poitrenaud (2017 : 432-433) trouve tout juste auprès d'elle « deux poulains » et « deux canards ». On peut même se demander si elle en a jamais eu. Contrairement aux Aśvins, aux Dioscures, à *Hengest* et *Horsa* et aux Fils de Dieu baltes, les représentants celtiques des Jumeaux divins indo-européens ne sont guère liés au cheval. On peut tout juste citer l'institution des courses de chevaux attribuée à Lug (Jouët 2012 : 227). Succédant à Núada, Lug a été roi des Tuatha Dé Danann. Mais on ne lui connaît pas de partenaire féminine correspondant à l'*Aśvínī* védique. C'est aussi le cas pour les *Lugoves,* réduits à la condition de cordonniers. Il faut chercher plutôt du côté du cheval.

Epona, Aśvínī et le cheval

Le gaulois *Epona* est un dérivé possessif en **-no-/-nā-,* parallèle au latin *domi-nus* « chef de famille, *domus »,* au germanique **þeudanaz* « chef de tribu, **þeudō,* roi » ; son correspondant indien *Aśvínī* est un dérivé de même valeur en **-nī-*. Ces dérivés en **-no-* équivalent aux composés en **-pot(i)-* en latin, en germanique et en celtique, où la formation est représentée dans les théonymes, latin *Bellōna* « maîtresse de la guerre », *Fortūna* « maîtresse du destin », *Neptūnus* « maître de l'élément liquide », *Portūnus* « maître des passages », germanique **Wōdanaz* « maître des furieux », celtique où le nom propre dérivé gaulois *Tautanus* semble équivaloir au composé *Toutiorix* et à l'ancien composé *Toutatis/Teutates* (Delamarre 2003 : 294). Cette valeur, qui n'est pas représentée dans l'onomastique en indo-iranien ni dans plusieurs autres langues indo-européennes, ne se limite toutefois pas à ces trois langues, comme en témoignent le nom propre illyrien *Teutana* que cite Delamarre et la correspondance entre le grec *koíranos* « roi, chef », le nom du peuple germanique des *Charini* et celui du nom de peuple brittonique *Corionototae* (Meid 1967 : 109-110). Comme *Aśvínī , Epona* signifie « maîtresse des chevaux ».

Cheval et royauté

Deux groupes de témoignages établissent un lien entre le cheval et la royauté : le couple atharvavédique *Róhitaḥ* et *Róhiṇī* et un ensemble de rituels royaux impliquant au départ un contact sexuel de la reine avec un étalon ou du roi avec une jument.

Róhitaḥ et *Róhiṇī*

Le dieu cheval *Róhitaḥ* « le Rouge » et la déesse jument *Róhiṇī* « la Rouge » du livre 13 de l'*Atharvaveda* sont inconnus des autres Védas. Ils sont également étrangers à la littérature brahmanique. Il ne s'agit donc pas d'une innovation indienne, mais probablement d'une conservation : le cheval Rohita est le soleil rouge de la période aurorale de la journée et antérieurement de l'année, en raison du principe de l'homologie des cycles temporels ; c'est pourquoi il est identifié à Savitar, *Atharvaveda* 13,4,1, le dieu qui fait tourner les trois cieux en les poussant, comme le font l' « Aurore aux doigts de rose » d'Homère et le personnage aux grandes mains des gravures pariétales de la Scandinavie préhistorique qui leur est lié par là (Almgren 1934 : 348). La jument Rohiṇī est l'Aurore. Secondairement, séparée de Rohita, elle sera la maison lunaire Aldebaran, la favorite de Soma lune, qui délaisse toutes les autres à son profit. On trouvera ci-dessous les passages qui les mentionnent dans la traduction de Victor Henry (1891) :

1,1 *Lève-toi et viens, ô conquérant de butin, qui es dans les eaux ; pénètre ce royaume de ta jeune vigueur : que le Rouge (Rôhita), qui a engendré tout cet univers, te nourrisse, qu'il te nourrisse bien, pour que tu règnes.*

Rohita, l'une des formes du Feu des eaux, est le correspondant masculin de l'Aurore du cycle cosmique ; c'est pourquoi il est dit « avoir engendré l'univers » plongé dans la nuit et les eaux primordiales. Comme tel, il est prié d'aider le royaume et le roi : sans roi, le royaume est dans le chaos.

1,4 d-5a *Voyant devant lui sa route, il a apporté ici la royauté. A toi Rohita ici a apporté la royauté.*

La fonction cosmogonique de Rohita le qualifie pour sa fonction politique : installer la royauté là où elle n'existait pas ou n'était pas représentée, et l'apporter au nouveau roi. L'absence de roi est l'homologue du chaos primordial auquel le dieu a mis fin.

1,8 d *Puisse-t-il oindre ta royauté de lait et de beurre !*

Rohita est prié d'apporter la prospérité qui affermira le pouvoir du nouveau roi. D'où aussi la corne d'abondance d'Epona (Poitrenaud 2017 : 439).

1,9 d *Veille dans la tribu, dans le royaume de Rôhita !*

Le royaume du roi terrestre pour lequel prie le poète, qui le réduit à un village clanique, *víś-,* que l'auteur traduit par « tribu », est identifié fictivement à celui de Rohita, qui est universel.

1,24 *Le buveur de beurre, Rôhita l'étincelant, le Dieu a pénétré le ciel moucheté.*

Rohita est « buveur de beurre » en tant que Feu ; il pénètre le ciel en tant que jeune Soleil.

1,25 *Le taureau rouge (Rôhita) aux cornes aiguës qui a fait le tour d'Agni, le tour de Sûrya, qui étaie en les séparant la terre et le ciel, c'est de lui que les dieux tirent leurs naissances.*

Les dieux indo-européens **deyu̯ṓs* sont « ceux du Ciel diurne », **dye̯ḗu̯s.* Ici, Rohita prend sa place. Il tient aussi celle du Feu Agni, et celle du Soleil auquel s'identifiait initialement le Ciel diurne. Que l'étalon Rohita soit ici remplacé par un taureau est sans importance : il s'agit de mâles.

1,34 *Gravis le ciel et gravis la terre, gravis la royauté et gravis la richesse, gravis la postérité et gravis l'immortalité, unis ton corps à Rohita !*

Ici, le poète s'adresse au roi. Il joue sur l'homophonie entre le verbe « gravir », *roh-,* et le radical du nom de *Róhitaḥ,* bien qu'il ne lui soit pas apparenté, puisque le verbe est issu de **H1lewdh-* « monter » et *Róhitaḥ* de **H1rewdh-* « rouge ». L'union du roi à Rohita s'effectue naturellement par l'intermédiaire de la reine, comme dans l'Aśvamedha.

1,35 *Les dieux soutiens de la royauté qui entourent Sûrya, que de concert avec eux Rôhita te donne la royauté en (te) témoignant sa bienveillance.*

Contrairement aux précédentes, cette strophe s'applique à l'accession à la royauté.

1,37-38 *Sur Rôhita s'appuient le ciel et la terre, sur celui qui conquiert la richesse et les vaches, le butin en masse ; toi qui as mille et sept naissances, puissé-je proclamer ton origine sur la grandeur du monde ! Glorieux tu te diriges vers les sous-régions et les régions, glorieux aux yeux des*

animaux et des hommes, glorieux sur le giron de l' Terre, d'Aditi ; et moi, puissé-je être aimable à l'égal de Savitar !

Ces deux strophes s'appliquent au rôle cosmique de Rohita. Aditi est effectivement la terre « sans éclat » (Haudry 2014). Ce rôle cosmique de Rohita correspond au but du roi indien, la souveraineté universelle.

1,46 *Les cieux et terres furent ses enceintes, la terre fut disposée sur son autel, et là furent établis les deux Agnis, le froid et le chaud, par Rôhita.*

La strophe unit le rôle cosmique de Rohita à son rôle rituel : il est le principe du feu, sous ses deux formes, dont l'une est froide, comme le *phlegme* (Haudry 2016 : 49).

1,47-51 reprennent la formule *Rôhita qui sait trouver le svar,* c'est-à-dire la lumière solaire qui est le principe de la royauté comme le *xwarnah* avestique.

2,25 *Rôhita a gravi le ciel, avec la chaleur, plein de chaleur : il retourne en sa matrice, puis il renaît, il est devenu le souverain des Dieux.*

Ici comme 1,34, le poète joue sur l'homophonie entre la racine *roh-* « gravir » et le radical de *róhita-*. De plus, il fait de Rohita le roi des dieux à la place d'Indra qui l'a prise à Varuṇa à la fin de la période védique et l'a conservée depuis lors. Il ne s'agit pas d'une innovation qui n'aurait pas de parallèle, mais d'une conservation : à travers le Soleil, Rohita est l'une des formes du Feu indo-européen, qui est roi, conformément à la concordance formulaire que j'ai signalée (Haudry 2016 : 42) entre le védique *agní- rā́j-* « roi Feu », le russe *car ogonĭ* « Feu roi », et à la concordance notionnelle qui lui est liée entre les trois anciens Feux divins Heimdall *Rígr,* Janus *rex,* Hermès *ánax,* ce qui correspond au roi « possesseur de lumière ». Mais dans l'Inde védique, la royauté d'Agni n'est plus qu'un lointain souvenir conservé seulement dans le formulaire.

Cette lumière de la royauté a appartenu initialement à la jument Rohiṇī que le texte mentionne en passant comme une auxiliaire 1,22-23 : « *Rôhiṇî est toute dévouée à Rôhita, généreuse, belle de teint, sublime, resplendissante : par elle, puissions-nous conquérir les butins de toute espèce ! par elle gagner toutes les batailles !* (23) *La voici Rôhiṇî, siège de Rôhita ; le voilà, le chemin par où va la mouchetée ; c'est elle que les Gandharvas et les Kaçyapas mènent hors de l'étable, elle que gardent avec vigilance les sages divins. »* La jument Rohiṇī est manifestement une lointaine survivance : le texte reflète l'idéologie de la deuxième période de la tradition indo-européenne, celle de la société lignagère où le sexe féminin est subordonné au sexe masculin. Mais le rapport était inverse dans la période précédente : la jument Rohiṇī y était le principe de la souveraineté comme *Aśvínī rā́ṭ* et *Epona regina.* Et celui de la violence guerrière, comme l'Uṣas *índratamā* védique « la plus semblable à Indra », *Ṛgveda* 7,79,3 a, l'Aphrodite « armée » et les déesses guerrières de l'Irlande, qui sont d'anciennes Aurores. Autre conclusion à tirer de ce rapprochement, *Aśvínī rā́ṭ* a dû être liée au cheval avant de l'être aux Aśvins.

Cheval et royauté

Une autre piste pour l'origine de ces deux déesses liées au cheval m'est apparue, celle des rapports entre le cheval et la royauté étudiés par Sterckx (1986 : 40 et suiv.), qui rapproche Epona *regina* de la *Rhiannon* galloise « tantôt princesse, tantôt jument » (p. 45) et de *Sainte Reine* qui lui correspond (p. 47). Il observe (p. 50) : « La Royauté est femme : si le roi pèche, ou s'il est vaincu à la guerre, ou encore s'il est atteint dans son intégrité physique par une maladie ou une blessure ou simplement la décrépitude de la vieillesse, la Royauté le quitte comme une femme quitte un homme qui a cessé de lui plaire. » Pour le cheval, il cite comme parallèles (p. 52) l'un des épisodes de l'*aśvamedhaḥ* indien, le sacrifice par lequel un roi vise à obtenir la « souveraineté universelle », c'est-à-dire la suprématie sur ses voisins, où le pénis du cheval sacrifié est censé pénétrer la première épouse du roi ; le rite de la Perse achéménide décrit par Hérodote, 3,84-88 selon lequel le cavalier dont le cheval hennissait le premier devenait le roi : le palefrenier de Darius utilise à cet effet une jument ; le mythe grec de l'union de Déméter et Poséidon *híppios* qui donne naissance au cheval *Aréiōn* et à *Déspoina* « Maîtresse » ; à Rome, le Cheval d'octobre ; en Scandinavie, le poème intitulé *Vǫlsapáttr,* témoignage indirect d'époque chrétienne qui, certes, comporte un pénis de cheval, *vǫlsi,* mais ne serait pas interprétable sans la comparaison ; chez les Hittites, le dieu des chevaux *Pirwa* « Montagne », lié à la déesse *Hassusara* « Reine » (Haas 1994 : 413 et n.18) et, dans les lois, l'exemption de peine pour la copulation d'un humain avec un équidé ; le rite irlandais qualifié d' « abominable » par Giraud de Cambrie qui en est notre unique témoin : le futur roi pénètre une jument qui est sacrifiée par la suite et dont on consomme à la fois la chair et le bouillon de cuisson. Parmi ces parallèles, deux sont directs : le rite irlandais pour la jument et l'*aśvamedháḥ* pour l'étalon. Dans les textes brahmaniques comme *Vājasaneyi saṃhitā* 23,18 et *Taittirīya saṃhitā* 7,4,19, la situation est évoquée sans détours : la première épouse du roi passe la nuit en compagnie du cheval sacrifié, et, dans le second texte, elle se plaint de ce qu'il dorme. Il en va tout autrement dans le *Mahābhārata* 14 où « la seule Draupadī est invitée à s'asseoir près du cheval mort (…) sans qu'on sache ce qu'elle fait là » (Biardeau 2002 II : 640). L'*aśvamedháḥ* reflète une conception ancienne : la forme figure dans le *Ṛgveda* comme nom d'homme, *Áśvamedhaḥ,* avec le déplacement habituel de l'accent dans les noms propres. Elle est isolée, et n'a pas de rapport, comme on l'a cru, avec le nom propre gaulois *Epomeduos* (Delamarre 2003 : 163). Le cheval ne joue plus aucun rôle dans le rituel indien de consécration royale, le *rājasūyaḥ* (Heesterman 1957), ni dans le rituel irlandais correspondant (Dubuisson 1978). Le Cheval d'octobre latin est un parallèle lointain qui ne serait pas interprétable s'il était isolé : le rituel concerne sa tête et sa queue, non son sexe, et le rapport avec la royauté ne s'établit que par la *Regia* où on les apporte. On peut y joindre un témoignage que relate Jouët (2012 : 399 a) : « Le Pseudo-Plutarque rapporte que, suivant les *Italika* d'Agésilas, un certain Foulouios Stellos (Fulvius

Stellus), misogyne, s'accoupla avec une jument et en eut une fille très belle, Epona, qui devint la déesse des chevaux *(Rom.* 29, 312 E). » Mais l'anecdote n'a pas de rapports avec la royauté.

Ces rituels, les pratiques qui leur sont liées et les conceptions sur lesquelles ils reposent remontent, directement ou non, à la première période de la tradition indo-européenne, celle de la « religion cosmique », où *Aśvínī rā́ṭ* était une Aurore Fille du Soleil, deux fonctions séparées par la suite, mais qui s'identifiaient en un temps où le Soleil, hittite *sius,* s'identifiait au Ciel diurne, indo-européen **dyḗws*, conçus comme féminins l'un et l'autre. Comme telle, c'était une lumière, susceptible de s'identifier à celle de ce qui devait devenir la royauté. Par la suite, sous son nom de *Sūryā́* « Fille du Soleil », elle est l'épouse du dieu Lune, le roi Soma dans l'hymne célèbre du *Ṛgveda* 10,85. Ici, les Aśvins sont ses garçons d'honneur, 8 c, 9 b ; toutefois, le vers 14 a conserve le souvenir de la version antérieure dans laquelle ils étaient ses prétendants (le terme védique *varáa* a les deux sens), et même ses époux, comme l'indique son nom d'*Aśvínī* « celle des Aśvins ». On peut supposer qu'elle en faisait alors des rois ; mais en Inde ils ne le sont plus : nous verrons pourquoi.

La double royauté dioscurique

Dans le système des quatre cercles de l'appartenance sociale et de leurs chefs, structure typique de la deuxième période de la tradition indo-européenne, la double royauté constitue une exception. La famille des trois générations n'a qu'un chef, le père de famille ; il en va de même pour le clan et pour le lignage, là où ils en ont un : le *viẽšpats* lituanien, le **kendinaz* germanique. Pourquoi la tribu en aurait-elle deux ?

L'image du « corps social », celle du géant Puruṣa de *Ṛgveda* 10,90, à la base de l'apologue des « membres et de l'estomac » qu'utilisera Menenius Agrippa pour dissuader la plèbe romaine de faire sécession, met en évidence son caractère anti-traditionnel : à un peuple correspondent un royaume et un roi. Elle est pourtant attestée. A Sparte, les Dioscures sont dits *(w)ánakes* « rois », leur temple *(w)anakéion,* leurs fêtes *(w)anákeia.* Elle l'est indirectement en Suède, où l'ancien Jumeau divin Freyr est à l'origine de la dynastie royale des Ynglingar, alors que les autres lignées royales germaniques remontent à **Wōdanaz,* mais son ancien jumeau Niord est devenu son père. Tel n'est pas le cas dans les chansons mythologiques lettonnes où les Fils de Dieu sont des paysans, ni dans l'Inde védique où les Aśvins, invoqués à l'occasion comme *nṛpatī* « chefs », *Ṛgveda* 7,61,1 a ; 71,4 a, ne le sont jamais comme rois, et dans l'Inde ultérieure leur statut se dégrade encore, en raison de leur proximité avec les hommes, et de leur profession de médecins. Leur attelage n'est plus composé de chevaux, mais d'ânes. C'est qu'à Sparte, contrairement à l'Inde, et à la majeure partie du monde indo-européen, la double royauté qu'ils patronnent s'est imposée. Cette double royauté remonte aux lointains prédécesseurs des Jumeaux divins : les Jumeaux humains, expulsés avec leur mère de leur communauté d'origine

dans laquelle, parfois, ils reviennent en force et prennent le pouvoir, car ils sont puissants magiquement : c'est aussi la raison de leur expulsion. L'expulsion des jumeaux et de leur mère, mais non de leur père, qui n'est généralement pas mentionné parce qu'il est inconnu, ou divin, comme pour Romulus et Remus, est un héritage antérieur à tout ce que nous savons de la tradition indo-européenne, car aucun peuple indo-européen ne semble avoir connu cette pratique pourtant largement représentée dans le monde. Il a été intégré à la légende, mais non aux institutions. Ces jumeaux refondateurs sont à l'origine de la double royauté, là où elle existe. C'est le cas à Sparte. A Rome, l'un des jumeaux, Romulus, tue son frère Remus ; mais à la suite de la guerre sabine, il doit pour un temps partager pour un temps le pouvoir avec le roi sabin Titus Tatius. Dans la conquête anglo-saxonne de ce qui devait devenir l'Angleterre, les envahisseurs ont à leur tête *Hengest* et *Horsa* dont les noms, comme ceux des Aśvins, sont liés à celui du cheval. Mais Horsa tombe au combat, et Hengest règne seul. Ces deux légendes ont été adaptées à la situation, celle de la monarchie, qui apparaît avec la société lignagère de la deuxième période de la tradition. Néanmoins, Rome a répudié la monarchie à laquelle elle a substitué la dyarchie des consuls, qui de surcroît est annuelle. Ces deux dispositions sont en contradiction avec la conception traditionnelle du roi qui incarne le corps social dans son unité et dans la durée. Mais elles ont l'avantage de conforter le pouvoir des chefs des grandes familles réunis dans le Sénat face aux deux consuls qui tendent à se neutraliser et auxquels l'annualité interdit toute vision politique à long terme, réservée au Sénat : un chef annuel peut tout juste expédier les affaires courantes, surtout s'il doit partager son pouvoir avec un collègue. C'est aussi le cas chez les Gaulois, chez qui la royauté est résiduelle, comme l'indique Jouët (2012 : 859 b) : « Le seul souvenir de la royauté irritait les Arvernes au point que Celtillus, père de Vercingétorix, avait été mis à mort pour l'avoir convoitée. »

La double royauté est attestée chez les Celtes. Elle présente deux formes. Dans l'une, les deux rois se partagent le territoire du royaume : Érémon prend le nord de l'Irlande, Éber prend le sud. Finalement, Éber est tué par Érémon. Dans l'autre, ils règnent conjointement sur un territoire indivis. C'est le cas chez les Eburons, qui sont des Germains au témoignage de César, *Guerre des Gaules* 2,4 ; 6,32. C'est effectivement le cas si leur nom est apparenté à celui du sanglier, germanique **ebura-,* dont le représentant scandinave *jofurr* s'applique au prince. Mais ce peut être des Gaulois, s'il l'est à celui de l'if, gaulois *eburos.* Comme les noms de leurs deux rois, *Ambiorix* et *Catuvolcus,* sont gaulois, Neumann (1986) envisage une population mixte dont la couche supérieure était gauloise.

Reste la question essentielle : que vient faire ici le cheval, ou la jument ? On sait que dans les temps historiques, le cheval est lié à l'aristocratie. Rome a une classe de chevaliers, *equites,* l'Europe médiévale connaît la chevalerie. On peut supposer que ceux qui ont les premiers réussi à domestiquer le cheval ont bénéficié d'un avantage sur leurs congénères qui leur a assuré un statut social supérieur. L'importance et la

signification sociale du cheval chez les Indo-Européens est confirmée par les « sceptres » en forme de tête de cheval trouvées dans la région du Dniepr aux périodes de Sredny Stog et Novodanilovka (Mallory 1989 : 234), qui conclut : « Il est largement accepté que ce sont en définitive des objets inspirés par la steppe où le cheval jouait un grand rôle à la fois dans l'économie et dans le rituel, et où une tradition de manufacture d'animaux sculptés dans la pierre remonte au Néolithique. » Ces sceptres à tête de cheval sont réservées aux hommes ; les femmes ont des colliers de perles.

Note sur le rājasūyaḥ

La consécration royale indienne est une « impulsion » : le second terme se rattache à 2 *sav(i)-* « impulser », Mayrhofer 1996 : 715 : le rituel réunit huit dieux « impulseurs », Agni, Soma, Rudra, Bṛhaspati, Indra, Mitra, Varuṇa. Mais Heesterman (1957 : 73), suivi par Dubuisson (1978 : 158), opte pour la racine homophone 1 *sav(i)-* « enfanter » à la suite de Weber (1893). Ils ont tort en synchronie, car il est évidemment impossible d'attribuer ce rôle aux huit dieux « impulseurs » précités. Mais ils ont probablement raison pour un état antérieur où le roi accédait à la royauté par une femme et, cette fois, par une mère. Cette conception est à la base du nom hittite du roi *hassu-* s'il est issu de *has-* « engendrer, enfanter » et si cette racine s'identifie initialement à la racine *has-, hes-* « ouvrir », celle de *hassatar* « matrice », donc si le sens d' « enfanter » est premier (Klock-Fontanille 1995 : 52). Elle est également à la base de « la succession au trône dans l'ancien Latium » (Frazer 1981 (1927) : 411 et suiv.).

BIBLIOGRAPHIE

ALMGREN Oscar, 1934: *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden,* autorisierte Übersetzung aus dem Schwedischen von Sigrid Vrancken, Frankfurt am Main: Diesterweg.

BERGAIGNE Abel, 1963 (1881): *La religion védique d'après les hymnes du Rig-veda,* Paris: Honoré Champion.

BIARDEAU Madeleine, 2002: *Le Mahābhārata,* 2 vol., Paris: Éditions du Seuil.

DELAMARRE Xavier, 2003: *Dictionnaire de la langue gauloise,* Paris: Errance.

DELAMARRE Xavier, 2008: Indo-Gallici Reges, *Etudes Celtiques,* 36: 79-84.

DUBUISSON Daniel, 1978: L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande, *Revue de l'histoire des religions,* 193.2: 153-164.

FRAZER George James, 1981 (1927), *Le Rameau d'Or,* Paris: Robert Laffont.

HAAS Volkert, 1994: *Geschichte der hethitischen Religion,* Leiden, New York, Köln: Brill.

HAUDRY Jean, 1987: *La religion cosmique des Indo-Européens,* Milan Paris: Archè.

HAUDRY Jean, 2008: Deux concordances indo-celtes, AEC *Bulletin de liaison* 52: 17-18.

HAUDRY Jean, 2014: Deux noms mythologiques indiens, *Atri, Aditi, Mélanges Mańczak* 259-266.

HAUDRY Jean, 2016: *Le Feu dans la tradition indo-européenne,* Milano: Archè.

HAUDRY Jean, à paraître: La royauté dans le monde indo-européen.

HEESTERMAN Johannes C., 1957 : *The ancient indian royal consecration,* s'Gravenhage : Mouton & Co.

HENRY Victor, 1891 : *Les hymnes rohitas de l'Atharva-véda,* Paris : J. Maisonneuve.

JOUËT Philippe, 2012 : *Dictionnaire de la mythologie et de la religion celtiques,* Fouesnant : Yoran.

KLOCK-FONTANILLE Isabelle, 1995: *La représentation de la royauté dans les texts Hittites de l'ancien royaume,* Thèse de l'EPHE, Sciences historiques et philologiques.

MALLORY J.P., 1989: *In Search of the Indo-Europeans,* London: Thames and Hudson.

MAYRHOFER Manfred, 1996: *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen,* Heidelberg: C. Winter.

MEID Wolfgang, 1967: *Germanische Sprachwissenschaft* III *Wortbildungslehre,* Berlin: Walter de Gruyter (Sammlung Göschen Bd 1218 b).

NEUMANN G. 1986: article Eburonen, *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* VI: 348 b-350 b.

POITRENAUD Gérard, 2017: *Dans les cercles de Cernunnos,* Lucterios.

STERCKX Claude, 1986: *Eléments de cosmogonie celtique,* Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.

WEBER A., 1893: *Über die Königsweihe, den Rājasūya, Abhandl. der Preuss. Ak. der Wiss.,* Berlin.

Gérard Poitrenaud

Le collier d'or du prince de Glauberg

Prenant la suite de l'article « Un roi à Glauberg ? Implications mythologiques de la tête exaltée » que j'ai publié dans le Bulletin des AEC (n° 74 de décembre 2019), le présent texte se propose d'examiner le collier d'or du prince aux ornements foliacés. Ceci est un brouillon qui peut et doit encore être modifié avant une plus large publication. Les critiques, remarques ou propositions d'ajout sont bienvenues.

Le collier d'or découvert dans la tombe I du prince de Glauberg est un bijou très élaboré auquel l'abondance de détails compliqués donne une apparence fragile. Sa ressemblance (compte tenu des contraintes du matériau) avec le collier à trois pointes de la célèbre statue en grès découverte à proximité permet d'interpréter plus facilement son iconographie. Sur la statue, la main posée à plat sur la poitrine juste au-dessous du collier lui confère d'ailleurs une importance qu'il s'agira d'expliquer. Mon hypothèse est que son ornementation est non seulement figurative, mais aussi narrative. On s'aperçoit à première vue que l'arc frontal est formé par dix têtes stylisées et que deux petits personnages se trouvent tête en bas. Ceci laisse penser, selon moi, que le programme iconographique doit être lu en retournant le collier. La cause de ce retournement nous est inconnue. Les deux personnages en pied semblent s'éloigner d'une partie médiane composée de trois balustres terminés en cônes allongés entre lesquels se trouvent ce qu'on peut considérer comme deux arbres d'après leur silhouette générale et leurs proportions internes (tronc et feuillage) ou externes (avec les personnages). Les trois balustres et les

Collier en or du prince de Glauberg (5e s. a.C.)
Museum Keltenwelt am Glauberg

Tombe de Vix,
détail du bassin A
(Rolley 2003, II, p.112)

deux arbres réinterprètent très curieusement un décor qui fait alterner cette fois trois palmettes et quatre balustres sur les deux bassins étrusques de la tombe de Vix[1]. On trouve cependant le même nombre et la même disposition qu'à Glauberg sur un trépied en bronze étrusque découvert à Bad-Dürkheim. D'un ornement de valeur, mais pas exceptionnel en lui-même, l'artiste a fait un emblème de sacralité royale. La réinterprétation de la palmette en arbre répond à cette ambition.

Collier de Glauberg, détail des deux arbres

Ces deux arbres sont cependant loin de correspondre à tel ou tel exemplaire de la nature. Ce sont des artefacts symboliques fabriqués et mis en place pour un usage festif ou cultuel. Le tronc torsadé fait penser à un pilier ornemental. On trouve une correspondance des torsades dans les rubans qui entourent encore aujourd'hui les arbres de mai en Allemagne du sud. Le feuillage est composé de plusieurs éléments iconographiques : deux protomés de griffons dos à dos dont les corps, si on les retourne, figurent des feuilles de gui comme celles qui ornent la tête du prince. Au-dessus des griffons se trouve ce qu'on peut considérer comme une fleur de lotus. Mais cette figure évoque en même temps un masque furtif et/ou un danseur schématique doté de longs bras. Tout en haut : trois boutons circulaires. Aucun des éléments qui composent cette frondaison n'est inconnu. Ce sont des emblèmes qu'on retrouve sur nombre d'objets laténiens : les feuilles de gui bien sûr, les griffons ou dragons adossés, le masque furtif qui laisse entrevoir un petit personnage aux longs bras (comme sur la bague en or de Rodenbach), ainsi que les trois cercles sommitaux (comme sur le casque de Tintignac). La fibule de Parsberg de même époque montre deux griffons adossés dont les queues réunies forment deux cercles avec une troisième au-dessus. Nous avons donc affaire non pas à un rassemblement aléatoire, mais à un programme iconographique destiné à

Fibule de Parsberg, détail
Musée archéologique de Munich

[1]Claude Rolley, La tombe princière de Vix, Paris, Picard 2003, volume 2, Album, 112 et 113.

transmettre du sens. Qui plus est, il n'est pas indifférent que ces emblèmes soient rassemblés dans le feuillage, car nous verrons que cette frondaison est assimilable au ciel. Ces symboles ne peuvent donc être que célestes.

C'est particulièrement le cas pour les trois cercles qui sont au faîte de « l'arbre cosmique » (voir plus loin). Occupant la même position sur le casque de Tintignac, ils sont manifestement associés à la notion de sommet ou de culmination. La base est toujours formée de deux cercles sur lequel est juché le troisième. Cette ordonnance qu'on retrouve aussi bien sur la plaque de Chlum en Bohème[1] que sur un torque ternaire des Sénons[2] livre peut-être un indice. Mon hypothèse de travail est qu'ils représentent les trois cycles célestes, ceux du soleil et de la lune en bas, celui du « ciel » (ou des étoiles) en haut qui les englobe. Il n'est pas exclu que cette triade des cycles cosmiques ait été assimilée à celle des trois stations de la course journalière du soleil. Il est possible aussi, si on considère leur mise en valeur, que les trois cycles aient été considérés plus abstraitement comme symboles de toute science et de toute sagesse. Mais cela ne peut être vérifié pour le moment.

Œnochoé de la tombe I de Glauberg, détail

J'examinerai plus en détail la symbolique des griffons à propos de la cruche découverte dans la même tombe, qui fera l'objet d'un prochain article. On proposera ici que le rôle de ces créatures célestes toujours face à l'extérieur (la périphérie) est de garder les « choses sacrées ». Elles ne doivent pas cependant être confondues avec les dragons qui eux sont toujours représentés plus grands qu'un personnage debout qui se trouve entre eux. En outre, les griffons ont souvent des têtes humaines, ceux de la cruche de la tombe I ont comme de longues barbes, et les axes de leurs membres sont des sortes de spirales qui suggèrent mouvement et rapidité. Sont-ils des vents, des ancêtres, des druides primordiaux ou des sphinges masculins ? Tout ensemble ? La fibule de Parsberg les montre gardant les trois « joyaux » au sortir de la bouche d'un monstre prédateur. Sont-ils des incarnations de la fameuse « parole énigmatique » des Gaulois ? Est-ce cette parole énigmatique qui protège la science ultime figurée par les trois cercles ? Elle la protégerait de même que, dans la légende irlandaise, le contenu empoisonné du chaudron de la magicienne Ceridwenn cache les trois premières gouttes qui donnent une connaissance

[1] Voir Venceslas Kruta, *Le monde des anciens Celtes*, Fouesnant, Yoran, 2007, 20, 102 et 364. On reconnaît les deux oiseaux ou dragons opposés dont les corps et/ou les ailes sont constitués par les esses solaires.

[2] P. Quoniam, *L'art celtique en Gaule*, 1983-1984, 112-113.

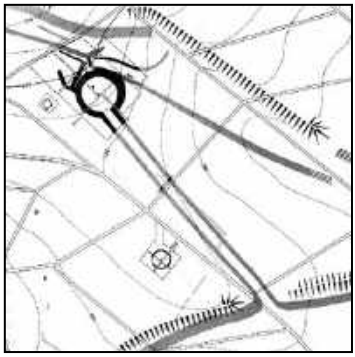
extraordinaire des divers arts et l'esprit de prophétie à Gwion Bach alias Taliesin[1]. Il s'agit sans doute plus simplement de défendre le breuvage divin (ambroisie, hydromel, vin) contre tout convive non autorisé. Mais ces deux options ne s'excluent pas, car c'est grâce à cette boisson des dieux que le héros est transfiguré et a accès à la parole divine.

Revenons aux deux marcheurs du collier. Ils semblent s'éloigner latéralement du centre où se trouvent les trois balustres et les deux arbres. Il pourrait s'agir d'une sorte de perspective pour montrer leur marche descendante, ce qu'une vue de face ne pourrait pas visualiser aussi simplement. Quoi qu'il en soit, les cordes ou balustrades fixées au faîte de colonnettes semblent délimiter un espace cérémoniel. Aussi extraordinaire que cela puisse paraître, le collier semble nous faire assister à une cérémonie à laquelle assiste une foule nombreuse contenue parce qu'on nommerait aujourd'hui des barrières de police. Cette cérémonie publique ne peut que concerner en premier lieu le porteur du collier, l'exercice de sa souveraineté ou de son sacerdoce. On peut songer à son intronisation, son héroïsation ou bien à une autre grande fête dans laquelle il serait essentiellement impliqué. Le collier a en tout cas été très peu porté, comme l'indiquent quelques rares traces d'usure. Il semble même avoir été fait pour cet événement aussi unique qu'extraordinaire.

Collier en or de Glauberg détail : personnage « marcheur »

Une deuxième conséquence est notable : les symboles ou emblèmes qu'on a évoqués se trouvent à la vue de tous lors de la cérémonie. Ils sont donc potentiellement connus et compris par le grand nombre et pas seulement par une petite élite composée de nobles, de prêtres ou d'artistes attachés à un passé plus ou moins révolu et oublié.

Or, le site de Glauberg comprend une allée « processionnaire » de 350 mètres de long (cent pieds ?) et de 7 mètres de large. Elle est entourée de deux fossés qui se rejoignent à son extrémité nord-ouest après avoir contourné le tertre. Les



Plan de « l'allée processionnaire » de Glauberg ([Karl Weber] Das Rätsel der Kelten vom Glauberg, Stuttgart, Theis, 2002, p.98)

[1] « *Hanes Taliesin* » : *le conte de Taliesin*, in Pierre-Yves Lambert, *Les quatre branches du Mabinogi*, Paris, Gallimard 1993, 337-339.

fossés délimitent probablement un espace sacré[1]. Son orientation est elle-même remarquable, car elle n'est ni dans l'axe du tertre et ni non plus à angle droit du talus de l'enceinte extérieure à son extrémité sud-est. D'après l'astrophysicien Bruno Deiss, l'orientation de l'allée processionnaire est en corrélation avec le périgée du plan orbital de la lune, dont le cycle est de 18,61 ans[2]. Il semble aussi que cette allée ait correspondu antérieurement à une voie conduisant à une entrée de la citadelle après avoir contourné l'éperon à l'ouest du plateau. L'étude de cet ensemble cultuel n'est pas assez avancée pour en dire plus. Il faut supposer néanmoins que la scène figurée sur le collier se rapporte à une procession qui a dû être organisée sur le site à une occasion qui semblait à l'artiste comme à son commanditaire aussi extraordinaire que digne de mémoire.

Si l'ornementation est comme je pense figurative, du moins en partie, il se peut aussi que les trois balustres terminées en cônes allongés ne soient pas que des ornements ni ne représentent au premier degré des entités abstraites comme les trois cercles que nous avons mentionnés. Mon hypothèse est qu'ils figurent des autels stylisés sur lesquels brûlent des feux sacrés. Ils correspondraient ainsi aux autels triples consacrés aux Lugoves en Hispanie celtique[3] et aux trois feux qui occupent la place la plus éminente dans l'institution du sacrifice indo-iranien, bien qu'avec un autre sens[4]. Ils recoupent ici le symbolisme des trois anneaux au faîte de chaque arbre, mais n'ont certainement pas la même signification. Si ce triple foyer est associé au dieu lumineux (gaul. lougos) et si les feuilles de gui sont, comme on a vu, dérivées des esses du parcours solaire, on peut raisonnablement proposer que les trois feux figurent les trois stations ou portes du soleil : création (aurore), culmination (zénith), et destruction (crépuscule), dont une autre hypostase est vraisemblablement le triscèle[5]. Cette explication a l'avantage de rendre compte du fait que le balustre

[1] L'intégration du tertre abritant la tombe princière dans un espace cultuel entouré de fossés se retrouve sur le site de Lavau qui présente toutefois une tout autre répartition de l'espace. Voir Bastien Dubuis, Dominique Garcia, Émilie Millet, « Les contacts entre la Méditerranée archaïque et le monde celtique : le cas de la tombe de Lavau (Aube) », *CRAI 2015, III* (juillet-octobre), pp. 1186-1190. Elle montre que le défunt héroïsé ou divinisé est devenu un objet de culte public : il ne s'agit pas ou pas seulement d'honorer une mémoire et de magnifier un lignage de pouvoir sacralisé, mais de profiter de bienfaits en grande partie immatériels en échange d'un don en grande partie matériel.

[2] B. Deiss, Zur Struktur und Orientierung der Grabensysteme um die Fürsten- grabhügel am Glauberg. In: Pinsker/Zeeb 2008, 282–285 ; Ines Balzer, « Gräber – Gräben – Rituale? Forschungen am Glauberg », in *Übergangswelten – Todesriten. Forschungen zur Bestattungskultur der europäischen Eisenzeit*.. Beiträge zur Ur- und Frühgeschichtte Mitteleuropas 86, Beier & Beran. Archäologische Fachliteratur Langenweissbach 2018, 211–224, 217.

[3] Cf. Claude Sterckx, *Mythes et dieux celtes, Essais et Études*, Paris, L'Harmattan, 2010, 95.

[4] Voir D. Koulikowski, « Les trois feux sacrés du Rig-Véda », *Revue historique*. rel. XX, 2, 151-179.

[5] Il est possible également que la lumière différente de ces feux, le rouge de l'aurore, le blanc-jaune du midi et le bleu du crépuscule, ait donné à penser qu'elle provenait de trois sortes de feux qu'il importait de vénérer dans leur spécificité.

central est un peu plus grand que les deux balustres latéraux. Mais ces trois balustres ont aussi une autre dimension symbolique. Le col de plusieurs cruches en terre cuite découvertes à Dürrnberg près de Hallein est en effet paré d'un collier avec trois ornements oblongs très semblables[1]. Si on exclut un hasard merveilleux, on peut en déduire trois choses : premièrement que la tête princière est bien comparée à un vase précieux et à son contenu, en l'occurrence l'hydromel, boisson, parole et semence sacrées – comme nous l'avions déjà souligné dans le précédent essai « un roi à Glauberg », deuxièmement que les trois feux et ce qu'ils représentent connotent la boisson sacrée peut-être parce qu'elle permet également d'accéder au divin[2], troisièmement, qu'il nous faut supposer une relation d'échanges commerciaux, culturels et même personnels entre la principauté de l'Allemagne centrale et le pays de Berchtesgaden à 500 km de distance (qui tous deux produisent et font commerce du sel).

Ce n'est certainement pas un hasard si les deux « feuilles de gui » portées par chaque arbre se retrouvent, sur la statue, de part et d'autre de la tête du prince héroïsé enterré dans la tombe I de Glauberg[3]. Le couvre-chef à feuilles de gui exprime l'immortalité et la sacralité souveraine de la tête primordiale et éternellement féconde à partir de laquelle naissent et prolifèrent deux forces divines qui s'opposent et alternent pour constituer et mettre en mouvement l'univers et toutes choses. Sur le front de la statue princière est gravée une sorte de palmette (ou demi-rosace à connotation végétale) qui évoque la fleur de lotus assimilable à l'arbre de vie, de sorte qu'on doit supposer qu'il est lui-même l'incarnation de l'arbre du milieu qui en même

Statue en grès du prince de Glauberg (détail)

[1] Otto-Herman Frey, « Die Funde aus den Fürstengraben », in Der Keltenfürsten von Glauberg, Ein frühkeltischer Fürstengrabhügel am Hang des Glauberges bei Glauburg-Glauberg, Wetteraukreis, Archäologische Denkmäler in Hessen 128/129, Wiesbaden 1996, 55-100, 92 et 98 (Abb. 119).

[2] Dans l'Inde ancienne, le rituel du sauma est inséparable d'un grand sacrifice à trois feux (voir D. Koulikowski, « Les trois feux sacrés du Rig-Véda », *Revue historique*. rel. XX, 2, 151-179). Nourris par le sacrifice, « les dieux » peuvent en contrepartie laisser boire aux humains qui le méritent la boisson qui les fait participer au divin.

[3] Je renvoie pour l'explication de leur symbolique à mon article « Un roi à Glauberg ? Implications mythologiques de la 'tête exaltée' » dans le précédent *Bulletin des AEC* (n°74, décembre 2019).

temps féconde le monde et maintient l'ordre cosmique[1]. Sa taille de géant si on la compare à celle de son bouclier et de son épée renforce cette hypothèse.

Les feuilles de gui dans les arbres rappellent bien sûr le célèbre récit de Pline. Postérieur d'un demi-millénaire, ce texte confirme que les faits religieux participent de la « longue durée ». Je cite pour mémoire, sans l'examiner ici plus spécialement :

*Aux yeux des druides […], rien n'est plus sacré que le gui et l'arbre qui le porte, si toutefois c'est un rouvre. Le rouvre est déjà par lui-même l'arbre dont ils font les bois sacrés ; ils n'accomplissent aucune cérémonie religieuse sans le feuillage de cet arbre, à tel point qu'on peut supposer au nom de druide une étymologie grecque (*δρῦς*, « chêne »). Tout gui venant sur le rouvre est regardé comme envoyé du ciel : ils pensent que c'est un signe de l'élection que le dieu même a faite de l'arbre. Le gui sur le rouvre est extrêmement rare, et quand on en trouve, on le cueille avec un très grand appareil religieux. Avant tout, il faut que ce soit le sixième jour de la lune, jour qui est le commencement de leurs mois, de leurs années et de leurs siècles, qui durent trente ans : jour auquel l'astre, sans être au milieu de son cours, est déjà dans toute sa force.*

Ils l'appellent d'un nom qui signifie remède universel. Ayant préparé selon les rites, sous l'arbre, des sacrifices et un repas, ils font approcher deux taureaux de couleur blanche, dont les cornes sont attachées alors pour la première fois. Un prêtre, vêtu de blanc, monte sur l'arbre, et coupe le gui avec une serpe d'or ; on le reçoit sur une saie blanche ; puis on immole les victimes, en priant que le dieu rende le don qu'il a fait propice à ceux auxquels il l'accorde. On croit que le gui pris en boisson donne la fécondité à tout animal stérile, et qu'il est un remède contre tous les poisons. (Histoire naturelle XVI, 94-95)

On retrouve dans ce passage, associés à l'arbre, les thèmes de la fécondité et du renouvellement du temps de sorte qu'on peut se demander si les deux « rois du gui » de mon extrapolation ne sont pas en rapport avec les deux taureaux blancs immolés au pied de l'arbre. Car pourquoi immoler deux taureaux et non un seul ? Pour revenir au collier, on a déjà constaté que les feuilles de gui visibles sur les petits arbres représentent les corps de deux griffons dos à dos, ce qui nous renvoie au symbolisme du maître des animaux et suscite l'idée d'un centre mythique de la fécondité qui, comme le gui lui-même et comme aussi les griffons, a la vertu de repousser les influences malignes. Et si le gui est « envoyé du ciel », le personnage qui en est paré ne peut que l'être aussi[2]. Les deux personnages chargés du sacerdoce et représentant d'une façon ou d'une autre l'autorité princière ne doivent-ils pas être mis en relation avec les deux griffons et avec les deux arbres ? Tout se passe comme si le centre sacré du pouvoir était en rapport avec ces deux arbres comme avec les trois flammes

[1] Jean-Louis Brunaux qui cite pourtant Maxime de Tyr — « Les Celtes adorent Zeus et l'image celtique de ce Zeus est un grand chêne » (*Philosophoumena*, VIII, Sur les images des dieux, 8) — rejette l'idée que le dieu celte réside dans un arbre en la qualifiant de « frazérisme avant la lettre ». Mais coller une étiquette dévalorisante n'est-il pas le contraire d'un argument ? (Cf. Brunaux 1993, § 12).

[2] La dissymétrie des ornements foliacés qui ornent la statue est un argument supplémentaire pour les identifier comme des feuilles de gui. Celles-ci sont en effet légèrement différentes.

et les trois cercles. En se reportant à la statue, on voit que la main posée à plat sur la poitrine figure une sorte de salut ou plutôt de serment. Comme si le prince prenait à témoin les choses sacrées dont il a la garde et dont il est manifestement investi. Il n'y a là rien d'anecdotique ou de hasardeux, puisque c'est aussi le geste de la statue d'un défunt héroïsé découverte près du tertre de Hirschlanden dans le Wurtemberg[1]. Sur le collier de Glauberg, les deux personnages qui ont le dos tourné aux arbres font également ce geste. Est-ce parce qu'ils représentent la loi divine qui ne peut être changée ni altérée ? Selon le professeur Alan Ward, nous avons en protoceltique deusant « partie supérieure du bras, bras » et deusclon « contrat en bonne et due forme »[2], tandis que dous- en gaulois signifie « avant-bras, main » peut-être lui-même apparenté à dou- « deux ». Une analyse plus fine devra vérifier l'hypothèse selon laquelle le contrat (entre deux partis) a pu être associé à un signe du bras. Ici transparaît, quoi qu'il en soit, ce que Jean Haudry a nommé la « religion de la vérité » selon laquelle l'ordre de la nature comme de la société résulte du respect d'un engagement solennel[3]. La magnification du prince réaffirme sa qualité de garant et de médiateur du contrat qui le lie au peuple, comme lui même est lié aux dieux et comme le monde d'ici-bas est lié à l'ordre cosmique. Ainsi pouvons-nous sans doute expliquer pourquoi dans l'ancienne Irlande, le dieu Nuada Airgetlam « au bras d'argent » a le bras coupé dans la première bataille de Mag Tuireadh : la bataille cosmique est la manifestation éminente du désordre universel et donc de la rupture du contrat. Il importe donc pour le roi de mettre en évidence son bras intact afin de montrer que sa souveraineté est légitime. Julius Pokorny fait descendre le nom Nuada/Nodens d'une racine proto indo-européenne **neu-d-* signifiant « acquérir, utiliser, pêcher », tandis que J. R. R. Tolkien le relie à une racine germanique noudent- signifiant « acquérir, avoir l'usage de » et plus anciennement « attraper, piéger », **nowdont-* en protoceltique selon Ranko Matasović. Mais qu'est-ce que ce dieu peut bien attraper ? Le prince de Glauberg place sa main juste en dessous des trois balustres, comme s'il voulait désigner l'objet du contrat (ou du serment). Même si nous ne savions pas précisément ce qu'ils symbolisent, nous pourrions raisonnablement tenir pour acquis qu'ils manifestent l'ordre cosmique, que cet ordre a trois aspects ou trois dimensions, et qu'il figure l'essence de tout pouvoir et de toute légitimité, les deux étant inséparables, sinon synonymes, dans ce qui apparaît

[1] Voir Vencelas Kruta, *Le monde des anciens Celte*s, Ed. Yoran, Fouesnant, 2007, 49. Elle est de quelques dizaines d'années plus ancienne.

[2] Alan Ward, *A Checklist of Proto-Celtic Lexical Items* (1982, revised 1996), 7-14. https://de.scribd.com/doc/20623905/A-Checklist-of-Proto-Celtic-Lexical-Items.

[3] Voir par exemple J. Haudry, « Vérité, fausseté et mensonge dans le monde indo-iranien », in *Journal Asiatique* 302.2 (2014), 2014, 349-364.

comme un avatar de la religion de la vérité, fidélité ou loyauté[1]. L'hypothèse que les balustres (ou « massues » ou « tampons piriformes ») symbolisent des entités divines est renforcée par l'existence d'un semi-fabricat de torque en bronze découvert sur le site de Glauberg dont une restitution montre le dessus aplati des trois têtes surmonté par trois balustres[2]. Il est donc très vraisemblable qu'on a affaire à une version abstraite (sur le collier) et à une version anthropomorphique de la même entité sur le fragment de torque. Ce torque révèle d'ailleurs un autre aspect : les deux têtes latérales placées dans la gueule d'un lion bondissant peuvent être considérées, avec un crochet de ceinture en provenance du tertre n° 1, également à Glauberg, comme une des premières représentations celtiques du motif de la tarasque apposant des têtes. Ici et comme sur le collier en or, la taille de la tête médiane est plus grande. J'ai montré ailleurs comment la tricéphalie est reliée au cercle et au cycle et en fin de compte à l'alternance des principes cosmiques du sombre et du clair[3]. Une composante solaire est manifeste : les têtes latérales moindres pourraient figurer le couchant, lorsque le soleil est englouti par le monde inférieur, et le levant, lorsqu'il en sort victorieux.

Semi-fabricat d'un torque en bronze découvert sur le site de Glauberg, avec reconstitution d'après Claude Rolley 2003, 189.

Mais comment l'arbre du milieu et le prince qui lui est assimilé peuvent-ils se dédoubler ? Ce dédoublement rappelle celui qui est figuré sur le gobelet de Lyon plus récent d'un demi-millénaire, où deux arbres délimitent deux tableaux divins en rapport avec la saison claire de la vie et avec la saison sombre de la mort. Une idée semblable se trouve dans le Livre des Rois de la Perse ancienne, à savoir dans la cinquième devinette posée au prince Zâl :

« Voilà deux hauts cyprès qui sortent d'une mer orageuse comme des roseaux. Un oiseau y a sa demeure : il se perche le soir sur le premier, le matin sur le second. Quand il s'envole de l'un, toutes les feuilles sèchent ; quand il se pose sur l'autre, elles exhalent un parfum de musc. L'un est toujours vert, l'autre tristement desséché. »

Et voici la réponse du héros :

« Depuis le signe du Bélier jusqu'à celui de la Balance, le monde tient cachées les ténèbres ; mais quand il passe de ce signe dans celui du Poisson, alors les ténèbres et l'obscurité l'enveloppent.

[1] Jean Haudry, « Vérité, fausseté et mensonge dans le monde indo-iranien » in *Journal Asiatique* 302.2 (2014), 349-364.

[2] Claude Rolley, *La tombe princière de Vix*, Editions Picard, Paris, 2003, I, p. 189.

[3] Gérard Poitrenaud, *Dans les Cercles de Cernunnos*, 2017, pp. 99-125.

Les deux cyprès sont les deux côtés du ciel sublime, d'où nous viennent les joies et la tristesse ; sache que l'oiseau qui vole au-dessus est le soleil et que les craintes et les espérances du monde dépendent de lui. »

Ce dialogue fabuleux issu d'une cosmogonie de l'Iran ancien laisse transparaître une alternance cyclique. Il suggère que l'année est composée d'une saison claire comparée au matin et d'une saison sombre comparée au soir, et que le saut de l'oiseau-soleil d'un cyprès à l'autre provoque l'alternance des saisons. Les deux arbres sont donc associés aux deux parties du ciel définies par les constellations correspondantes[1]. Mais ils sont aussi des équivalents du prince Zâl et de la princesse Roudâbè qui sont eux-mêmes comparés avec insistance à des cyprès. Les deux grandes saisons ne sont donc pas seulement les deux côtés du ciel, elles symbolisent le couple primordial ainsi que les deux pôles de la destinée humaine.

Cette correspondance entre année et jour existe chez de nombreux peuples indo-européens. Ainsi, selon les Lois de Manou (1,67), l'année est un « jour des dieux » et « le semestre pendant lequel le soleil progresse vers le nord-est le jour, celui pendant lequel il régresse vers le sud-est la nuit.[2] » Une garniture de corne à boire en provenance de Ćížkovice en Bohême rend à peu près cette idée[3]. Figurant deux têtes opposées, reliées entre elles par des entrelacs qui partent des bras pour dessiner des triscèles, elle met en scène la polarité du parcours solaire dans le ciel entre la saison claire et la saison sombre, entre le jour et la nuit, entre la vie et la mort. L'astre « errant » au milieu de ses orbes labyrinthiques est assimilé au héros à l'aventure dans la forêt foisonnante du destin. Sans aller plus loin dans cette investigation, on entrevoit déjà que l'arbre dédoublé en arbre d'hiver et en arbre d'été – pour ciel d'hiver et ciel d'été – n'en est pas moins l'arbre du milieu fécond, tout comme les trois feux qu'on a vu se rapportent aux trois hypostases du devenir cosmique représenté par le triscèle.

Le souverain représente-t-il « l'un » primordial autour duquel sont arrangées la paire et la triade ? Il manque des éléments pour pouvoir affirmer cela avec certitude. Il est possible aussi que cet « un » ne soit pas personnifié. Si cela était, le prince ne serait que l'un des deux rois qui se partagent le pouvoir ou alternent dans son exercice. Le ministère des deux personnages figurés sur le collier pourrait correspondre à une forme de double royauté.

---

[1] Ferdowsi, *ibid.*, 65-66. V. Brélian-Djahanshahi 2001, 71-72 ; Daniel Gricourt et Dominique Hollard, *Cernunnos, le dioscure sauvage, Recherches comparatives sur la divinité dionysiaque des Celtes*, Paris, 2010, 189-190.

[2] Jean Haudry, « Les origines de la conception indienne des âges du monde ». Colloque *Tempus et tempestas* de la Société Asiatique, 2014.

[3] Cf. Kruta 2007, 26 et 108.

Cela est peut-être le cas des deux têtes dites de Janus découvertes sur le site de Roquepertuse. Le nez, la bouche et les yeux sont très marqués pour exprimer gravité, détachement et clairvoyance d'un regard qui embrasse la vie et la mort. Les têtes ne sont pas fondues ensemble, mais bien séparées par le « pilier » et par les feuilles de gui. Si ces personnages ont existé, leur vénération se distingue de celles des autres héros-ancêtres du portique, ce qui laisse penser que leur statut était différent. Il est donc probable qu'il s'agit des représentants d'un double pouvoir analogue à celui de l'archonte-roi et du polémarque qui, selon Aristote, se partageaient le pouvoir aux temps mythiques d'Athènes. Il est probable aussi que ces deux charges se superposent symboliquement à l'opposition qu'on a vue entre la vie et la mort, l'été et l'hiver, le monde des vivants et l'Autre Monde. Cette opposition pourrait d'ailleurs être suggérée par les joues plutôt convexes de celui de gauche et presque concaves de celui de droite.

Collier de Glauberg, détail : une tête humaine

Les perles d'or sur le devant du collier figurent curieusement dix têtes. Elles pourraient faire allusion à un conseil – ou à un concile. Les membres de cette assemblée auraient-ils été nommés « les têtes » ? Et si oui, pourquoi ? Ils ont en tout cas manifestement un statut inférieur aux deux personnages en pied qui les surmontent. Ces têtes ne sont pas celles de vaincus piétinées, de par leur nombre particulier comme par le fait que les deux « marcheurs » ont la même physionomie, et aussi qu'elles sont en or, comme les trois balustres et les deux arbres de vie dont elles forment la base. Figurent-elles les ancêtres sous la terre qui prennent part aux choses sacrées et observent les officiants ? Les dix têtes peuvent d'ailleurs être comptées dans un conseil de douze personnalités si on inclut les deux « archontes ». La cérémonie de l'antrustion comes rapportée par Tacite à propos de la cour des Francs révèle la relation de fidélité entre le prince et ses compagnons de route, qui sont les « hommes auxquels on peut se fier ». Ce compagnon prête un serment en mettant ses mains dans les mains de son seigneur ou en posant la tête sur ses genoux. Or, cette place de la tête sur le genou n'est pas par hasard celle de la tête coupée chez les héros celtes[1]. Si on pose que ce rituel est dérivé de l'ancien culte guerrier de la tête, on peut imaginer que les dix personnages impliqués sont vus non seulement comme des

[1] Jean Haudry, « Vérité, fausseté et mensonge dans le monde indo-iranien » in *Journal Asiatique* 302.2 (2014), 360.

fidèles entre les fidèles, mais comme des otages prêts à mettre non pas leur main, mais leur tête à couper pour le prince et pour l'ordre qu'il incarne.

On remarquera que les têtes ont des yeux disproportionnés et grand ouverts. Il est donc évident que leur regard importe au plus haut point, comme celui du Janus de Roquepertuse ou celui des têtes opposées sur une garniture du pied de la cruche de Brno[1]. Cela confirme qu'ils sont des témoins indispensables, parce que garantissant le contrat « cosmique » du prince. L'événement auquel ils assistent est en ce sens extraordinaire et unique. En outre, leur regard « éclaire » et donc participe du divin d'une façon ou d'une autre. Il y a plus : un examen plus précis de ces dix têtes montre qu'elles sont réunies deux à deux par le dessus (la coiffure) marqué par deux lignes perlées. Nous retrouvons donc le thème des deux principes complémentaires. Mais l'essentiel est ailleurs : lorsqu'on examine le profil des deux têtes accolées, on s'aperçoit qu'il figure la tête d'un hibou bien reconnaissable par ses yeux énormes, son petit bec recourbé et ses deux aigrettes[2]. C'est cette tête « furtive » de hibou qui motive certains traits des visages humains à première vue aberrants, comme cette sorte de visière au niveau du front ou les yeux de face sur les visages de profil. Le conseil, si conseil il y a, est donc placé sous le signe de la nuit comme de la sagesse qu'on attribue aux strigidés, lesquels sont bien sûr caractérisés par leur vision nocturne. Il est plausible après tout de se représenter un conseil des anciens comme une assemblée de hiboux, même si leur sagesse pourrait être sujette à caution du point de vue « solaire » et supérieur, incarné à la fois par la statue du prince héroïsé, par les deux arbres et par les trois « feux ». Cette polarité est bien sûr voulue, intégrée et considérée comme dans l'ordre des choses. Il est aussi logique d'associer le grand père hibou (caucauo en gaulois) à la nuit qui précède le jour dans la pensée gauloise. Mais il y a plus encore. Le hibou est associé à la lune, et les deux aigrettes stylisées presque en forme du croissant du collier pourraient bien former avec les ronds des yeux les phases de l'astre nocturne. Une tête de hibou correspond donc à une lunaison et à deux têtes humaines[3].

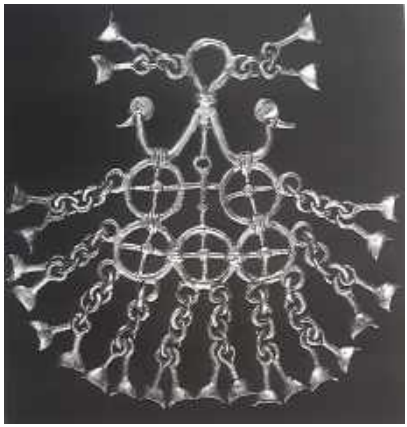
Collier de Glauberg, détail tête de hibou

[1] Kruta 2007, 66-67.

[2] L'image préfigure la clavette clavette d'essieu en provenance de la région parisienne et exposée au Musée des Antiquités nationale de Saint-Germain-en-Laye.

[3] La clavette d'essieu en bronze du III^e^ s. a.C. découverte à Mezek en Bulgarie semble présenter une évolution de ce motif : on voit deux têtes de profil qui encadrent une tête d'oiseau composite, puisque doté d'yeux surdimentionnés comparables à ceux d'un hibou et d'un bec de corvidé ou de rapace diurne. Venceslas Kruta, *Le monde des anciens Celtes*, Fouesnant, Yoran, 2015, 164.

Chacune de ces têtes représente en ce cas une quinzaine : la « quinzaine claire » où la lune croît et la « quinzaine noire » où elle décroît, selon la distinction attestée aussi en Inde ancienne[1]. On peut donc se poser la question de savoir ce que signifient ces cinq mois et bien sûr quelle pourrait être la signification calendaire du collier dans son ensemble. Les deux personnages en pied figurent-ils chacun une quinzaine intercalaire ? Sortent-ils du rang parce que leur mission est de faire concorder la partie solaire (arbres et flammes) et la partie lunaire (les hiboux) ? C'est bien ce qu'il semble. Il en découle à mon avis que la mise en adéquation du cycle solaire et du cycle lunaire est un moment important de l'ordre cosmique alterné du clair et du sombre, de la vie et de la mort. C'est donc aussi une attribution des deux envoyés ou avatars dioscuriques du prince magnifié d'établir et de rétablir l'équilibre des cycles cosmiques, c'est-à-dire de faire en sorte qu'ils soient accordés afin de garantir la fécondité et l'abondance dans le royaume et sur toute la terre. Ils n'incarnent donc pas seulement la face sombre et la face claire du héros solaire, mais aussi et peut-être surtout les deux principes opposés et alternants qui gèrent des cycles temporels.



Pectoral en bronze du musée de Bratislava

On peut mettre cet aspect en parallèle avec la remarque de Venceslas Kruta à propos d'un pectoral daté de la fin du 2e millénaire av. J.-C. découvert en Slovaquie, dont l'arrangement correspond au schéma fondamental du calendrier celtique[2] sous la forme d'une « déesse ». On trouve d'abord la bipartition de l'année dans les deux « canards » opposés. Ils figurent sans doute la migration vers le nord et vers le sud à la fin de la grande saison d'été et à la fin de la grande saison d'hiver. La robe est formée par les pendentifs associés deux par deux au bout de chaînettes qui représentent les quinzaines au nombre de 24 qui correspondent aux périodes de lune ascendante et de lune descendante. C'est sans

[1] Jean Haudry, « Les origines de la conception indienne des âges du monde ». Colloque *Tempus et tempestas* de la Société Asiatique, 2014. Le décompte par quinzaines (séparées par le mot *ATENOUX*, 'à nouveau l'obscurité ?', indiquant le dernier quartier et le passage à la moitié « sombre » de la lunaison) comme attesté dans le calendrier de Coligny des Gaulois, correspond à la vision indienne de l'année comme une « une roue à vingt-quatre rayons » (G. Schaufelberger, G. Vincent, *Le Mahabaratha, I, La genèse du monde*, Presses de l'Université Laval, 2012, 342).

Astāvakra : « Que la roue aux vingt-quatre jantes, aux six moyeux, aux douze essieux et au trois cent soixante rayons sans cesse en mouvement, te protège, ô roi ! » (ibid., 500).

[2] *Études Celtiques*, CNRS Éditions, n° 45-2019, 7-22.

doute la raison pour laquelle chaque pendentif se termine en croissant. Les quatre quinzaines (donc deux mois lunaires) de part et d'autre de la tête sont selon moi les deux mois qui peuvent se dédoubler d'un mois intercalaire soit en été soit en hiver tous les deux ans et demi. Les cinq roues figurent le nombre d'années au bout duquel le cycle lunaire et le cycle solaire se correspondent à nouveau, comme nous avons vu plus haut. Le personnage, dont la tête redouble en quelque sorte l'anneau d'accrochage du timon de ce char fantastique, est donc la maîtresse du calendrier. Elle met en évidence et incarne une conjonction sans aucun doute favorable susceptible de protéger celle qui le portait.

À Glauberg, les deux arbres qui ornent le collier du prince matérialisent les deux côtés du ciel, qui correspondent à la vie (le levant) et à la mort (le couchant), mais aussi respectivement le ciel d'été et le ciel d'hiver[1]. Ne doit-on pas envisager que le rituel royal qu'on a entrevu célébrait les deux aspects d'un double pouvoir correspondant à cette alternance ? Ce n'est pas tout. Les deux personnages en pied semblent s'éloigner du lieu où se trouvent les deux arbres et les trois autels, comme s'ils étaient les « envoyés » du milieu sacralisé. Mais pour apporter quoi ? Et à qui ? Un récit de l'ancienne Irlande en livre peut-être un indice : la branche aux fruits merveilleux que le géant divin Trefuilngid tient dans la main dans ses pérégrinations le désigne aussi comme un messager divin porteur de bonnes nouvelles. Trefuilngid « Celui qui soutient (vers le haut) », Eochair – **Iuo-carus* « Associé à l'If », Tre-Eochair « Aux trois clefs » ou « Aux trois arêtes » (une façon particulière de graver les Ogams), régit ou suit le lever et le coucher du soleil. En tant que régulateur de l'ordre cosmique et des institutions sociales, il distribue les territoires et les arbres sacrés. Son arrivée en Irlande « au couchant » n'est pas anodine, puisque le couchant marque le début d'un jour comme de n'importe quel cycle temporel. À l'origine de la fertilité universelle et de la division symbolique de la terre d'Irlande, il ressemble donc au prince de Glauberg qui est lui-même un géant « arborescent ». La branche aux fruits merveilleux au parfum duquel se nourrit le géant irlandais semble être, comme Philippe Jouët le suggère, une métaphore de la parole[2] analogue à la « parole de miel » que j'ai décelée à propos du prince de Glauberg. Ce qu'il apporte est donc le contrat cosmique qui fait la « satiété des hommes et des femmes » et nourrit la communauté pendant quarante jours. N'est-ce pas le langage des dieux, où la parole n'est autre que l'acte créateur ? Cette branche est synonyme de fécondité, car ses baies, que Trefuilngid offre au vieux sage Fintan, donnent naissance aux arbres emblématiques

[1] Selon l'hypothèse de Patrice Lajoye à propos des deux chênes de saint Thélaud à Landeleau, l'un était destiné à remplacer l'autre. Joël Hascoët : « La Troménie de Landeleau ou le Tro ar Relegoù ». Landeleau : Kan an Douar, 2002, 242-244 ; Patrice Lajoye, *L'arbre du monde, La cosmologie celte*, Paris, CNRS, 2016, 132.

[2] Philippe Jouët, *Aux sources de la mythologie celtique*, 2007, 92 et 400-401 (note 32).

et tutélaires qui se trouvent au milieu des territoires de l'Irlande[1]. Cette branche symbolique est donc considérée comme à l'origine de toute souveraineté[2]. Ce qui se rapporte à l'arbre se rapporte aussi au dieu. La vogue des palmettes, importées dans l'iconographie du Hallstatt et du début de la Tène, comme leur transformation en masque divin présupposent un ancien mythe de l'arbre dans lequel le divin a son épiphanie[3]. Un tel arbre du milieu apparenté par sa symétrie à la palmette et au bourgeon de lotus figure sur la stèle du Cernunnos des Bolards, dont le thème principal est encore une fois la fécondité et l'abondance. Cet arbre est dressé au milieu d'animaux renommés pour leur fécondité comme le taureau et le cerf[4]. Tous ces animaux sont tournés vers l'arbre et semblent même se diriger vers lui. Il n'est donc pas difficile d'imaginer qu'ils tirent leur fécondité justement de cet arbre ; de même que les cinq arbres ancestraux de l'Irlande tirent la leur des graines cueillies sur la branche magique de Trefuilngid. La fécondité est donc encore une fois associée à l'idée de milieu et d'ordonnance symétrique du monde, dont le roi est garant et responsable. Ajoutons pour terminer que si le collier a aussi une signification calendaire, comme nous l'avons entrevu, on peut se demander si les deux arbres et les trois feux ne correspondent pas à de grandes fêtes annuelles. Cela donne donc matière à de nouvelles investigations.

---

[1] *Suidigud tellaig Temra* « Fondation du royaume de Tara » § 20 et 29 ; Sergent, *Le livre des dieux, Celtes et Grecs, II*, Paris, Payot, 2004, 263. Voir Christian-J. Guyonvarc'h : *Textes mythologiques irlandais I*, Rennes : Ogam-Celticum, 1980. Vol. 1, 159, § 10.

[2] C'est ainsi que les cinq provinces de l'ancienne Irlande eurent chacune un arbre sacré au centre de leur territoire : l'Arbre de Tortu (un frêne), le Fût de Ross (un if), le Rameau de Dathi (un frêne), le Chêne de Mugna et le Frêne d'U(i)snech. Ils étaient régulièrement détruits au cours des guerres claniques qui la déchirèrent, car les vainqueurs ne manquèrent jamais de détruire l'arbre de vie des vaincus pour entériner « la fin de leur monde ». Après le dépérissement des arbres tutélaires, Fintan planta à Uisnech, nouveau centre symbolique de l'Irlande, un pilier à cinq faces, une pour chaque province. *Ibid.*, 157-166 ; Lajoye 2016, 125. Le cosmos des anciens Celtes a une composante tribale : il est le monde pour un peuple. Et l'arbre est le centre du monde de ce peuple. Sterckx 2003, 251. La légende armoricaine de la fin d'Ys mentionnée par Claude Sterckx va aussi dans ce sens, puisque c'est l'abattage du chêne gigantesque constituant l'assise de la cité qui entraîne sa chute. Carrer 1983 b, 37 et Sterckx 2003, 253.

[3] Jean-Louis Brunaux évoque la découverte en Tchécoslovaquie [sic] d'une petite aire cultuelle d'époque hallstattienne où gisaient de nombreuses plaques de terre cuite, découpées en forme de feuille et percées pour être suspendues à un arbre qui se trouvait au centre (Brunaux 1993, § 17). Patrick Lajoye mentionne un certain Dulovius, dieu du feuillage, attesté chez les Voconces en Espagne (CIL XII, 1279, 1280). Il porte aussi l'épithète *Tabalaenus* qu'on retrouve en Lydie avec la variante *Tabalenos* sur une stèle figurant un personnage barbu en compagnie d'un cerf et de la déesse Arthémis, identifiable grâce à l'arc et au carquois (Lajoye, 2016, 88-89).

[4] Ils sont accompagnés par un chien, un lièvre ou un hanneton et un sanglier.

Arbre de vie entouré d'animaux féconds

Stèle du tricéphale des Bolards
à Nuits-Saint-Georges (Côte-d'Or)
d'époque gallo-romaine,
registre inférieur

DU NOUVEAU SUR LES ANCIENS CELTES !

LIVRES

DE GIORGIO Jean-Pierre (sous la dir. de), CÉSAR, *Guerres : Guerre des Gaules, Guerre civile*, 516 p., Les Belles Lettres, 2020, 29 €.

L'ouvrage est le fruit d'un travail collectif de plusieurs années qui a fait intervenir historiens et spécialistes de littérature latine ; il a débouché sur une nouvelle traduction des deux grandes œuvres de César, dont la première constitue une source de renseignements unique sur la Gaule, très précieuse pour l'étude de son Histoire et de sa civilisation. Les auteurs se sont donné pour ambition de rendre le texte des Guerres de César, appelées *Commentaires*, dans un français d'aujourd'hui (avec, à l'occasion, quelques anachronismes conscients qui ne seraient pas acceptés en version latine). Ils ont voulu d'abord restituer l'incomparable prose de l'écrivain, élégante, rapide, percutante, tenant le lecteur en haleine. Le texte latin ne figure pas. La traduction est accompagnée de notes faisant le point sur les recherches les plus récentes. Un regret : comme le livre VIII de *La Guerre des Gaules* est attribué à Hirtius, il ne figure pas dans l'ouvrage.

GARCEA Alessandro (édition établie et présentée par), *Tout César, Discours, Traités, Correspondance et Commentaires*, Collection Bouquins, 960 p., Robert Laffont, 2020, 30 €.

Paru presque en même temps que le précédent ouvrage, et à un prix voisin, ce volume rassemble, présentés en édition bilingue, tous les écrits de Jules César. Offrant une lecture complète de son œuvre, il permet de mieux comprendre à quel point César a été un protagoniste majeur de l'Histoire romaine et de percevoir son action réformatrice dans tous les domaines de la vie publique, mais aussi de mesurer son action majeure en Gaule. Il éclaire également son influence sur la vie culturelle de son temps et met en valeur la dimension littéraire de son auteur. Comme pour l'ouvrage des éditions des Belles Lettres, le livre VIII de *La Guerre des Gaules* ne figure malheureusement pas dans l'ouvrage. Il est très intéressant de comparer les deux traductions, qui donnent parfois des interprétations différentes du texte et peuvent renouveler le regard traditionnel qu'on en avait à travers les éditions de L.-A. Constans et M. Rat.

BOSSARD Stanislas, *Les Souterrains gaulois en Bretagne et en Normandie occidentale, architectures de stockage enterrées (VI^e^-I^er^ siècle av. J.-C.)*, Presses Universitaires de Rennes, 224 p., 35 €.

Explorés et fouillés depuis le milieu du XIXe siècle, les souterrains de l'âge du fer constituent l'un des traits caractéristiques des fermes gauloises de la péninsule armoricaine. Depuis les années 1980, le développement de l'archéologie préventive et des décapages extensifs ont révélé l'existence de structures similaires dans la Plaine de Caen et dans le Bessin, en Normandie occidentale, mais aussi de caves boisées dont plusieurs caractéristiques rappellent les souterrains creusés en sape. Cet ouvrage aborde différents aspects de ces architectures enterrées variées, considérées comme des structures de stockages essentielles au sein des établissements ruraux de l'Ouest de la Gaule. À partir de l'étude de plus de 460 aménagements de ce type, il a été possible de dresser une typologie des architectures souterraines, d'en préciser les particularités et leur mode de creusement et de construction, ainsi que de considérer leurs liens avec les habitats, puis leur évolution au cours de l'âge du fer. Si les fonctions qui leur étaient attribuées restent à éclaircir, plusieurs hypothèses peuvent être émises à propos des produits qui devaient y être entreposés. Le stockage souterrain, caractéristique, pour le territoire français, de l'Ouest de la Gaule, n'est pas un phénomène isolé durant l'âge du fer, mais trouve des parallèles au-delà de la Manche, témoignant de relations et d'échanges d'idées de part et d'autre de ce couloir maritime à la fin de la Protohistoire.

BÉRARD Géraldine et PROVOST Michel, *Carte archéologique de la Gaule, les Alpes-de-Haute-Provence, 04/2*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 2020, 554 p., 50 €.

La collection fait, département par département, l'inventaire des connaissances archéologiques de l'âge du fer au début du Moyen Âge, destiné aux chercheurs et aux érudits mais aussi à tous ceux qui s'intéressent aux origines de leur terroir. On a ici la nouvelle version du volume concernant les Alpes-de-Haute-Provence, essentiel à la connaissance des découvertes des époques gauloise et gallo-romaine. On ne saurait trop le recommander à tous ceux qui veulent étudier l'Histoire antique de ce département.

À paraître : Eugène WARMENBOL & Julie CAO-VAN, Les Celtes et le cheval, Archéologie et mythologie (de l'âge du Bronze à l'époque contemporaine), Carnyx 1, Éditions conjointes Musée des Celtes/SBEC, 2020.

ARTICLES *(sur academia.edu)*

Matthieu Poux, « Voter dans les sanctuaires en Gaule romaine : Espaces architecturaux, indices matériels et cadre institutionnel. » Dans *Voter en Grèce, à Rome et en Gaule. Pratiques, lieux et finalités.* Histoire & Épigraphie 1, MOM Éditions, Lyon 2019.

https://www.academia.edu/40308044/Voter_dans_les_sanctuaires_en_Gaule_romaine_Espaces_architecturaux_indices_matériels_et_cadre_institutionnel

Prof. Dr. Rüdiger Krause, « Kritische Anmerkungen zum Fundkomplex der sog. Himmelsscheibe von Nebra », *Archäologische Informationen*, 2020.
D'après les analyses d'un groupe d'archéologues de l'Université Goethe de Francfort et de l'Université Ludwig-Maximilian de Munich, la datation du disque céleste de Nebra est 1000 ans plus récente que ce qui était admis jusque-là : c'est-à-dire qu'il remonterait tout au début de l'âge du fer !
https://www.academia.edu/44015566/Kritische_Anmerkungen_zum_Fundkomplex_der_sog_Himmelsscheibe_von_Nebra?fs=bw-2468535621&iid=91981c96-7400-432a-9d62-4b62d7793186

REVUES & MAGAZINES

La Lettre d'Île-de-France. Mythologies en Parisis et en France, n° 115 de septembre 2020 (bulletin trimestriel du Groupe Île-de-France de Mythologie Française) contiendra un article de 6 pages de Bernard Robreau : **Le Panthéon du chaudron de Gundestrup**.

Le Sommaire du magazine **National Geographic** du mois de septembre 2020 est consacré à « Nos ancêtres les Celtes ».

Nous attendons le nouveau numéro de **Keltia Magazine n°55** qui doit paraître en septembre-octobre. *S o u t e n o n s K e l t i a avec un abonnement de soutien. Voir http://www.keltia-magazine.com/categorie-produit/abonnement-keltia/*

MUSÉES

À Voingt, dans le Puy-de-Dôme, on peut visiter la « Maison archéologique des Combrailles », espace d'exposition aménagé dans une grange auvergnate réhabilitée. Sur les lieux de cette petite commune de 33 habitants, l'une des plus petites du département, se trouvait jadis une agglomération secondaire : bourg de 1000 habitants. C'était essentiellement un centre de commerce qui s'était développé sur la voie antique reliant Lyon à Saintes par Clermont et Limoges, à un endroit de frontière entre Arvernes et Lémoviques. Les vitrines contiennent de nombreux objets qui témoignent des activités d'échanges mais aussi de production : potiers, forgeron, verrier… Sont également évoqués les sites religieux et les pratiques

funéraires. Le Musée est ouvert tout l'été, il peut encore se visiter en septembre, l'après-midi (sauf lundi et jeudi). Exposition temporaire sur « Terres cuites et architecturales des Combrailles ».

DÉCOUVERTE ARCHÉOLOGIQUE

La halte routière antique de *Leminco*, à Chambéry, est signalée dans la *Table de Peutinger* mais n'avait jamais été située précisément. Les fouilles menées avenue Desfrançois, entre mai et juillet 2020, ont permis d'identifier son emplacement probable. Le chantier archéologique ouvert sur le futur site d'un immeuble a fait resurgir le passé antique de la cité : occupation du Ier siècle de notre ère au début du Ve siècle, avec des indices de fréquentation dès le IIe siècle avant notre ère. Vestiges de rues (avec trottoirs) et bâtiments qui les bordaient ont été mis au jour sur 1400 m². L'architecture laisse envisager aux archéologues la présence en ce lieu d'une *mansio* pour les voyageurs, avec auberge et écuries. Des objets ont été découverts : fragments de poteries et d'amphores, fibules, peson de métier à tisser, attestant sur le site une activité artisanale et commerciale.

Sur le site National Geografic du 15 septembre 2020, MARIE-AMÉLIE CARPIO rapporte la découverte d'incroyables vestiges funéraires celtes à Sboryanovo dans le nord-est de la Bulgarie. Une équipe de fouilles bulgaro-suisse dirigée par Jordan Anastassov a exhumé il y a quelques années deux chevaux tirant un char, figés en plein mouvement pour l'éternité… Revenons sur cette découverte impressionnante qui n'a pas retenu jusqu'ici toute l'attention qu'elle mérite. Les chevaux sont en position de levade, leurs pattes avant repliées comme pour faire une révérence. Les pièces en fer et en bronze du char sont similaires à celles d'une tombe à char exhumée à Nanterre. À une centaine de mètres, plus tardif d'au moins une centaine d'années, se trouve un sanctuaire délimité par un fossé quadrangulaire où fut mis à jour une épée « sacrifiée ». Il rappelle de façon frappante les sanctuaires à armes comme celui de Gournay-sur-Aronde. Ces découvertes éclairent de façon inédite la présence des Celtes en Thrace dont Strabon évoque la présence en 335 av. J.-C., lorsqu'Alexandre le Grand pénètre dans la région. Le site a livré d'autres vestiges funéraires extrêmement singuliers, comme une tombe avec un cheval et un chien debout côte à côte et, sous le plus grand tumulus de la zone, tout un chêne, enterré avec un coffre contenant des parures en or.
https://www.nationalgeographic.fr/histoire/2020/09/decouverte-dextraordinaires-vestiges-celtes-en-bulgarie

CONFÉRENCES

14 octobre 2020, 19 h – Il est prévu que Laurent OLIVIER, historien et archéologue, conservateur en chef du Patrimoine, en charge des collections celtiques et gauloises au Musée d'Archéologie nationale de Saint-Germain-en-Laye, donne une conférence sur **Le Bestiaire Celtique**. Elle aura lieu (si la réunion est bien maintenue, en raison des circonstances, mais il faudra se le faire confirmer) dans la salle du Conseil de la Mairie du 9e arrondissement, 6 rue Drouot, Paris IX (Métro Richelieu-Drouot). Entrée libre.

La Société Belge d'Études Celtiques a organisé au mois d'août 2020 une belle série de vidéoconférences sous le titre « été celtique ». Ne manquez pas de les visionner sur le site Facebook de la SBEC :

Julie CAO-VAN, **Les cimetières celtes en Ardenne belge**.
https://www.facebook.com/sbec.be/videos/1004061596679312

Joël HASCOËT, **Nemetons, minihis et troménies, l'exemple de Locronan**.
https://www.facebook.com/sbec.be/videos/284637352858628

Guillaume OUDAER, **Les fortifications légendaires d'Emain Macha, d'Asgard et de Troie**.
https://www.facebook.com/sbec.be/videos/631553110805341

Valéry RAYDON, **Le dieu panceltique au maillet**.
https://www.facebook.com/sbec.be/videos/543130429762563

Le **Colloque Keltia** sur le thème « Centres et limites sacrées chez les Celtes » (6e colloque sur la religion celtique et les études druidiques) aura bien lieu le mercredi 11 novembre 2020. En raison de la situation, le programme sera réduit à une demi-journée. Voir les détails sur le site internet http://www.keltia-magazine.com/

EXPOSITION

Le **Centre Culturel de Libramont-Chevigny** organise du 15.10.2020 au 17.11. 2020 une exposition intitulée « Dialogue entre l'artisanat celte et œuvre contemporaine ».

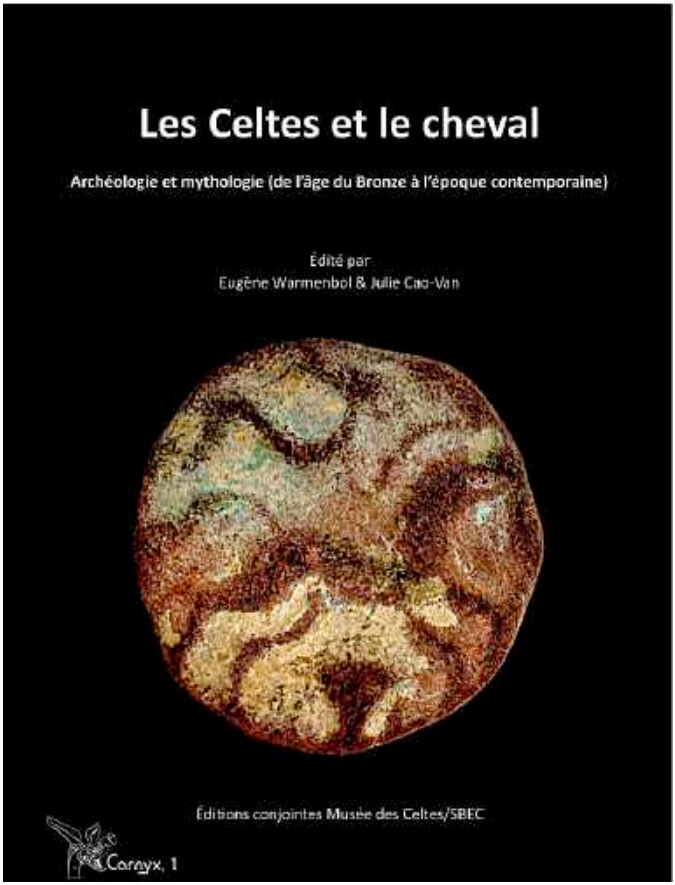


Image de la première de couverture :

C'est en hommage au Professeur Venceslas Kruta que nous avons placé notre action sous le signe de « La cruche celte de BRNO », son grand livre illustré magnifiquement avec les photographies de Dario Bertuzzi et publié aux Éditions Faton en 2007.

AMIS DES ÉTUDES CELTIQUES

BULLETIN n°76 – 2020

Les membres des AEC sont invités à participer à la rédaction du bulletin.
Pour proposer au comité de publication un article ou un compte rendu de lecture, de visite, d'exposition ou de découverte archéologique, adresser votre texte à AEC c/o Gérard Poitrenaud
7 rue de la Place – 11220 Labastide en Val
Courriel : gerard.poitrenaud@orange.fr

Internet : amisdesetudesceltiques.eu
Actualités, annonces, documents, expositions, etc.
Consultation des anciens Bulletins.

Page Facebook : Association-des-Amis-des-Etudes-Celtiques
pour nous suivre, échanger des infos et discuter avec nous.

www.academia.edu :
Carantoi Celticon Vercantalon - Amis des Études Celtiques
avec des contributions scientifiques sur les Celtes.