



30^E ANNÉE

N°84

BULLETIN
DES AEC

MAI

2023

Bernard Robreau

De l'hagiographie à la mythologie celtique :
La corne et l'abondance

Mathieu Halford

Le Maître des fauves :
de la Gaule celtique à la vallée de l'Indus
Archétype d'un dieu ou d'un personnage
religieux ?

Apollonia Narducci

Mordred : entre celticité et celtisation de la
matière arthurienne.

Jacques Lacroix

Retour sur le thème canto-



AMIS DES ÉTUDES CELTIQUES

Association régie par la loi de 1901

Siège social et adresse de correspondance :

AEC c/o Axelle Barbié de Préauveau

7, rue de la Ventinière

85240 Foussais-Payré

Tél. 06 41 34 05 13 – e-mail secretaire.aec@mailo.com

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'en 2019, écrit que la curiosité, la passion du savoir et de savoir sont les moteurs essentiels du progrès scientifique. C'est dans cet esprit d'ouverture que nous désirons poursuivre notre action. Certains s'engagent pour que les monuments anciens soient préservés, restaurés et réinvestis par le public. Notre mission est de donner des clés pour mieux comprendre les traces du passé celtique : monuments, écrits, images, afin que le public averti puisse devenir un gardien vigilant de ce trésor.

Membres fondateurs

Edouard BACHELLERY †

Léon FLEURIOT †

Jean PIEUCHOT †

Venceslas KRUTA

M. Paul-Marie DUVAL †

M. Michel LEJEUNE †

Josette PIEUCHOT †

M. Pierre-Yves LAMBERT

Président d'honneur

Venceslas KRUTA

Membres d'honneur du conseil scientifique

Pierre-Yves LAMBERT

Jacques LACROIX

Conseil d'administration

Président

Secrétaire

Trésorier

Communication, groupe Facebook

Conseiller juridique, contact avec les associations

Conseiller groupe Facebook

Gérard POITRENAUD

Axelle BARBIÉ de PRÉAUDEAU

Jean-René MESTRE

Patricia NOLAN

Jean-Louis ALLIOT

François PINSARD

Rédacteur en chef du bulletin

Gérard POITRENAUD

Les opinions exprimées dans les articles publiés n'engagent que leurs auteurs.

SOMMAIRE

Gérard Poitrenaud : En guise d'éditorial	4
Rappel de la Journée d'Etude du 13 mai : Les dieux et la guerre chez les Celtes	
Bernard Robreau : De l'hagiographie à la mythologie celtique, la Come d'abondance	5
Mathieu Halford : Le Maître des fauves : de la Gaule celtique à la vallée de l'Indus	17
Apollonia Narducci : Mordred, Entre celticité et celtisation de la matière arthurienne	30
Jacques Lacroix : Retour sur le thème canto-	44
César, Discours de Critognatos, trad. de Colette Doco-Rochegude	50
Cyrille Barbé de Pr�audreau : Une promotion de l'�cole militaire interarmes nommée GERGOVIE	53
Luc Grasset : Gergovie, fin du mystère par Jean Barruch, �dition « La Galipote »	55
Rectification	56
Annonces de nos partenaires	57

Gérard Poitrenaud

En guise d'éditorial,

nous nous contenterons dans ce numéro de rappeler notre **XVe JOURNÉE
D'ÉTUDE** qui aura lieu le Samedi 13 mai 2023 (9h-18h)

LA GUERRE ET LES DIEUX CHEZ LES CELTES

Maison des Mines & des Ponts & Chaussées
270 rue Saint-Jacques - 75005 Paris
Métro Port-Royal ou Luxembourg

(pour tous renseignements : secrtaire.aec@mailo.com)

Nous avons eu deux défections pour raison de santé/ Merci de votre compréhension. Le programme actualisé est donc :

Gérard Poitrenaud, courte Introduction « Vaincre ou périr avec les dieux »

Mathieu Halford, Fureur guerrière; Feu de poésie & Feu de vie, des formes de chaleur magico-religieuse chez les Celtes et les Indiens

Philippe Jouët, Enjeu des dieux, destin des hommes : quelques observations sur le combat et la guerre dans la tradition des Celtes

Jacques Lacroix, Un nouveau dieu de la guerre chez les Gaulois

Christophe Maniquet, Les dieux et la guerre sur le sanctuaire gaulois de Tintignac (Naves, Corrèze)

Valéry Raydon, Relecture de la statue du Galate mourant et du groupe statuaire hellénistique auquel il appartenait

Eugène Warmenbol, Les sépultures   char de l'âge du Fer : char de guerre ou char solaire ?

De l'hagiographie à la mythologie celtique : La corne et l'abondance

Rien ne se crée, rien ne se perd, tout se transforme. Cette citation quelque peu apocryphe de Lavoisier pourrait aussi s'appliquer à la mythologie. Dans un certain sens, elle a inspiré deux grands ouvrages de Georges Dumézil, *Du mythe au roman* et surtout les trois volumes de *Mythe et épopée*. Il a aussi guidé les travaux de plusieurs disciples comme ceux de Dubuisson sur le *Ramayana* ou *L'archéologie de l'épopée médiévale* de J. Grisward. L'idée qu'il fallait très longtemps pour que disparaissent les structures et les mythes d'une pensée traditionnelle qui avait hérité de plusieurs millénaires de transmission orale savante et qu'il était possible de la ressusciter partiellement à partir de ses transformations a joué un rôle essentiel dans la formulation de nos recherches au croisement de l'hagiographie latine de la Gaule et de la religion celtique. L'élaboration d'une méthodologie capable de retrouver des fragments d'une mythologie que les druides avaient refusé de confier à la communication écrite fut le but principal de notre DEA rédigé en 1988-89. Elle fut appliquée à partir des années suivantes dans une thèse consacrée à l'hagiographie latine des régions carnutes soutenue en 1993 et illustrée ensuite par de nombreuses études. Notre démarche, bien que très largement minoritaire en hagiographie, n'était pas isolée et on peut entre autres citer l'article de Ch. Vieille sur la *Vie de saint Eustache* dans *Ollodagos*, I, 1990, dont la composition refléterait un matériel légendaire ayant transité par les Galates d'Asie Mineure, ou celui de C. Sterckx sur saint Gengoult dans *Ludus Magistralis*, 65, 1991. Mais globalement, il faut avouer que la postérité de cette direction de recherche n'a pas suscité beaucoup de vocations, ce qui s'explique d'ailleurs par les exigences du genre qui impose de s'aventurer dans des disciplines nombreuses et très variées dont il est difficile de maîtriser toutes les chausse-trappes. Les hagiographes armoricains (notamment Leduc ou Merdrignac) ont été parmi les plus sensibles à la démarche, mais, comme le reconnaissait André-Yves Bourghès dans son avant-propos d'*Hagiographie bretonne et mythologie celtique*, 2016, ils n'en ont pas abusé et, à l'exception des travaux comme ceux de D. Laurent et J. Hascoët portant sur les troménies, les résultats n'ont pas véritablement bouleversé la discipline. De manière générale, à l'exception remarquable des travaux de Ph. Walter, entre autres *La mythologie chrétienne*, 2003, le manque d'ambition a limité les progrès.

Il est vrai qu'il faut qu'un dossier hagiographique soit déjà suffisamment défriché pour que le comparatiste puisse opérer à grandes enjambées sans trop de risques : que les manuscrits soient bien classés, que l'onomastique et la toponymie dont les redondances et les ambiguïtés sont toujours significatives en matière mythologique aient été longuement disséquées par des spécialistes, que le contexte historique donne un éclairage satisfaisant sur l'époque où vivaient le héros de la biographie et aussi les rédacteurs de cette dernière. Ensuite, il faut comprendre un texte entre les lignes en

n'ignorant ni les processus de la transmission orale traditionnelle, ni l'algèbre mythologique à laquelle Claude Lévi-Strauss a consacré une grande part de son œuvre, ni les grandes lignes de la mythologie mondiale, particulièrement celles du domaine indo-européen en ce qui concerne l'hagiographie de l'Europe occidentale. Et ne jamais oublier que la mythologie celtique a subi deux séries de transformations, c'est-à-dire de déformations, avant que de pouvoir emprunter le genre hagiographique : celles dues à la christianisation et, sauf en Irlande, celles de la romanisation. Mais ces prescriptions respectées, notre méthode peut conduire à d'appréciables découvertes dont nous donnerons quelques exemples : celles de mythes hérités d'un très lointain passé comme celui recelé par la *Vie de saint Paul Aurélien*, celles de mythes attestés hors du continent ultérieurement, mais dont nous pouvons restituer la présence dans la mythologie gauloise protohistorique et antique.

Commençons par évoquer la *Vie de saint Paul Aurélien*, réputé être le premier évêque de Léon, qui est à notre sens la plus intéressante des *Vies* de saints de la petite Bretagne. Mgr Duchesne, *Fastes épiscopaux*., II, pp. 380-381, avait évité de trop s'engager à son sujet, se contentant d'en résumer les grandes lignes. Rédigée en deux livres par le moine Uurmonoc à Landévennec, elle apparaissait déjà comme un des monuments majeurs de l'hagiographie armoricaine. Selon le célèbre historien du christianisme, les Bretons considéraient alors le siège épiscopal comme une fondation mérovingienne sans lien avec l'antique évêché des Osismes. Le verbe *considérer* exprime un certain scepticisme devant un texte qui prétend faire vivre Paul pendant 140 années et qui fut écrit en 884, donc plus de trois siècles après la supposée mort du saint généralement placée au VI^e siècle sur la foi d'une élévation à l'épiscopat par un roi franc du nom de Philibert, mais que l'on identifie généralement avec Childebert I^{er} en raison de l'intervention de ce souverain dans d'autres *Vies* de saints bretons, particulièrement celle de saint Samson. On peut rêver d'une construction chronologique plus solide, mais, à l'aune de nombre d'autres pièces de l'hagiographie armoricaine, c'est une situation plutôt favorisée.

Suffit-elle à faire de Paul Aurélien un personnage véritablement historique comme le veulent encore aujourd'hui la plupart des hagiographes et des historiens ? Personnellement, nous en doutons et, disons-le franchement, la discussion sur le sujet n'a probablement aucun intérêt car, même s'il a réellement existé historiquement¹, le discours qui s'est attaché à lui témoigne surtout d'une reconstruction savante très arbitraire soudant des légendes locales transmises oralement plutôt que des informations véritablement historiques.

La valeur du dossier de Paul Aurélien ne tient pas à sa plus grande historicité ni à sa valeur littéraire, mais au nombre et à la qualité des travaux qui lui ont été consacrés,

¹ On pourrait par exemple imaginer que le personnage de Paul Aurélien dérive de la titulature d'un monastère dédié à un saint Paul plus historique comme celui des Epîtres, voire l'Anachorète du désert égyptien bien connu de saint Jérôme, son premier biographe qui lui attribue un âge de 113 ans, et ultérieurement devenu un personnage d'origine plus locale, confondu par Uurmonoc avec Paul de Penychen ou Paulinus de Carmarthen.

notamment à travers deux ouvrages édités sous la direction de B. Tanguy (*Saint Paul Aurélien, Vie et culte*, 1991, qui contient notamment des traductions française et bretonne de la *Vita* dues à S. Falhun que nous citerons à diverses reprises, et *Sur les pas de Paul Aurélien*, 1997, actes d'un colloque international organisé à Saint-Pol-de-Léon par le CRBC de l'université de Brest). Les contributions personnelles de B. Tanguy, notamment en matière de toponymie, permettent ainsi une meilleure lecture de l'œuvre telle que la comprenait son rédacteur. Par ailleurs, François Kerlouégan y montre aussi le caractère recherché sinon prétextueux du style d'Uurmonoc, orné de nombreuses citations et marqué par l'exacerbation de la liberté de l'ordre des mots permise par la langue latine, ce qui aboutit à des structures enchevêtrées qui rendent la lecture difficile, particulièrement dans le premier livre. Selon lui, l'œuvre aurait subi très tôt des *coupes sombres* de la part du clergé léonnard, coupes qui expliqueraient la structure du manuscrit Orléans 261, lequel recèle aussi des gloses en vieux breton, des signes de construction syntaxique celtiques et des abréviations incontestablement insulaires. L'hagiographe qui prétend avoir remanié une documentation plus ancienne avait certainement accès à la culture celtique insulaire de l'époque, laquelle devait encore être davantage véhiculée par l'oral que par l'écrit, et il n'est pas certain que le style fut le seul reproche justifiant les coupures du texte, lesquelles concernent d'une part, les chapitres 2-14 qui rapportent la jeunesse galloise et la venue en Léon de saint Paul, d'autre part, les chapitres 19-20 qui relatent le voyage à Paris pour recevoir l'évêque de la volonté du roi Philibert ainsi que les donations de ce dernier et du prince Judual. Bref, les coupes concernent aussi l'essentiel des faits qui ne se déroulaient pas à proximité immédiate de Saint-Paul-de-Léon. On pourrait donc se demander si l'expurgation n'avait pas aussi (et surtout ?) trait à des chapitres nouveaux ajoutés par Uurmonoc et si le noyau conservé (8 des 23 chapitres donc environ un tiers) ne correspondait aux compositions anciennes sans doute évoquées par ce dernier quand il dit dans la préface : *si quelque un veut reproduire les anciennes rédactions, je ne veux pas paraître l'interdire. Je demande seulement avec insistance... de ne pas penser que je mérite des reproches pour avoir osé, après les choses anciennes, en fabriquer de nouvelles...* Dès le temps de son auteur, l'œuvre d'Uurmonoc faisait visiblement l'objet de vives critiques et il n'est pas certain que ce fut uniquement pour son trop beau style.

Il est au contraire probable que ce sont les sources d'Uurmonoc qui posaient problème. Un peu plus haut, ce dernier prétend en effet dans sa préface *n'avoir pas subi en Scylla le naufrage de ces poètes qui - c'est terrible à dire - ont magnifié les idées de la superstition sacrilège des païens, peintes sous les dehors trompeurs de la sagesse du monde*. Il semble ainsi nous avouer avoir recouru à des poèmes traditionnels, mais en les ayant corrigés, nous dit-il, par *l'assistance vigoureuse des Pères (de la Sainte Mère Eglise)*. En fait, nous allons voir que cette biographie n'est qu'un mythe historicisé¹ dont nous pouvons même, grâce au comparatisme, prouver une très haute hérité indo-européenne. Selon les enseignements de C. Lévi-Strauss,

¹ Nous résumons ici une analyse plus détaillée publiée en 2002 dans *Ollodagos*, XVII, pp. 65-117.

les éléments significatifs d'une structure mythique apparaissent par les redondances, surtout dans les structures remaniées quand elles paraissent gratuites. Or ici, il y a trois redondances qui reviennent régulièrement, mais à des titres variés, tantôt comme élément de base, tantôt comme élément métaphorique ou toponymique :

- le bœuf : Paul est le fils du comte de la Pointe des bœufs (c. 1) au pays de Galles ; il traverse la Manche et débarque à Ouessant au Port des bœufs (c. 11) avant de s'installer sur le continent à Telmodovia (Ploudalmézeau) où il est importuné par un bœuf sauvage qu'il expulse (c. 13), puis à Kastell-Paol (l'actuel Saint-Pol de Léon) où il retrouve l'animal et le chasse (c. 15) ;
- le chiffre quatre : Paul vient dans sa jeunesse auprès de saint Iltud dont il devient un des quatre principaux disciples (c. 3) ; à 16 (4x4) ans, il le quitte (c. 7) et groupant autour de lui 12 (3x4) prêtres, il vient instruire le roi Marc dit aussi Conomor en Cornouailles britannique qui soumet à son pouvoir *les langues de quatre nations* (c. 8) ; à Ploudalmézeau, un bœuf sauvage importune son disciple Lunehinus quatre jours de suite (c. 13) et à Kastell-Paol alors déserté, il ne découvre que quatre animaux (c. 15) ; il se dirige ensuite vers l'île de Batz, située à *quatre milles ou plus* (c. 16), où habite Uuithur *qui vient de terminer un manuscrit des quatre évangiles* (c.17) et où le saint met à l'eau un dragon de 120 (4x30) pieds qui mangeait chaque jour deux cadavres d'hommes et autant de bœufs (c. 18) ; il meurt le 4 des ides de mars (c. 22).
- On y ajoutera la direction du sud qui oriente la trajectoire de sa vie, mais n'apparaît explicitement que dans le nom de son frère Notolius (le *Notos* est en grec la personnification d'un des quatre vents, celui du sud) : il est instruit par Iltud à Inis Pyr (Caldey Island), une île de la côte sud du Pays de Galles (c. 2) puis vient plus au sud en Cornouailles britanniques (c. 8) où il visite Marc puis sa sœur Sitofolla (qu'il faut probablement interpréter par *sitis*, soif, sécheresse, et *follis*, soufflet pour le feu, pour y lire la personnification d'un vent sec, donc venant du sud) sur le littoral de la Mer britannique (la Manche) donc au sud des Cornouailles (c. 9). Il traverse alors la mer en direction du sud et débarque à Ouessant (c. 11) avant de gagner le Pays d'Ach sur le continent (c. 12). Au total, la trajectoire de sa vie se résume en trois étapes (Pays de Galles, Cornouailles, Petite Bretagne), chacune étant située au sud de la précédente. Surtout, après sa mort, son corps, disputé entre les moines de l'île de Batz (au nord) et les clercs de Saint-Pol-de-Léon (au sud), est posé en équilibre entre deux chariots tirés par des bœufs qui se dirigent dans les deux directions opposées ; bien sûr le corps du saint manifeste sa préférence en basculant sur le chariot qui se rend au siège épiscopal (*fig. 1*).

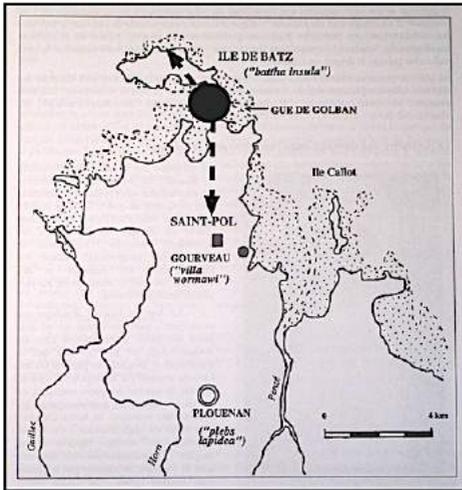


Figure 1

Ces redondances possèdent un sens, associant notre saint à un des quatre orientés (il est un des quatre disciples d'Iltud), celui du sud vers lequel il progresse guidé par un bœuf. Nous pourrions tirer profit de cette indication une fois que nous aurons observé la répétition d'un miracle accompli par les prières de Paul. Le rédacteur nous apprend en effet comment le domaine d'Iltud (c. 3) puis celui de Sitofolla (c. 10) furent agrandis aux dépens de la mer. Ce type de prodige est plutôt rare en hagiographie. En revanche, il rappelle un mythe iranien rapporté dans le *Zend Avesta* où la *Videvdat*

montre Yima élargissant le monde à trois reprises, sur une sollicitation d'Ahura Mazda, en s'avancant *dans la lumière de midi, dans le chemin du soleil*, ce que tous les commentateurs ont compris comme une extension vers le sud¹. L'agrandissement se fait au moyen de deux objets en or donnés à Yima et qui sont, selon Nick Allen, un aiguillon et un fouet qui servent à conduire les bovins, animaux dont on sait l'importance dans la religion mazdéenne. Le rapprochement permet de donner une cohérence à nos trois redondances du bœuf, du quatre et de l'orientation au sud. Il incite même à s'interroger sur le nom de Paul Aurélien où les intellectuels du Moyen Âge décryptaient certainement le nom de l'or (*aurum*) et qui aurait pu attirer sur notre saint le mythe ; à moins que ce fut l'inverse, le mythe facilitant la caractérisation en Aurélien d'un Paul antérieurement non précisé.

Méthodologiquement, nous devons maintenant trouver une confirmation à ce qui peut apparaître comme une séduisante hypothèse, mais demande néanmoins à être consolidée. La ligne la plus sûre consiste à replacer le mythe dans son contexte et à vérifier si ce dernier n'a pas laissé d'autres traces dans notre *Vita*. Or l'analyse apporte toute satisfaction de ce point de vue :

- l'élargissement de la terre est précédé en Iran de la mention de la création du monde qui est confiée à Yima. Or le miracle du c. 3, est initié par une demande des quatre disciples d'Iltud à leur maître pour qu'il prie le Seigneur d'agrandir le domaine du monastère, ce à quoi ce dernier satisfait en rappelant à Dieu comment il a créé le monde en sept jours.

¹ Dumézil G., *Mythe et épopée*, II, 1971, p. 298 (*On a plutôt l'impression de rallonges continues du côté du midi*) ; Allen N.J., « Imra, Pentads and Catastrophes », *Ollodagos*, XIX, 2000, p. 290 (*More concretely, as regards geography, we have a starting point, three extensions to the south*).

- L'élargissement de la Terre fait seulement l'objet de deux miracles explicites de Paul contre trois en Iran, mais il est répété métaphoriquement une troisième fois lorsque Dieu avertit Paul par l'entremise d'un ange de quitter le territoire *trop restreint* de l'île d'Ouessant pour une autre terre d'évangélisation plus vaste, le Pays d'Ach en Léon où il s'établit à Ploudalmézeau (c. 12-13).
- Dans le *Zend Avesta*, l'élargissement est ultérieurement suivi d'un ordre d'Ahura Mazda à Yima de construire un *vara*, un enclos-refuge pour la bonne création dans lequel l'oiseau Karsiptar introduit la bonne religion mazdéenne. Dans notre *Vita*, cela peut correspondre avec deux épisodes, celui des c. 4-5 où Paul enferme des oiseaux dans une bergerie et celui du c. 15 où, entré dans la forteresse de Kastell-Paol désertée par les hommes, il n'y trouve que quatre animaux entre lesquels il effectue un tri, conservant les plus prolifiques (une truie et un essaim d'abeilles) et expulsant les deux autres (un ours et un bœuf sauvage).
- Le *vara* iranien est destiné à sauvegarder les germes de la bonne création durant une période où le règne du mal, illustré par Azhi Dahaka, le serpent à trois têtes, triomphe. Il y a peu de difficulté à reconnaître dans le dragon de l'île de Batz (c. 17) l'équivalent d'Azhi Dahaka, et la venue du règne du mal dans la prophétie de Paul concernant la venue de fléaux, particulièrement les destructions des barbares (c. 21).
- Finalement Azhi Dahaka sera vaincu et le règne du bien restauré. Paul expulse le dragon de Batz, mais on peut penser qu'il n'a fait ici que déposséder un plus ancien héros. En effet, le maître de l'île est un certain comte Uuithur dont le nom est dérivé du latin Uictor, « le vainqueur ».

On voit que le déroulement de notre texte s'adapte assez bien au scénario postulé par le mythe iranien, tant au niveau des mythes que de leur ordre. Mais il y a encore deux raisons particulièrement convaincantes d'accepter le parallèle :

- la première réside dans le fait que ce scénario est accroché en Iran à la fête du Nawroz qui célébrait la restauration de la bonne création et au cours de laquelle, selon la *Chronologie* d'Al-Biruni, on jouait à la bascule pour commémorer un voyage que Jamsid (le Yima d'époque islamique) avait accompli en voiture entre le mont Demavend et Babylone. Or nous avons déjà évoqué l'épisode final de la *Vita* où la dépouille est mise en équilibre entre deux chariots et bascule du côté méridional (*fig. 1*). Une telle rencontre est d'autant plus improbable que ce motif est rarissime en hagiographie.
- La seconde est liée au fait que le scénario de la variante celtique postulé par les sources de Urmonoc n'est pas un simple calque de la version mazdéenne. Il subsiste en effet dans notre pièce hagiographique un résidu constitué par un miracle survenant au c. 17 où Paul apprend chez le comte Uuithur qu'on vient de trouver dans le vivier de ce dernier un saumon d'une taille extraordinaire et une cloche que le saint reconnaît pour être la plus grosse d'un groupe de sept que le roi Marc-Conomor avait refusé de lui donner au c. 9 lors de son départ de la Villa Bannhedos

(la villa de la « Corne de cerf » selon l'étymologie proposée par Fleuriot à partir du gallois *bannhydd*) après qu'il l'y ait enseigné. Or ce résidu correspond assez exactement avec les données du dossier indien connu par le *Satapatha Brahmana*, le *Mahabharata* et certains puranas, lequel dossier est assez différent de celui de l'Iran. Nick Allen, que nous suivons, explique que, dans cette version, les trois élargissements de la terre sont remplacés par le grossissement d'un poisson qu'il faut successivement conserver dans un pot, dans un fossé et enfin dans l'océan et la construction du *vara* (l'enclos-refuge) par celle d'un bateau (une sorte d'arche de Noé) que le poisson guidera vers le sommet de l'Himalaya au moyen d'une corde fixée à sa corne (*sic*). L'arrivée d'un saumon d'une taille extraordinaire ne peut ici que correspondre à l'apogée du règne du mal, juste avant que Paul (ou plus anciennement Uithur) vainque le dragon. Quant à la plus grosse des sept cloches de Marc, elle comporte un anneau percé qui est rempli de sangsues de mer. Cela rappelle que le *Mahabharata*, III, 187, précise que le constructeur du bateau doit aussi y embarquer sept *rishi* (c'est-à-dire les sept sages qui ont entendu le Veda primordial) et toutes les graines connues. Par leur son¹ créateur, les sept clochettes doivent constituer l'équivalent celtique chrétien (les sept jours de la création) de ce Veda primordial et les sangsues de mer qui remplissent l'anneau l'équivalent des graines.

Nous pouvons ainsi juger, malgré des éléments anciens de modernisation d'origine occidentale (la cloche et le saumon) et une christianisation évidente du texte, de l'antiquité des données de la version celtique du mythe qui doit constituer un héritage remontant à la période indo-européenne commune. Le passage du mythe à l'hagiographie n'a donc pas empêché la survie de matériaux hérités de nombreux millénaires. Malgré le refus des druides de confier leur enseignement à l'écrit, il serait donc étonnant que l'analyse comparative des *Vies de saints* n'arrive pas à restituer un certain nombre de mythes à la religion gauloise.

Nous commencerons d'abord par un cas où l'existence du matériau est certaine, celui du maître des animaux qui est représenté sur une des plaques du chaudron de Gundestrup. Il en existe une description recelée par un roman médiéval en vieux français dû à la plume de Chrétien de Troyes, *Le chevalier au lion*, mais on en a justement discuté l'origine puisque l'écrivain champenois a recouru fréquemment à des sources bretonnes (c'est-à-dire de Grande-Bretagne) où il existe un conte parallèle. L'hagiographie armoricaine recèle un autre exemple dans la personne du saint Méén des alentours de la forêt de Paimpont que nous avons présenté en mai 2003 lors de la Troisième journée d'étude des Amis des études celtiques et dont la figure a été reprise par C. Sterckx dans son *Taranis, Sucellos et quelques autres*, 2005, p. 205. Comme Paul Aurélien et beaucoup d'autres saints de Petite Bretagne, il serait d'origine galloise

¹ Le pouvoir créateur du son apparaît dans un texte irlandais, le *Teanga Bithnua*, « la langue toujours renouvelée », qui contient une *Genèse* indigène. L'emploi de la formule où le roi Marc commande aux *langués de quatre nations différentes* ne survient sans doute pas par hasard.

et passé sur le continent où il aurait fondé un monastère vers Gael, à la lisière de la forêt de Paimpont. C'est là que se place le miracle qui nous intéresse où l'on voit au temps du blé en épis des bandes de cerfs, de sangliers et autres animaux sauvages dévaster les champs du monastère. Un matin, Méen vient de bonne heure examiner ses futures récoltes et voit de tous côtés des foules de bêtes sauvages. Il leur ordonne de s'éloigner et de dorénavant se contenter de rechercher leur nourriture dans le désert. Elles obéissent et, désormais, ne revinrent plus s'attaquer aux cultures des moines. Le rapprochement avec le grossier et géant vilain gardien des bêtes sauvages du récit de Chrétien est inévitable bien que ce dernier situe son maître des animaux au Pays de Galles. Certes la christianisation plus poussée du récit a déterminé de multiples inversions : l'homme noir est devenu un saint apportant la lumière du Christ, il gouverne les créatures des espaces sauvages et déserts alors que Méen est devenu le protecteur des espaces cultivés et humanisés contre ces bêtes sauvages. Mais le motif de base et les coordonnées calendaires (Yvain, le chevalier au lion, rencontre le noir vilain aux alentours du solstice d'été, vers *la vigile de monseigneur saint Jean-Baptiste*, soit le 23 juin, tandis que Méen qui opère au temps du blé en épis est mort selon sa *Vita* un 21 juin et aurait fondé à Gael un oratoire dédié à saint Jean-Baptiste) sont identiques. Et si la rencontre d'Yvain et du noir vilain précède immédiatement la visite du chevalier à la fontaine de Barenton où il déclenche un terrible orage, la *Vie de saint Méen* nous le montre utilisant son bâton pour faire jaillir une source dont les vertus profitent non seulement aux hommes, mais aussi aux animaux qui était située dans un lieu autrefois fréquenté par des animaux féroces. Il s'agit encore ici d'une probable conséquence du processus de christianisation, le clergé cherchant à opposer une bienfaitrice source concurrente à l'inquiétante fontaine païenne.

La datation de la *Vie de saint Méen* a été l'objet de débats. Dom Plaine la pensait du milieu du VIII^e siècle, mais très vite on trouva des arguments convaincants pour la rajeunir jusqu'au XI^e, ce qui était l'avis de Duchesne et plus récemment de Merdrignac. G. Leduc et C. Sterckx jugeaient possible de la remonter au IX^e siècle. Peu importe, car elle fut certainement rédigée bien avant le roman de Chrétien de Troyes, ce qui d'ailleurs ne permet pas davantage d'y voir un héritage de la mythologie gauloise puisque Méen est considéré comme d'origine galloise et que la forêt de Paimpont où se situe une fontaine de Barenton fait partie d'une région où les émigrants insulaires sont venus en nombre suffisant pour que leur langue brittonique y soit encore parlée au IX^e siècle, à preuve l'implantation de plou (Ploermel, Plélan, Pleucadeuc, Plémet, Pluherlin, Pleugriffet).

La *Vie de saint Méen* possède donc un grand intérêt pour fixer quelques traits constitutifs du mythe comme sa date de culte qui en fait fort probablement le justificatif d'un ancien rituel solsticial d'été et surtout pour montrer les procédés de la christianisation. Mais il ne nous a guère fait progresser dans notre objectif de restitution d'une mythologie gauloise. Le cas est différent en ce qui concerne saint Serein et saint Flavit, deux saints dont les épiscopats culturels sont voisins, distants d'une trentaine de kilomètres, ce qui implique probablement un certain degré de dépendance des actes

de l'un par rapport à ceux de l'autre. Surtout, ces deux épïcêtres, La Celle-sous-Chantemerle et Marcilly-le-Hayer, relèvent du diocèse de Troyes, et on notera aussi un miracle de saint Vinebaud, abbé de Saint-Loup de Troyes et originaire de Nogent-sur-Seine à 15 km de Chantemerle, qui délivra un voleur de veau qui avait perdu la parole et ne faisait que mugir comme un bœuf effarouché. Chrétien devait connaître leurs actes car, là encore, les documents hagiographiques sont certainement antécédents à l'œuvre du clerc champenois. Ceux de Serein qui figurent dans un légendier de Saint-Ayoul de Provins du XIII^e siècle remonteraient au XI^e ou au XII^e siècles et la *Vie de saint Flavit* au IX^e ou au X^e. Les deux récits sont assez similaires. Serein et Flavit sont des prisonniers de guerre qui acquièrent tous deux la faveur de leurs maîtres respectifs, Bosen et Montan, mais sont injustement calomniés et envoyés travailler sur les domaines de leurs maîtres. Là ils font preuve d'une certaine capacité d'une part à apporter l'abondance, notamment en multipliant les troupeaux et les récoltes, d'autre part à faire jaillir des sources une fois que, comme à Barenton, ils ont montré leur pouvoir sur les animaux. Serein dont le comte Bosen veut faire son homme de confiance ne réclame que d'être employé à garder ses troupeaux car *si je suis ignorant de toute autre science, tu verras qu'en peu de temps je les ferai prospérer*. Il a cependant une curieuse manière de les garder, les laissant vagabonder dans les taillis, les bois et les landes sous la seule garde des bêtes sauvages pendant qu'il va étudier la grammaire avec le fils du comte. Quand il revenait, il sonnait de sa trompe et ses bêtes dispersées répondaient en mugissant et, venant de toutes parts, se rassemblaient humblement devant lui. Et quand il leur commandait de s'en retourner, ils s'éloignaient jusqu'à ce qu'il les appelle à nouveau. Flavit est envoyé en forêt par Montan avec cinq porcs. Il défriche un morceau de cette forêt où il faisait paître son troupeau, le laboure et l'ensemence, mais des jaloux le dénonce. Il sort son cor et sonne à quelques reprises. On voit alors accourir un si grand nombre de bestiaux, chèvres, brebis et agneaux que Montan qui ne se savait pas si riche demande de lui pardonner. Mais à nouveau influencé par sa femme qui accuse injustement Flavit de l'avoir violée, le maître revient s'en prendre à ce dernier, mais est saisi d'une soif violente que notre saint apaise en faisant jaillir une source, la fontaine d'Abondance.

Le maître des animaux rencontré par Yvain en Brocéliande s'imposait à ses bêtes en les empoignant par les cornes ; Flavit et Serein se contentent de souffler dans une corne pour les appeler. Mais en Champagne, la figure du maître des animaux doit bien représenter un héritage du Cernunnos gaulois, lequel doit être considéré comme relevant de l'entourage du Jupiter celtique, le dieu à la roue figurant sur la plaque voisine de la paroi antérieure du chaudron de Gundestrup et la rencontre du maître des animaux étant suivie d'un terrible orage à la fontaine de Barenton. On y ajoutera les observations de celticité plus incertaines faites par P. Lajoie, *L'arbre du monde*, pp. 80-85, au sujet d'une inscription d'un collègue funéraire signalant l'existence d'un Jupiter Cernenus en Dacie et d'une série épigraphique d'Autriche dédiée à Jupiter K. qui commémorerait une pluie miraculeuse survenue à Carnuntum le 11 juin 172.

Considérons maintenant la *Vie de saint Eusice*, un ermite qui a vécu à l'époque mérovingienne aux confins des cités biturige, carnute et tourangelle, donc en plein cœur de l'ancienne Gaule, mais dont les Actes ne semblent guère avoir été rédigés avant l'an mil. Sa famille se trouvant obligée par la famine à quitter l'Espagne, puis le village de *Gemilia* (Jumeaux ?) en Périgord, le jeune Eusice se donne comme serviteur au monastère de *Patriciacus* (Selles-sur-Cher). Il est d'abord employé à la cuisine où sa vaisselle se lave toute seule pendant qu'il prie à l'église et où il multiplie à foison les légumes. Mais cela suscite la jalousie de ses compagnons de travail et l'abbé préfère l'éloigner en le préposant à la garde des troupeaux. On lui confie donc la bergerie, le soin des porcs et des bêtes de labour *pour qu'il en dirige les gardiens et les garde lui-même*. Il partage donc les troupeaux en gardant une part pour lui-même, mais le nombre de ses bêtes se multipliait sous sa main suscitant la jalousie des autres gardiens qui tuent ses chiens et portent contre lui de fausses accusations. Sachant notamment que des brigands avaient dérobé 14 porcs de son troupeau, ils déclarent qu'un grand nombre de ces animaux a péri sous sa garde ; mais entrant dans le bois en question, notre saint y découvre le même nombre de sangliers, les pousse devant lui comme des bêtes domestiques et les joignant aux autres porcs présente un nombre intact devant l'abbé. Ce dernier l'accepte alors comme un novice, mais, la jalousie ne faiblissant pas, il est mis à la tête des boulangers où, entre ses mains, toute la nourriture concernant son service est multipliée et augmente presque du double par rapport aux temps antérieurs. Les autres boulangers le détestent.

On retrouve ici le thème de l'abondance magique, la multiplication des troupeaux et de la nourriture, mais non celui de la corne, ni même du jaillissement d'une fontaine. En revanche, un autre épisode est ajouté lorsque saint Eusice se sépare de ses frères moines et vient vivre seul en ermite dans un lieu forestier situé près du Cher où son jardin abonde de légumes au point qu'il en *faisait souvent de petites bottes qu'il laissait partir* [par charité] *dans l'eau du fleuve* et où il élève des abeilles *qui produisirent d'elles-mêmes de nombreux essaims qui remplirent toute l'enceinte de ce petit jardin*. Un lièvre vient piller ce jardin, mais il parvient à le capturer. Contrairement aux premières apparences, il ne faut pas rapprocher notre pièce hagiographique du thème du maître des animaux et de la mythologie du Jupiter gaulois, mais de la troisième branche du *Mabinogi* gallois où l'on présente Manawyddan et sa famille (sa femme Rhiannon, son beau-fils Pryderi et la femme de ce dernier), chassés du pays de Galles par la famine, venir en Angleterre et y exercer successivement à cause de la jalousie de leurs confrères trois métiers concernant le cuir (sellier, fabricant de boucliers, cordonnier) où ils réussissent magnifiquement d'une manière qui sent la magie (lui et Pryderi produisent en abondance et rapidement alors qu'ils ne savent *quoi que ce soit* de ces métiers). Puis les autres cordonniers menaçant de les tuer, Manawyddan se fait agriculteur, mais ses clos de froment sont pillés par une souris qu'il finit par capturer et menace de pendre pour qu'elle restitue la fertilité du pays. On voit que le scénario (famine, exercice de trois métiers où le héros réussit magiquement et attire la jalousie, exercice de l'agriculture où il doit affronter un animal prolifique,

lièvre ou souris, et pillard) est identique à l'exception des trois métiers du cuir qui sont remplacés par des activités que l'on peut accomplir dans un monastère, mais où le thème ancien du cuir semble avoir laissé une petite trace dans la mesure où Eusice lorsqu'il est affecté à la cuisine doit aussi nettoyer les chaussures des moines. On peut en tirer la conclusion générale que les mythologies gauloise et brittonique étaient très voisines dans leurs contenus qu'il s'agisse des scénarios ou des mythes, car le glissement de la corne empoignée par le vilain rencontré par le chevalier au lion à la corne sonnée par Flavit ou Serein peut être attribuée au seul processus de christianisation. Mais il faut bien distinguer ce mythe de la corne, spécifique du Jupiter Cernunnos qui est associé sur la paroi intérieure du chaudron de Gundestrup au Jupiter à la roue et à un chaudron de résurrection qui est bien proche de celui du gallois Bran qu'il faut aussi considérer comme un aspect du Jupiter celtique¹, du scénario des trois ou quatre métiers exercés successivement où le mythe de la garde des troupeaux est plus explicitement lié à la multiplication et relève plutôt du registre de Manawyddan et du panceltique Lugus qui sont plus spécifiquement associés au cuir. L'intégration de ce thème de la multiplication des troupeaux dans un scénario plus large relevant du plus grand dieu des Celtes s'avère d'ailleurs tout à fait orthodoxe en théologie celtique puisque la définition irlandaise de Lugh est celui d'un dieu multiplicateur² qui possède à lui seul tous les arts ou pouvoirs que les autres dieux possèdent séparément si bien qu'il peut mythologiquement être lié à la fois au cuir et à la garde des troupeaux et éventuellement s'accaparer des mythes qui relèvent d'autres divinités.

Un autre Vie de saint, armoricaine cette fois, possède un scénario assez proche : celle de saint Hervé qui, à l'instar de la *Vie d'Eusice*, présente des apparentements avec les troisième et quatrième branches du *Mabinogi*. A vrai dire, les apparentements sont ici plus lisibles dans le cas de la quatrième branche que dans celui de la troisième. Mais on lit néanmoins une césure fondamentale au paragraphe 17 quand Hervé, ayant décidé de se rendre auprès de l'évêque Houardon, quitte l'ouest du Léon où il s'est jusque-là cantonné pour l'est et qu'une voix du ciel lui indique de marcher *droit vers l'orient*. Aux par. 24-26, il rencontre à la cour du comte Helen un valet qui servait seul à boire et à manger à un millier de personnes dans lequel nous n'avons aucune peine à reconnaître le personnage du serviteur qui multiplie magiquement, démonisé en tant qu'ancien dieu du paganisme puisque qu'ici son rôle n'a pas été repris par le saint comme dans les cas d'Eusice et même de Serein ou Montan. Ce valet projetait de faire s'entretuer les convives en leur présentant un breuvage qui provoque l'ivresse et la discorde, mais le saint le démasque en faisant tomber sa coupe à trois reprises. Ici, ce n'est donc pas l'action multiplicatrice qui est triplée, mais celle du saint. La variation

¹ Voir notre article « Le dieu au manteau gris sombre », *Ollodagos*, XXI, 2007, pp. 195-278.

² Voir B. Robreau, « Reflets chrétiens de la Minerve celtique », *Ollodagos*, XXXI, 2015, pp. 188-189. C'est ce caractère multiplicateur affecté à Lugus qui se retrouve dans le pouvoir magique d'Eusice ou du valet de la *Vie de saint Hervé* et qui explique l'assimilation de Lugus au Mercure latin, dieu des richesses et du commerce.

est de peu d'importance, mais nous retrouvons le même procédé de triplement et d'inversion aux par. 18-21 où Hervé entend une voix venue du ciel lui ordonnant de s'arrêter au milieu d'un champ de blé en vert pour construire sa demeure. Il fait venir le maître de la moisson, un paysan du nom d'Innoc, et lui demande d'accepter qu'il coupe l'étendue nécessaire à sa cabane, lui promettant de lui *rendre en surabondance* ce qu'il croit perdre. Les blés coupés et entassés mûrissent en même temps que les autres et on trouva parmi eux trois fois plus de grain que dans les gerbes récoltées deux lunaisons plus tard au terme de leur croissance. Le rapprochement avec la séquence de Manawyddan agriculteur n'est que probable puisque l'ordre des mythèmes est inversé, mais il se confirme dans les deux paragraphes suivants où le seigneur Tyrmallon accepte de livrer au saint deux voleurs qui étaient passibles de la potence. On se rappelle en effet que Manawyddan avait menacé de pendre la souris voleuse de son clos de blé après l'avoir capturée.

La mère d'Hervé s'appelle Riwanon, nom à rapprocher de celui de Rhiannon, la « grande reine divine », femme de Manawyddan dans la troisième branche du *Mabinogi* et correspondante galloise de la gallo-romaine Epona Regina. C. Sterckx l'a d'ailleurs proposé dans *Ollodagos*, I, pp. 111-115, où il note aussi l'analogie de la rencontre de Riwanon et du barde Harvion, père d'Hervé, le long d'une grande route royale après un songe survenu trois jours de suite, avec celle de Rhiannon et de Pwyll dans la première branche du *Mabinogi* après l'apparition trois jours de suite d'une Rhiannon cavalière sur une grande route située en bordure du tertre magique où Pwyll s'est installé pour guetter une merveille. Il est donc certain que la séquence apparentée ne relève pas de la mythologie du Jupiter celtique, mais de celle du Mercure celtique puisque la *Vie de saint Hervé* se conclut sur la mise à l'eau d'un démon du nom de Huccan où l'on a unanimement reconnu le Mercurius Moccus gallo-romain, donc l'ancien Lugus panceltique.

Partis du Léon avec Paul Aurélien, nous voici avec Hervé de retour dans l'extrême occident après un excursus dans le diocèse de Troyes et sur les rives du Cher, et même un large détour par l'Iran et le sommet de l'Himalaya où nous a entraîné un bien curieux poisson à corne. Faut-il y voir une nouvelle preuve d'une notion, la circularité de la mythologie, si chère à C. Lévi-Strauss ? Ce serait sans doute très excessif. Mais notre petit périple hagiographique, s'il a peut-être un peu plus ruiné l'historicité des saints de Petite Bretagne, nous a aussi révélé leur grand intérêt mythologique et livré quelques lignes méthodologiques susceptibles de restituer une mythologie gauloise considérée comme perdue, mais peut-être moins oubliée et restituable qu'on ne le pense généralement dans les milieux universitaires.

Le Maître des fauves :
de la Gaule celtique à la vallée de l'Indus
Archétype d'un dieu ou d'un personnage religieux ?

Tous les celtisants connaissent la représentation de la divinité *Cernunnos* figurant sur le chaudron de Gundestrup qui est une pièce de premier ordre pour la compréhension de la mythologie, de la théologie et peut-être même des rituels gaulois (Robreau, 2021). Cette divinité indigène du panthéon celtique est classée par Paul-Marie Duval (1993) dans les dieux gaulois attestés avant le milieu du premier siècle ACN. C'est une divinité animale issue des cultes naturistes caractéristiques des peuples païens et dont l'origine est plus ancienne que la période celtique, remontant certainement à la préhistoire, dans le néolithique. Si moins d'une centaine de figurations de *Cernunnos* est listée à ce jour, sur tous types de supports et à travers l'ensemble du monde celtique (Delattre *et al.*, 2017), une vingtaine de représentations sont connues du monde gaulois selon Jacques Lacroix (2007). Il explique le nom signifiant « le Cornu », sur base d'une racine celtique **carnu/cernu*, la « corne », et d'un suffixe théonymique « *-nos* ». *Cernunnos* veut donc dire « le Dieu des Cervidés ».

Une représentation commune entre l'Occident et l'Orient...

Du côté celtique, *Cernunnos* est entouré d'animaux sauvages indigènes ou exotiques (cerf, loup, bovidé ou capriné, lion, dauphin) avec lesquels il semble interagir. Il est interprété comme un « maître des fauves ». Il est coiffé d'une ramure de cerf et est assis en position du tailleur, parfois dite « bouddhique ». Il tient dans une main un torque, et dans l'autre un serpent à tête de bélier (ou serpent criocéphale).



Cliché détaillé de la plaque intérieure représentant Cernunnos sur le chaudron de Gundestrup (Ier s. ACN) retrouvé dans une tourbière du Jutland (Danemark), patrie originaire du peuple des Cimbres considérés comme celtique ou germanique (Régner et al., 2021). Selon Robreau (2021), les plaques ont été conçues par minimum deux artistes, et les archéologues privilégient aujourd'hui la thèse selon laquelle le chaudron aurait été fabriqué en Gaule du Nord vers les débuts de l'ère chrétienne. Photo prise au musée national de Copenhague (Danemark) © J. Hascoët.



Divinité en posture de yoga sur le sceau en stéatite de Mohenjo-Daro (\pm 2000 ACN), Pakistan. Illustration de l'empreinte du sceau extraite d'une photo de la pièce par Astier (2014) au National Museum de New Delhi, Inde © Eyrolles.



Version restaurée du sceau, où l'on distingue clairement plusieurs éléments figuratifs communs à diverses représentations de *Cernunnos* (voir plus bas) © John C. Huntington (archive Huntington).

Côté oriental, un autre maître des fauves a été retrouvé à plus de 7000 km de là, à Mohenjo-Daro. C'est un site archéologique majeur de la civilisation de l'Indus (ou civilisation harappéenne) qui s'est développée entre 2500 et 1800 avant notre ère. Elle est considérée comme une des premières civilisations, aussi anciennes que celles de l'Égypte et de la Mésopotamie. Certains aspects de la religion de l'Indus se retrouvent dans l'hindouisme. Les fouilles de ce site (qui est en fait une gigantesque cité urbaine témoignant d'une civilisation avancée) entreprises au début des années 1920 ont permis la découverte de nombreux petits sceaux ou cachets qui portent une figuration et une inscription dans une langue non encore déchiffrée. Selon Alexandre Astier (2014), spécialiste de l'histoire religieuse de l'Inde, un de ces sceaux représenterait un prototype du dieu *Shiva*, que d'autres considèrent comme un « suprême yogi » qui constituerait un maillon avec le futur hindouisme.



Ce sceau présente des analogies sidérantes avec la représentation gauloise, dont la concordance indo-celtique est réelle et exclusive, selon Haudry (2009), mais déroutante : le personnage est également assis en tailleur ; il est coiffé d'immenses cornes recourbées et est entouré de plusieurs animaux : éléphant, tigre, rhinocéros, buffle, gazelles (soit des animaux à cornes ou à défenses et un puissant prédateur), ce qui ne manque pas d'analogie avec le loup, le cerf et le bovidé sur le chaudron. Une différence toutefois par rapport au *Cernunnos* gaulois : le personnage du sceau

a trois faces, mais ce trait n'est pas sans rappeler d'autres représentations du panthéon celtique comme les dieux tricéphales (p. ex. celle de Condat avec un dieu tricéphale ; celle du site des Bolards qui montre un *Cernunnos* à trois têtes ou encore la stèle de Reims avec trois personnages, dont *Cernunnos*). Le dénominateur commun est le même, ils sont toujours trois, accompagnés d'animaux. D'après Poitrenaud (2015), le type le plus ancien en Gaule serait celui d'une tête unique avec trois visages, selon le même modèle du sceau indo-aryen. C'est le théologème des trois dieux ou des triades divines qui va se retrouver aussi bien dans le védisme que dans la religion celtique.

D'après certains indianistes, le sceau représente une figuration d'un dieu de la fécondité, maître des animaux, dans une attitude qui préfigure déjà une posture de *yoga*. Ce serait un prototype du dieu *Shiva* (un « pré-*Shiva*), précisément *Shiva Pashupati* (un aspect de *Shiva*) « maître des animaux » dont Astier (2014) complète la description : « *sa haute coiffure pourrait être la préfiguration d'un chignon d'ascète, et les gazelles sous son siège pourraient faire penser à Shiva comme probable maître du yoga. Il existe au moins quatre autres exemples d'un personnage assis sur un siège dans une position similaire. Sur l'un d'entre eux se dresse un cobra visiblement charmé, or on sait l'importance du culte des Nâga, serpent maître des eaux dans l'hindouisme* ». Nous sommes ici interpellés par cette évocation à un serpent, puisque cet animal figure clairement sur le chaudron gaulois dont la liste des ressemblances se voit ajoutée d'un nouvel élément. L'opinion de cet orientaliste a toutefois évolué depuis le commentaire précité, car il pense maintenant qu'il ne s'agit pas vraiment d'un proto-*Shiva*, mais plutôt d'une divinité inconnue qui n'anticipe pas forcément la figure du *Shiva* hindou (Astier, comm. pers.). Jean Haudry nous dit que *Pasupati* est un qualificatif des dieux védiques *Rudra* et *Agni* attesté depuis l'*Atharvaveda*. *Rudra* est effectivement un dieu de la nature sauvage, maître des bêtes et des forêts, et par là un « maître des animaux ». Nous pourrions tout aussi bien y voir une divinité qui préfigure le dieu des *yogin*, *Ishvara* (littéralement « Seigneur », c'est-à-dire Dieu en tant que « Seigneur de la nature »), dont fera mention plus tard Patanjali pour représenter un archétype du *yogin* (Eliade, 1975).

Toujours est-il que beaucoup d'éléments se retrouvent sur le chaudron de Gundestrup. La majorité des celtisants s'accordent pour affirmer qu'il s'agit d'un

objet construit à des fins rituelles. Il est également admis que les différentes plaques en argent du chaudron représentent des scènes de la mythologie gauloise, des divinités du panthéon celtique (*Cernunnos*, *Taranis* et une grande déesse associée à *Morrigan* « la grande reine » ou ses parèdres irlandaise, galloise et gauloise : *Macha*, *Bodb*, *Rhiannon*, *Epona*), des druides ainsi que des rites (comme le sacrifice du taureau). Certains chercheurs comme Paul Verdier (cité par Goudineau, 2007) ont interprété les animaux comme des figurations des constellations du ciel de l'époque, associant ainsi les plaques aux principaux moments de l'année et à la roue cosmique articulée autour des grandes célébrations. Bernard Robreau (2021) a récemment apporté de nouvelles pistes d'interprétation sous la lumière des textes mythologiques.

Quant à la plaque représentant *Cernunnos*, ses ressemblances frappantes avec le sceau de Mohenjo-Daro ont été soulignées dans divers travaux. Dillon (1963) la présente en ces termes : « *Cernunnos, le dieu cornu de l'autel de Paris et du Chaudron de Gundestrup apparaît dans la posture bouddhique et sur le chaudron entouré de quatre animaux, un modèle qui ressemble étroitement à celui d'un sceau de Mohenjodaro* ». Mac Cana (1970) illustre les deux représentations dans *Celtic mythology*, mais sans grande analyse. Duval (1993) n'a pas manqué la comparaison dans son livre *Les dieux de la Gaule*, où il fait une brève allusion au sceau dans son texte descriptif du dieu gaulois. Boekhoorn (2008) évoque également le sceau dans sa thèse de doctorat, mais de manière très anecdotique. La comparaison est mentionnée par Delattre *et al.* (2017) en indiquant une possible origine préceltique, voire pré-indo-européenne, dont certains voient l'ancêtre commun dans le sceau harappéen. Cette lointaine parenté, disent les auteurs, « ouvre dès lors l'investigation et la recherche de ces personnages qui, ailleurs, et même de façon très lointaine, par leur agencement volontaire qui semble incarner le divin, expriment une sorte de méditation éternelle ». Les similarités entre ces deux représentations pourraient effectivement refléter un héritage commun à caractère religieux. À notre connaissance, c'est une des rares preuves archéologiques qui semble démontrer un lien dans la religion de deux cultures appartenant aux branches latérales extrêmes des migrations indo-européennes. Néanmoins, Dillon (1975) fait remarquer qu'il pourrait aussi s'agir d'un emprunt dans le monde indo-européen à partir d'une source du Moyen-Orient.

Un druide, un dieu ou les deux ?

Il est donc communément admis que le *Cernunnos* du chaudron représente une divinité primitive. Mais pourrions-nous y voir autre chose en formulant une hypothèse alternative? Certaines interprétations ont été exclues, comme celles d'un totémisme ancien ou celles qui verraient dans cette représentation un ancien dieu-cerf (De Vries, 1963). Étant donné la posture de *yoga* (parfois aussi appelée « attitude de *Bouddha* »), il est envisageable de voir dans la représentation gauloise la figuration d'un druide ou d'un personnage sacré en méditation ou dans une position liée à une pratique magico-religieuse, entouré d'éléments propres à son univers spirituel; un univers où les animaux sacrés occupent une place prépondérante dans la mentalité celtique, comme le rappelle Duval (1993) : « avec l'ÉGYPTE (...) les pays celtiques sont les seuls du monde antique qui aient fait aux bêtes une telle place dans leur dévotion. Pour les Gaulois, c'étaient, à n'en point douter, des frères supérieurs, et même davantage ». En effet plusieurs animaux ont été divinisés et intégrés dans le panthéon celte, et donc aussi dans l'Autre Monde dont le druide, faut-il le souligner, est l'unique intermédiaire : le seul capable de communiquer dans cette dimension invisible dont il sait interpréter les signes, les symboles, les messages. Dans le cas du chaudron, nous retrouvons, au voisinage direct du personnage, un cerf et un loup. Ces espèces font partie des animaux emblématiques ayant une forte charge symbolique dans le bestiaire celtique (Lacroix, 2007), dont il faut rappeler ici l'éventuel héritage indo-européen : « *Les Celtes, eux aussi, les révéraient pour leurs traits caractéristiques comme la rapidité, la fécondité, la férocité, la beauté et le courage. Par conséquent on peut remarquer une importance considérable de la symbolique animalière dans la religion des peuples indo-européens. Quant à la symbolique religieuse, on constate des correspondances remarquables entre la tradition celtique et germanique. Il s'agit surtout des animaux suivants : le chien/loup, le cheval, le sanglier, le cerf et le corbeau (...). Ces correspondances ne sont probablement pas dues à des emprunts, mais seraient dans la plupart des cas la conséquence d'une évolution partiellement commune (ou du moins semblable) d'un héritage indo-européen* » (Boeckoorn, 2008). Nous y reviendrons en fin d'article.

Robreau (2021) y voit lui aussi plutôt un druide héroïsé ou une hypostase plutôt qu'une véritable divinité, notamment parce que la représentation est humaine (l'individu a des chaussons et non des sabots et, ajoutons-nous, il se

présente avec une seule face et non trois). La qualification de « bouddhique » ou de « yogique » associée à cette position est toutefois controversée, même si elle a été présentée comme telle par des savants qualifiés tels que Dillon, Chadwick ou De Vries.

La posture en position assise chez les Gaulois : une posture liée à la fonction religieuse ?

Plusieurs interprétations sont possibles : soit une simple position assise en tailleur codifiée pour des personnages importants (héros, guerriers, ancêtres), soit une posture magico-religieuse propre aux sages (en méditation, contemplation, extase, etc.) ou aux dieux. Une étude remarquable des archéologues Valérie Delattre et Laure Pecqueur (2017), résumée et discutée récemment par Gérard Poitrenaud (2023), fait le point sur la question à partir de l'examen des défunts gaulois en position assise qui rassemblent actuellement un corpus archéologique d'une cinquantaine d'individus localisés dans dix sites de France et de Suisse. Ces sépultures, isolées du reste des nécropoles, sans mobilier, sont toutes associées à la proximité d'une aire cultuelle, et cette récurrence conduit les archéologues à penser qu'elle « *plaide en faveur d'une forme d'humilité, de renoncement à la personnification du défunt, qui demeure éternel par son rôle seul, sa fonction, et non pour ses attributs personnels et son éventuelle richesse* ».

Si la prudence reste de vigueur sur la signification la plus plausible, les auteures considèrent que ces représentations témoignent « *d'un constant rappel au monde sacré et/ou à une divinité (...)* » avec laquelle ces individus assis auraient peut-être un lien étroit. Ces hommes, poursuivent-elles, sont indubitablement apparentés à la sphère sacrée qu'ils incarnent à jamais. « *La première proposition qui surgit est, forcément, celle des druides* » dont les chercheuses osent à peine prononcer le mot : « *s'il est prématuré d'y voir les représentants du sacerdoce celtique – le terme "druide" est d'usage délicat – l'histoire de cette position, la codification précise qu'elle exprime, isole sans aucun doute ces hommes du commun des mortels dont ils sont éloignés tant géographiquement que symboliquement* ». Poitrenaud semble lui aussi hésiter. Pour notre part, nous sommes enclin à franchir ce pas étant donné le caractère universel de cette posture (dont les représentations remontent au Mésolithique) que les auteurs reconnaissent, notamment en comparaison avec l'Inde où la position assise « en

lotus » (jambes croisées, avec ses variantes) est la posture de méditation par excellence, intimement liée à la pratique spirituelle pour connecter l'individu à la sphère divine. Or, dans le monde celte, plus particulièrement en Gaule, ces pratiques étaient la prérogative des druides, et il semble par conséquent raisonnable de faire l'association entre ces hommes de religion et cette position en considérant la grille d'analyse de ces recherches.

Robreau associe lui aussi cette représentation au registre druidique qui est par ailleurs complémentaire à deux autres personnages figurant sur d'autres plaques du chaudron, constituant ainsi une triade de personnes comme sur la stèle de Beaume ou d'autres gravures évoquées plus haut. Tout laisse à supposer une représentation d'un druide et non d'un dieu. Mais en vérité, les deux sont interchangeables puisque le druide est un « homme-dieu » comme disait Dumézil (1941) ou, bien avant lui, Diogène Laërce (III^e s. PCN) qui le qualifiait de « semnothée » (ou « dieu vénérable ») dans *Vies et doctrines des philosophes célèbres* où il compare les druides à d'autres sages ou mystiques... dont les brahmanes.

Une convergence liée à un substrat chamanique ?

Nous savons que la divinité gauloise nous plonge dans un passé néolithique plus lointain. Or à cette époque, « *l'existence d'un certain type de chamanisme semble assurée* », précise Eliade (1976) qui reste une référence incontournable sur cet immense dossier du chamanisme. Cette forme « archaïque » de chamanisme a ensuite été réformée et/ou assimilée par les Indo-Européens lors de leur arrivée en Europe, puis par les druides lorsqu'ils ont progressivement constitué leurs corporations qui ont restructuré l'ancienne religion. Eliade (1978) confirme que certaines coutumes et idées religieuses centrales de la protohistoire appartenant au vieux fond néolithique « *furent assimilées de bonne heure par les Celtes et partiellement intégrées dans le système théologique hérité de leurs ancêtres indo-européens* ». Qui plus est, Marija Gimbutas (citée par Boeckhoorn, 2008) a souligné que la vision du monde et la religion des peuples pré-indo-européens ont profondément influencé les Indo-Européens eux-mêmes puisqu'ils ont hérité de traditions antérieures (plutôt versées dans des conceptions animistes) empruntées aux différents peuples avec lesquels ils se sont trouvés en contact (Haudry, 2019).

Certaines représentations religieuses puisent donc leur origine dans des temps très anciens.

Par conséquent, et aussi par déduction des éléments qui vont suivre, nous pourrions y voir une représentation chamanique. En effet, Boekhoorn (2008) mentionne un type d'habit chamanique bien caractéristique, à savoir la représentation schématique d'un cervidé avec une couronne de ramures en fer. Le bonnet chamanique fait d'ailleurs partie de la panoplie du costume porté par le chaman. C'est même la partie la plus importante de son vêtement chez certaines tribus selon Eliade (1983) qui en précise les variantes : ces bonnets ressemblent tantôt à des couronnes munies de bois de renne fabriqués en fer ; tantôt ils sont taillés dans une tête d'ours ; tantôt ce bonnet est orné de plumes d'oiseaux¹ ; parfois c'est un large bandeau faisant le tour de la tête et auquel sont suspendus des lézards (ou d'autres animaux tutélaires) et des rubans². Le type le plus commun est bien celui qui représente les bois d'un renne ou d'un cerf. Au moyen de tous ces ornements, le chaman cherche à se doter d'un nouveau corps, magique, en forme d'animal dont les trois principaux types, rappelle-t-il, sont ceux d'oiseau, de renne (cerf) et d'ours (Eliade, 1983). En pays celtiques, Green (2000) mentionne justement une coiffure constituée d'une ramure de cerf découverte en Grande-Bretagne (plus précisément dans une fosse du Herdfordshire comportant du matériel du IV^e siècle PCN). L'archéologue britannique admet la possibilité selon laquelle la coiffure de cerf pourrait avoir été portée par un prêtre ou un druide prenant l'apparence d'un cerf pour communiquer avec les esprits, ce qui est assez typique d'une pratique chamanique. Si cette association se confirmait, il y aurait un lien évident à établir avec la représentation du chaudron, qui elle-même indiquerait une pratique plus généralisée dans le monde celte.

¹ Il y a ici un autre parallèle significatif à dresser avec la tenue de certains druides : dans le *Glossaire de Cormac*, il est question de devins qui, dans l'exercice de la divination, portent une cape ou un manteau de plumes (la « coiffure-oiseau » ou « couverture d'oiseaux », « peaux d'oiseaux », est appelée *tuigen* en irlandais), tout comme dans les croyances ou les coutumes sibériennes (Boeckhoorn, 2008) à caractère chamanique.

² En évoquant le bonnet, il nous vient à l'esprit une autre plaque du chaudron (dite du « chaudron de résurrection »), où un grand personnage est justement coiffé d'un bonnet à longue queue. Le port de ce couvre-chef n'a pas échappé à Robreau (2021) qui hésite également à associer cette figure à un druide ou une hypostase.

Si Boekhoorn (2008) évoque une correspondance possible avec le *Cernunnos* du chaudron, le parallèle ne lui semble pas convaincant pour autant, argumentant qu'un chaman n'est pas forcément un « Maître des animaux ». Cet argument nous paraît toutefois bancal, voire inexact, puisqu'il est bien admis dans diverses études anthropologiques ou ethnologiques que les chamans (et d'autres mystiques « extatiques ») peuvent entrer dans des états de transe leur permettant d'interagir avec l'esprit des animaux. Eliade (1976) mentionne par exemple un hymne du *Rig-Veda* qui parle d'un ascète (*muni*), qui va sur la trace des bêtes sauvages et comprend leurs pensées. C'est, dit-il, un exemple typique d'extase : l'esprit du *muni* abandonne le corps, il devine la pensée des êtres semi-divins et des animaux sauvages¹. Ces éléments indiquent selon lui une technique chamanisante, avec cette nuance importante qui doit attirer notre attention : « *la présence d'un ou de plusieurs éléments chamaniques dans une religion indo-européenne n'est pas un indice suffisant pour considérer cette religion comme étant dominée par le chamanisme ou comme ayant une structure chamanique* » (Eliade, 1983). Cette remarque s'applique tant aux Indiens qu'aux Celtes, et nous parlons bien ici de trace d'une idéologie ou d'un substrat chamanique - dont le maître des fauves semble faire partie² - qui aurait pu subsister chez ces peuples, sans faire pour autant une association directe entre druidisme et chamanisme.

Elle pourrait se retrouver illustrée aussi bien en Orient (en Asie méridionale via le sceau de Mohenjo-Daro) qu'en Occident (via le chaudron de Gundestrup). C'est peut-être cela que représente la plaque. Si nous admettons, comme nous l'avons dit, que les druides ont progressivement assimilé la « religion première » du substrat néolithique, et qu'il puisse subsister des résidus de chamanisme dans le

¹ Guénon (1925) précise que *muni* signifie « le solitaire », en référence au *yogi* qui a atteint la solitude parfaite, et donc à un mystique qui a atteint un état supérieur de conscience, tout comme on peut le supposer chez le druide dont la condition de perfection suprahumaine a été soulignée par Le Roux et Guyonvarc'h (1991).

² Un autre motif est celui de l'homme sauvage ou du « fou sylvicole » (appelé *geilt*, en irlandais) qui communique et vit en compagnie des animaux, reclus dans la forêt à l'écart des gens. Il se retrouve chez les Celtes, par exemple, dans la légende de *Myrddin* (Merlin), le récit de la folie de *Suibne* (*Buile Suibne*) ou encore dans le cycle de *Finn* (avec le personnage de *Dearg Corra*, le « Rouge cornu/au bois de cervidé »). La faculté de communiquer avec les animaux est considérée comme un pouvoir chamanique, tandis que la folie dont il est question ne doit pas être examinée sous l'angle de la maladie mentale (une psychose), mais comme une métaphore à connotation religieuse (Bergholm, 2005).

druidisme, nous pourrions admettre que les Celtes aient pu représenter ces pratiques dont ils ont gardé le souvenir, voire qu'ils exerçaient toujours dans leur corpus religieux, notamment dans la classe des vates dont l'étymologie du mot ramène à la « possession chamanique » ou à la « transe mystique » (Loicq, 2001 ; Delamarre, 2003). Les Celtes étaient des Indo-Européens, dont il est raisonnable de supposer qu'ils « *ont hérité des bribes de croyances chamaniques ou chamanoïdes*¹ » (Boekhoorn, 2008). Si cette hypothèse se vérifiait, cela conforterait notre impression selon laquelle les Celtes ont sans doute conservé de telles croyances ou pratiques. Le chaudron de Gundestrup en serait une illustration, avec un archétype de druide au centre de la plaque que nous venons de décrire, dans une posture qui reste à déchiffrer, mais qui vraisemblablement porte une forte connotation sacrée (voir encart précédent). Nous avons sollicité l'avis de Bernard Robreau à propos de cette analyse (celle d'une convergence dépendant d'une origine commune liée à un substrat de type chamanique) qu'il considère comme tout à fait acceptable (Robreau, comm. pers.).

Si nous poursuivons le raisonnement, il reste une question à éclaircir sur cette origine qui nous conduit vers trois pistes qui font partie de celles indiquées par Goudriaan (1975) et Haudry (2009). La première ferait remonter cette représentation au foyer des (proto)Indo-Européens² qui étaient probablement imprégnés d'éléments chamaniques ou animistes qui auraient été conservés des deux côtés du vaste domaine indo-européen, s'exprimant d'abord en Orient puis en Occident (environ 2000 ans séparent les deux objets dont la version orientale est plus ancienne). C'est la piste de l'héritage commun. La seconde pourrait attribuer

¹ Le terme « chamanoïde » provient du celtologue allemand Helmut Birkhan qui désigne ici « *des comportements qui sont proches du chamanisme dans le sens étroit (la pratique sibérienne), mais qui ne méritent en même temps pas la dénomination "chamaniques", puisqu'ils ne sont pas enracinés dans ce complexe culturel auquel le véritable chamanisme appartient. Ces comportements "chamanoïdes" incluent des états extatiques, ainsi que des traces de pratiques mantiques* ». Il précise ensuite que c'est un terme purement pratique « *qui ne devrait nullement impliquer des liaisons génétiques avec des systèmes de représentations arctiques ou avec le substrat arctique* » (Birkhan, 1970 ; cité par Boeckoorn, 2008).

² La culture Yamna, dont l'aire occupe une position centrale par rapport aux deux objets que nous avons étudiés, est mentionnée comme foyer probable des Indo-Européens dans le *Bulletin d'information de la Société Belge d'Etudes Celtiques* (n° 303, février 2022), en citant la publication de Haak *et al.* (2015), *Massive migration from the steppe was a source for Indo-European languages in Europe*, parue dans la prestigieuse revue *Nature*.

cette convergence à l'expansion des Indo-Européens qui, dans leurs migrations, ont croisé et/ou assimilé les cultures antérieures imprégnées de ces mêmes représentations parfois très anciennes, non indo-européennes et pour ainsi dire universelles, se retrouvant d'une tradition à une autre au gré des âges et des peuples. C'est la piste de l'emprunt parallèle indépendant, qui toutefois pose ici question vu les nombreuses similitudes autour du maître des fauves que nous avons montré, car elles relèveraient de la coïncidence, ce qui semble peu probable. Il y a enfin la piste d'un emprunt dans le monde indo-européen à partir d'une source du Moyen-Orient évoquée par Dillon, mais sans préciser laquelle. Ces considérations ne sont que pures spéculations, étant entendu que la piste de l'héritage commun, appuyée par d'autres chercheurs, nous paraît la plus économique même si elle soulève des questions sur la conservation de représentations archaïques qui appartiendraient à une préhistoire aussi lointaine...

Bibliographie

- Astier A. (2014), *L'hindouisme : une synthèse d'introduction et de référence sur l'histoire, les fondements, les courants et les pratiques*, Éditions Eyrolles, Paris, 223 p.
- Bergholm A. (2005), *Academic and neo-pagan interpretations of shamanism in Buile Suibhne : a comparative approach*, Studia Centica Fennica II : p. 30 – 46.
- Boekhoorn D.N. (2008), *Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, Université de Rennes 2, University College Cork, 451 p.
- Cunliffe B. (2006), *Les Celtes*, Éditions Errance, Arles, 335 p.
- Delamarre X. (1999), *Cosmologie indo-européenne : « Rois du Monde » celtiques et le nom des druides*, 32-38 p.
- Delamarre X. (2003), *Dictionnaire de la langue gauloise : une approche linguistique du vieux celtique continental*, Éditions Errance, Arles, 440 p.
- Delattre V., Pecqueur L. (2017), « Entrer dans l'immobilité » : les défunts en position assise du second âge du fer, Gallia – Archéologie des Gaules 74 (2) : p. 1-17.
- De Vries J. (1963), *La religion des Celtes*, Éditions Histoire Payot, Saint-Amand-Montrond, 275 p.
- Dillon M. (1963), *Celt and Hindu*, Vishveshvaran and Indological Journal, 1: 203-223 p.
- Dillon M., Chadwick N. K., Guyonvarc'h Ch.-J., Le Roux F. (2001), *Les Royaumes Celtiques*, Éditions Armeline (édition mise à jour et augmentée du texte de 1967), Crozon, 504 p.
- Dumézil G. (1941), *Jupiter Mars Quirinus*, Paris, Éditions Gallimard.
- Duval P-M (1993), *Les dieux de la Gaule*, Éditions Payot, Paris, 169 p.
- Eliade M. (1975), *Techniques du Yoga*, Éditions Gallimard, Paris, 313 p.
- Eliade M. (1976), *Histoire des croyances et des idées religieuses, Tome 1 : de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Éditions Payot, Paris, 490 p.

- Eliade M. (1978), *Histoire des croyances et des idées religieuses, Tome 2 : de Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Éditions Payot, Paris, 512 p.
- Eliade M. (1983), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Éditions Payot, Paris, 405 p.
- Goudineau Ch. (2007), *Regard sur la Gaule, Recueil d'articles*, Éditions Actes Sud, Arles, 573 p.
- Goudriaan T. (1975), *Comparing celtic and indo-aryan traditions : some dangers*, ALB- 39 : p. 205 – 223.
- Green M. (2000), *Les druides*, Éditions Errance, Arles, 192 p.
- Guénon R. (1925), *L'homme et son devenir selon le Védānta*, Éditions Dervy (rééd. 2021), Paris, 215 p.
- Guyonvarc'h Ch. et Le Roux F. (1986), *Les druides*, Éditions Ouest France, Rennes, 447 p.
- Guyonvarc'h Ch.-J. (1997), *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Éditions Payot et Rivages, Paris, 416 p.
- Haudry J. (2009), *Celtes, Indiens, Indo-iraniens*, Compte-rendu d'une journée d'étude des Amis des Etudes Celtiques, 17 p.
- Haudry J. (2019), *Echos celtiques de la tradition indo-européenne*, Bulletin des Amis des Etudes Celtiques n° 74.
- Halford M., Sergent B. (2021), *Druides celtiques et brahmanes indiens, aux sources d'un héritage indo-européen*, Éditions Almora, Paris, 325 p.
- Lacroix J. (2007), *Les noms d'origine gauloise : la Gaule des dieux*, Éditions Errance, Paris, 286 p.
- Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. J. (1991), *La société celtique*, Éditions Ouest-France, Rennes, 200 p.
- Loicq J. (2001), *Les Druides dans l'ancienne société celtique*, Folia Electronica Classica (Louvain-la-Neuve), Numéro 1.
- Mac Cana P. (1968), *An archaism in Irish poetic tradition*, *Celtica* 8 : p. 174 – 181.
- Moscatti S. et al. (2001), *Les Celtes*, EDDL, Paris, 711 p.
- Poitrenaud G. (2015), *Cernunnos et le tricéphale gaulois, Géryon et les triades celtiques*. Disponible sur <https://www.academia.edu> [consulté le 11 octobre 2020].
- Poitrenaud G. (2023), « Entrer dans l'immobilité », *Le chaînon manquant de Saint-Marcel*, Bulletin des Amis des Etudes Celtiques 83 : p. 27 – 33.
- Régnier F., Drouin J-P (2021), *Les peuples fondateurs à l'origine de la Gaule, Vol. 2 : La Gaule Belgique*, Éditions Yoran, 304 p.
- Robreau B. (2021), *Iconography of the Gundestrup cauldron/Essais d'analyse iconographique du chaudron de Gundestrup*, Société Dunoise, Archéologie, Histoire, Sciences et Arts, Châteaudun, 43 p.

Mordred : entre celticité et celtisation de la matière arthurienne.

L'étude de Mordred est un passage obligé pour tout arthurien qui se respecte. Il est l'aboutissement de la matière arthurienne, car c'est à lui que l'on doit la bataille de Camlann. Le Mordred actuel est le résultat de stratifications littéraires associées à différentes aires géopolitiques et linguistiques, tantôt concomitantes ou distinctes, tantôt opposées ou complémentaires. Une filiation à rebours dans l'historique du personnage amène *in fine* à une impasse : quelles étaient les sources des sources ? L'histoire de l'entité Mordred questionne tout autant sur les Âges sombres que sur l'obscur existence pré-mordretienne. La celtisation de la matière de Bretagne n'est-elle qu'un retour aux sources de la légende arthurienne ou est-elle un réagencement de ces dernières selon une fantasmagorie contemporaine ? Un Medrawt celtisant correspond-il à une strate archéologique du personnage auquel on rend justice, ou le résultat de transferts et de contre-lectures postmodernes de la matière arthurienne ? La matière arthurienne contemporaine présente *de facto* une re-celtisation de son substrat. Ce Mordred celtique devient dès lors le nouveau héros potentiel d'une matière arthurienne paradoxale. L'univers celtique est alors le catalyseur d'un nouvel âge par réenchancement du monde, Mordred n'étant que son instrument par l'usage que font de lui fées et druides à l'écoute d'une terre meurtrie.

I — Une matière arthurienne moderne par re-celtisation de son substrat

1. *La source celtique de la matière de Bretagne.*

Dans plusieurs réécritures contemporaines de la matière de Bretagne (et plus particulièrement pour la littérature de genres, fantasy et jeunesse en tête) existe une confusion plus ou moins volontaire entre les patronymes utilisés pour désigner l'entité « Mordred ». Medrawt, Medrawd, Medraut ou encore Gwidion sont autant concurrentiels et co-occurentiels que Mordret ou Mordred.

La série brésilienne de vulgarisation arthurienne intégrée à la collection « légendes médiévales » de Joana Mantovani Garbelotto présente ainsi un tome intitulé « Mordred : o cavaleiro traidor ». On y apprend que « *le roi Arthur était adoré... et envié par beaucoup, principalement par Gwydion, plus connu comme*

Mordred. »¹ La série *Arthur : une épopée celtique* de David Chauvel et Jérôme Lereculey se conclut avec *Medrawt : le traître*. Et *Les Dames du lac*, roman de Marion Zimmer Bradley ne fait de « Mordred » qu'un patronyme substitué de « Gwydion », débaptisé à son arrivée à Camelot.



Les dictionnaires arthuriens illustrent cette porosité entre un nom gallois et un nom latinisé. Martin Aurell, dans *La Légende du roi Arthur*, invite son lecteur, à l'entrée « Mordret », à « voir aussi Melwas et Medrawd ». L'origine mordretienne est à chercher dans ce blanc entre le système civilisationnel celtique dont les sources sont lacunaires et le système civilisationnel dont les textes de Geoffroy de Monmouth sont la traduction littéraire.

Cette enquête onomastique mordretienne et celtique s'inscrit dans un pan plus large des études et récupérations celtiques de la matière de Bretagne. Un consensus existe sur l'une des sources de Geoffroy de Monmouth : *l'Historia Brittonum*. Le manuscrit A des *Annales Cambria*, mentionne pour l'année 93 « *Gveith cam lann inqva arthvr et medrawt corruervnt. et mortalitas* »².

Le camp de Medrawd est flou. On associe communément Mordred au Mal, mais l'étude des sources celtiques montre l'ambiguïté du personnage. « *A Camlann... Medrawd est plutôt un compagnon loyal d'Arthur, tué courageusement auprès de lui au champ d'honneur...il faut lire la mort de Medrawd à Camlann, comme un acte d'héroïsme pour soutenir Arthur* », explique Martin Aurell³. La tradition galloise et Gwalchmai ap Meilyr plus précisément

¹ Trad. ori. D'après MANTOVANI GARBELOTTO, Joana, *Mordred : o Cavaleiro Traidor*, Garulhos (São Paulo): FTD, p. 4.

² « Arthur et Medrawd sont tombés à la Bataille de Camlann. Et épidémie de peste. » Trad. ori. D'après les *Annales Cambriae*, consultables à l'adresse https://la.wikisource.org/wiki/Annales_Cambriae_A.

³ AURELL, Martin, (2007). *La légende du roi Arthur*. Paris: Perrin, p. 115.

présentent son dernier roi Mado gap Maredudd¹ comme ayant « *Arthvr gerdernyd, menwyd Medrawd* »².

Mordred, à ses origines celtes, jouissait ainsi d'une perception positive. Le changement dans sa perception morale provient de sa récupération par Geoffroy de Monmouth et son passage d'un système celte à un système romanisé. Il fallait à l'Arthur de Geoffroy de Monmouth un antagoniste à sa hauteur : Mordret.

Geoffroy de Monmouth dans la *Vita Merlini* revient sur ses dires à propos de la blessure mortelle d'Arthur. L'utilisation des prophéties quant à l'affrontement entre Mordred et Arthur était d'ordre politique : un Arthur se retirant en Avalon et destiné à revenir dans le monde a facilité l'association Henry II Plantagenêt / Arthur : « *Ces vaticinations ont d'ailleurs été surtout utiles au roi dans les contrées celtiques, où elles étaient susceptibles d'être crues et d'altérer le comportement de leurs auditeurs.* »³

2. La trace celte pour la réécriture

Cet état celtique mordretien est utilisé comme matériau de base par nombre d'auteurs modernes et contemporains. Respectées ou non, les origines de l'arthurien sont celtiques, ce qui explique que l'univers celte soit un point de départ diégétique — et ce, en octroyant au mot *celte* le sens le plus général sans considération pour les différences entre Britannia, Hibernia ou encore Hispania.

Le *Graal Théâtre* de Florence Delay et Jacques Roubaud débute sur une trace⁴ celtisante. Joseph d'Arimathie, personnage clef arthurien — supposé avoir recueilli le sang du Christ dans le Saint Calice avant d'avoir gagné la Bretagne pour l'évangéliser — apparaît *via* une didascalie : « *se confond avec l'ombre de Manannann* »⁵. Après un inceste avec sa sœur Enygeus, il rencontre ses enfants-neveux, lesquels vénèrent « *Dagda. Manannann. Lug. Goibniu. Pwyll. Morigana. Ana ?* »⁶ La superposition Joseph/ Manannann répond à la superposition matière de Bretagne païenne / matière de Bretagne évangélique. Le thème de l'inceste associe Joseph à Arthur et les enfants de Joseph à Mordret. Le tout est uni par la figure de Morrighan, déesse celtique irlandaise du massacre. Le panthéon celte

¹ Probablement monté sur le trône aux alentours de 1132 et décédé en 1160.

² « La force d'Arthur, la bonne nature de Medrawd. » in PADEL Oliver James, *Arthur in Medieval Welsh Literature*, University of Wales Press, 2013.

³ AURELL, Martin, *idem*, p. 273.

⁴ Comme Michèle Gally définit la trace médiévale, existe une trace celtisante. Cf. GALLY, Michèle, *La Trace médiévale et les écrivains d'aujourd'hui*, [2000], Paris, PUF.

⁵ DELAY, Florence, ROUBAUD, Jacques, (2004). *Graal Théâtre*. Paris : Gallimard, p. 36.

⁶ *Id.*, p. 38.

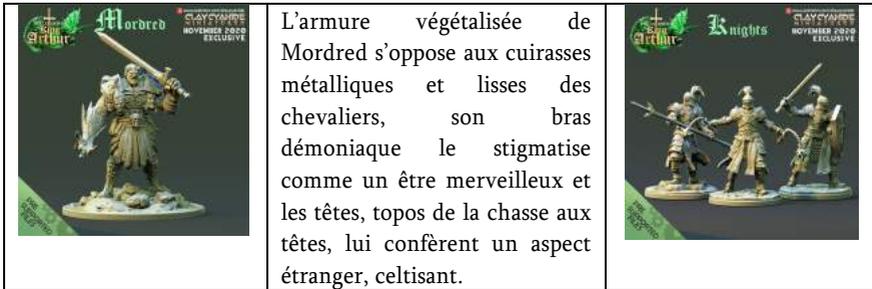
fait donc sens pour la ligne diégétique dont Mordred est conçu comme l'aboutissement : le massacre de Salesbière.

L'onomastique celtique est un passage obligé pour quiconque revendique une volonté arthurianiste originelle. La nouvelle « l'amour, le roi Arthur » de Xosé Luís Méndez Ferrín présente une diégèse centrée sur un acte de remembrance. Dans un banquet, alors qu'il contemple un Gauvain ivre et félon — substitut de Mordred —, le roi se remémore sa passion pour la reine : « *Le roi Arthur se rappelle alors les premiers mots de Dadga.* »¹

La consonnance celtique est avant toute chose plus signifiante qu'historicisante en ce qui concerne une réorientation de la matière arthurienne.

Elle fonctionne comme mystère. Le myste identifiera une couche stratigraphique d'une littérature et d'une civilisation dont il connaît les codes (les *Tuatha Dé Danann*), aussi fragmentaires puissent-ils être. Tandis que le non-initié identifiera une atmosphère sur laquelle joue une part de marché (le folklore), et qu'importent les plus ou moins grands degrés de popularité de telle ou telle divinité selon la région considérée.

Le visuel mordretien est lui aussi influencé par cette fantasmagorie mystifiée. Voyons la figurine que lui dédie le fabricant Pathfinder.



3. La proximité entre Mordred et l'étrange étranger « celte »

La proximité actuelle de Mordred avec l'univers celte, antérieur à l'évangélisation de la légende arthurienne, était en germe dès les textes du XIIe. Parce qu'il est destiné à être le traître, les auteurs chrétiens ont canalisé autour de lui des motifs anté-arthuriens.

Issu des îles Orcades, car fils de Loth d'Orcanie, il est géographiquement mis en dehors du centre logrien donc arthurien. Il est originellement picte. Quoi de plus naturel, lorsqu'Arthur lui confie les rênes du royaume de Logres, qu'il

¹ Trad. ori d'après MÉNDEZ FERRÍN, Xosé Luís. (1982). *Amor de Artur*, Editorial Impedimenta, 2009, p. 42.

abolisse le christianisme et réinvente dans le pays les tribus considérées comme barbares et exilées par Uther, le père d'Arthur ?

Mordred est donc l'associé des Celtes et des Germains (considérés, dans certaines réécritures, comme équivalents) présentés comme barbares parce que porteur d'une langue, d'une religiosité et d'une civilisation autres. Il provoque un retour en arrière du système civilisationnel du pays arthurien : d'où la gravité des révélations faites à Arthur alors qu'il est en campagne en dehors de Logres, dans le Pseudo-Robert de Boron : « *Apprends enfin qu'il a fait venir les Saxons, les descendants d'Engis, qui fit si longtemps la guerre à ton père, et qu'il a interdit de chanter messe et matines dans toute la terre de Bretagne.* »¹ Le Mordret celtisant du XIIe faisait déjà fait table rase de la Table Ronde, c'est-à-dire de l'ère chrétienne, pour provoquer un retour en force du paganisme antérieur. C'était considéré comme le point d'entrée de l'Angleterre dans les Dark Ages ; c'est aujourd'hui, dans nombre de réécritures, considéré comme le retour à un âge d'or autre — nous y reviendrons.

L'une des hypothèses sur l'alliance entre Mordret et les Saxons évoque un subodoré mariage entre Mordret et une Saxonne. Par cette alliance matrimoniale, il a une légitimité supérieure pour revendiquer le trône de Bretagne, puisqu'il aurait réuni les deux grandes lignées royales de la Grande-Bretagne, celle de Vortigern et celle des Pendragon. « *En épousant une descendante de Vortigern, Mordred aurait uni les deux maisons royales de Grande-Bretagne... Si Mordred avait épousé une Saxonne, cela aurait renforcé l'alliance britannique et saxonne, ou du moins aurait été un média de paix entre les deux peuples. Un tel mariage expliquerait également pourquoi les Saxons se sont battus aux côtés de Mordred à la bataille de Camlann.* »²

C'est pourquoi l'onomastique mordretienne (en Gwydion ou en Medrawt) est déterminante quant à la représentation celtisante qu'il porte.

4. L'onomastique celtique du nouveau héros : Mordred / Medrawt / Gwydion.

Les noms « Medrawt », « Mordret » ou « Mordred » sont issus de la même racine « Medrawd » — avant-dernier roi du royaume d'Ergyng, aux environs de 590, cousin du roi de Gwent, Athrwys, avec lequel il aurait eu des différends territoriaux. Ainsi l'onomastique celtisante du personnage s'avère un détail de chronique.

¹BAUMGARTNER, Emmanuèle, *Merlin et Arthur in La Légende arthurienne*, Robert Laffont, coll. Bouquins, (1989), p. 427.

² Trad. ori. D'après TICHELAAR, Tyler R., (2011). *King Arthur's Children : A Study in Fiction and Tradition*. Ann Harbor (Michigan) : Loving Healing Press, p. 96.

Chaque racine potentielle de ce patronyme donne une couche stratigraphique et interprétative du personnage. L'étude des origines linguistiques de Medrawt s'inscrit dans le champ plus large des études sur les langues celtiques (insulaires et continentales, d'abord, mais aussi sur les langues celtiques gaéliques et les langues brittoniques).

« Une théorie, dit Tichelaar, est que le nom est dérivé du verbe gallois *medru*, signifiant “frapper avec une flèche”, ou métaphoriquement parlant frapper à l'aide d'une connaissance ou d'une finesse. »¹. Cet héritage anthroponymique gallois est concurrencé par l'héritage irlandais : « *Il pourrait avoir une connexion avec le mot *midiur*, signifiant « Je juge »* »².

Quant aux strates diégétiques d'un Mordred actuellement celtique, elles sont à chercher dans la mythologie celte brittonique. À un Medrawt celte bon, antérieur à la réalisation de Geoffroy de Monmouth, on associe Gwydion, le magicien de la quatrième Branche du *Mabinogi*.

Neveu du roi Math ap Mathonwy, il est le cinquième d'une fratrie³, comme Mordret. Et comme Mordret avec Guenièvre dans certaines branches arthuriennes, Gwydion enlève Goewin. La jalousie de Mordred envers Lancelot et Guenièvre provoque dans plusieurs œuvres la machination mordretienne et l'on pourrait considérer ce système de concordances mythographiques comme une justification de l'onomastique utilisée par Joana Mantovani Garbeletto : “*Le roi Arthur était adoré de ses sujets et envié par beaucoup, principalement par Gwidion, plus connu sous le nom de Mordred, qui dans le langage du peuple de la forêt, signifiait « mauvais conseil »*”⁴. Cette étymologie de « mauvais conseil » est contradictoire avec la fonction que Dumézil associe à Gwydion, « *Héritier de ces druides magiciens, savants et philosophes, conseillers des rois, mais volontiers internationaux* »⁵.

Il est l'incarnation du savoir et de la sagesse, ce qui expliquerait le statut positif du Medrawt originel. Philippe Jouët, lui, rapproche Gwydion d'Odin, qui organise au profit d'une fin supérieure — gagner des Einherjars, des guerres. Mordret, parce qu'il est, dès la première vague de codification de la matière arthurienne par Geoffroy de Monmouth, intégré à un système de prophéties, se voit lui aussi responsable de l'orchestration de la dernière bataille arthurienne, Camlann. Si son action n'avait pas de conséquence positive, alors Merlin n'aurait eu aucun intérêt à aiguiller son destin de parjure, de régicide et de parricide.

L'utilité mordretienne réside dans la bataille de Salesbières : il provoque la re-entrée du royaume de Logres dans l'histoire guerrière, humaine, et non plus

¹ Trad. ori. D'après *Id.*, p. 35.

² *Ibidem*.

³ *Amaethon, Gilfaethwy, Gofannon, Arianrhod* pour Gwydion Pour Mordret, Gauvain, Agravaïn, Gareth et Gaheris.

⁴ Trad. ori. D'après MANTOVANI GARBELOTTO, Joana, *Mordred : o Cavaleiro Traidor*, op. cit., p. 4.

⁵ DUMÉZIL, Georges, *Esquisses de mythologie*, Gallimard, Paris, 2003, p. 616.

mythique. D'autant que son association avec les Orcades, les tribus écossaises, irlandaises et saxonnes, supposées avoir été écrasées plus tôt lors de la bataille du mont Badon, correspond à l'orchestration par Gwydion de la guerre entre Gwynedd, Powys et Deheubarth.

Enfin, une autre celtisation permet de justifier Mordred, plus contemporaine et plus libre de tout érudition. L'invention *ex nihilo* par les auteurs d'adjoints mordretiens aux patronymes celtisants permet de stigmatiser Mordred d'une celticité fantasmée.

Le *Sir Mordred, hijo de Ávalon* d'Imma Mira Sempere, roman pour la jeunesse, propose à Mordred un compagnon : Greith, un Picté adorateur d'Odin. L'auteur utilise un néopaganisme mystifié syncrétique des mythologies nordiques et scandinaves : « *J'essaie de suivre l'exemple d'Odin, pour être un dieu à son image et pouvoir appeler le Walhalla mon foyer. Ni Odin, ni Baldur, ni Thor ne demandent mon obéissance.* »¹.

Pareillement, le *Mordred*² de Justine Niogret bâtit pour son héros un doppelgänger nommé Polik, nom qui assone avec un toponyme breton, comme on avait pu le voir dans le *Mystère de Ker-Polik*.

II — Mordred : le protecteur d'un univers celtisant ré-enchanté

1. Stigmatisation celtique de Mordred

Pour re-celtiser Mordred — ou plutôt pour celtiser l'image que la tradition chrétienne de la matière de Bretagne a laissée de lui —, les auteurs tissent leur diégèse sur des éléments celtisants. Ce ne sont pas tant les éléments celtes qui sont mobilisés que des éléments d'étude celtique. On dresse un Mordred celtique (fiction poly-temporelle) selon les découvertes historiques et mythographiques (études historiques et historiographiques) en réactivant des éléments plus ou moins tus lors de la superposition des couches culturelles et linguistiques.

Les dates biographiques mordretiennes sont très usitées comme topos celtisant. Mordred est supposé être né un 1er mai, et sa naissance ce jour-là symbolise la cyclicité du mythe arthurien : son apogée et son déclin. Dans le Pseudo-Robert de Boron, Arthur conçoit Mordred involontairement avec Anna, en ignorant que celle-ci est sa sœur. Merlin prophétise la fin du royaume au roi quelques mois plus tard et le seul indice qu'accepte de donner le prophète est que l'enfant est né un 1^{er}. Arthur, pour éviter la chute de Logres, fait réunir tous les

¹ Trad. ori. D'après MIRA SEMPERE, Imma, *Sir Mordred hijo de Ávalon*, Barcelone: Ediciones Carena, p. 198.

² NIOGRET, Justine. (2013). *Mordred*. Saint-Laurent d'Oingt : Mnémos.

enfants nés ce jour-là dans un navire sans pilote. L'utilisation du 1er mai dans les textes médiévaux est une trace de l'héritage celtique de la matière de Bretagne.

Cette date symbolise une cyclicité et une stricte opposition entre le roi christianisé et Mordred, l'enfant d'Orcanie. C'est une naissance (celle de Mordred) symbolique d'une mort (celle d'Arthur). Tichelaar explique ainsi : « *La naissance de Mordred le 1er mai est symbolique, car dans le monde celtique, la nuit précédant le 1er mai était la veille de Beltane : la fête du Dieu celtique de la mort.* »¹

Cette date est d'ailleurs mise en vedette dans ses symboliques celtisantes dans le *Sir Mordred, hijo de Avalon* de la catalane Imma Mira Sempere. Ce roman d'initiation pour enfants dont le héros est Mordred voit son personnage éponyme évoluer au rythme d'un calendrier plus celte que chrétien. Ainsi, Mordred se voit révéler sa propre conception par Morgane, sa mère, lors des fêtes de Beltaine. « *Tu as été conçu durant les célébrations de Beltaine, honorant le feu vert et le soleil rajeuni...* »² Beltaine, stigmatiseur pour un fragment de marché avide de folklore, symbolise la sortie du cycle hivernal, stagnant, et l'entrée dans un cycle estival, mouvant. Les guerres sont de nouveau possibles et un Mordred ainsi celtisé et frappé du sceau de Beltaine impulse un nouveau mouvement historique. Camlann et Salesbières sont alors intégrables dans une chronologie dont le lecteur du XXIe siècle est en bout de course.

Autre borne celtique associée à la biographie mordretienne par Imma Mira Sempere : les festivités de Samhain. Dans le roman, Mordred arrive à mettre au point un système de télécommunication avec Avalon, via un diapason qu'il a fait construire à Camelot. Ce travestissement de la *wifi* fait sourire, mais c'est avant les festivités de Shambain (tel est le titre du chapitre 22) que ce système est mis en place. Dans *Shambain* on reconnaît les festivités de *Samhain*, réalisées aux alentours du 1^{er} novembre. Marqueur de l'entrée dans la période sombre, L'association de Mordred, Samhain, et des Dark Ages dans un syncrétisme historico-culturel se comprend aisément puisque Mordred est censé provoquer la chute de Logres.

Pareillement, les péripéties que se doit d'affronter ce nouveau Mordred héroïque sont celtisantes et correspondent à une fascination des lecteurs (les auteurs de réécritures étant avant tout eux-mêmes des lecteurs) pour un système cosmique autre.

L'un des éléments psychologisants de l'existence mordretienne dans le *Mordred* de Justine Niogret est le passage d'un ruisseau — et c'est de l'autre côté qu'il fait la connaissance de son adjutant / *doppelgänger* Polik. Ce ruisseau se nomme l'Ouzom, frontière géographique autant que mémorielle. « *Le garçon*

¹ Trad. ori. D'après TICHELAAR, Tyler R., op. cit., p. 69.

² Trad. ori. D'après MIRA SEMPÈRE, Imma, *Sir Mordred, hijo de Avalon*, op. cit., p. 73.

passerait la rivière...*En place de quoi, il vit le garçon.* »¹ Plus Mordred s'affaiblit, plus Polik se renforce, ce rapport médical entre les deux se fait donc grâce au ruisseau, lequel est, pour la société druidique, une «*fontaine de santé*»², selon Georges Bertin. «*Cette eau merveilleuse ressuscite les morts quand les dieux et les druides s'en mêlent. Si les vivants l'utilisent, elle les rajeunit et les préserve*»³.

Enfin, dans les topoï celtisants qui permettent une relégitimation de Mordred, apparaissent des animaux totémiques qui canalisent un état celtique et païen de l'Europe. Toujours dans le roman de Justine Niogret, lors de la première rencontre entre Arthur et son fils Mordred, la focalisation se fait *via* l'enfant : «*Alors l'enfant observa l'homme... Il avait de longs cheveux sombres, couleur de poils d'ours, un brun profond et rêche, qui tombaient en presque boucles.*»⁴

Arthur, l'ours non reconnu par son fils, mobilise les études celtiques — ainsi Philippe Walter. «*L'ours, dit-il, ... un des emblèmes de la caste guerrière dans le monde celtique... Guerrier distingué de sa caste, l'ours Arthur accède à la fonction de souveraineté qui lui sera plus tard déniée...*»⁵ Justine Niogret joue avec l'image d'un «*Ourson-Mordred*» lorsque la diégèse arthurienne (la souveraineté légitime du roi) est mise en question puisque Mordred est destiné à renverser Arthur.

L'histoire celtique et les origines de la matière de Bretagne sont ainsi recombinaisonnées et amplifiées (quitte à être des contre-lectures vis-à-vis des textes-sources) pour rendre signifiante la celtisation mordretienne dans les réécritures les plus contemporaines, ce qui joue paradoxalement sur un rejet de tout ce qui est déclaré dans les univers diégétiques des réécritures comme non celte.

2. le christianisme arthurien comme sclérose

La re-celtisation de Mordred fonctionne sur une anacyclose politique et civilisationnelle. Mordred a toujours eu un lien avec les Pictes et autres Celtes insulaires, et cette proximité avec les autochtones le connecte à une réalité pré-arthurienne et pré-romano-chrétienne présentée comme meurtrie.

Imma Mira Sempere conçoit ainsi son univers arthurien sur une opposition religio-civilisationnelle. Dans le *Sir Mordred, hijo de Ávalon*, Guenièvre perçoit le héros comme le représentant d'un paganisme dépassé et suranné : «*Mais la différence, c'est que toi tu es un païen de la lignée d'Avalon, alors que moi, je suis*

¹ *Id.*, p. 29-30.

² BERTIN, Georges, (2010). *De la Quête du Graal au Nouvel Âge*. Epinal: Editions Vêga, p. 54.

³ GUYONWARCH, Christian, LEROUX Françoise, *Les druides*, [1986], Rennes, Ouest-France Université, cité par BERTIN, Georges, in *De la Quête du Graal au Nouvel Âge*, op. cit., p. 54.

⁴ NIOGRET, Justine, *Mordred*, op. cit., p. 54.

⁵ WALTER, Philippe, *Arthur : l'Ours et le Roi*, [2002], Paris, Imago, p. 84.

une véritable chrétienne, pas l'une de ces ritualistes que tu détestes tant »¹, dit-elle. La conjonction de champs sémantiques péjoratif et religieux montre la projection de notre contemporanéité et de ses valeurs sur l'époque de la christianisation de l'île de Bretagne.

L'inceste dont est issu Mordred devient le marqueur d'une civilisation sans tabou et donc profanatoire et amoral pour le substrat chrétien. Toujours dans le roman d'Imma Mira Sempere, ce n'est que pour ne pas choquer les chrétiens de son royaume qu'Arthur tait la conception de Mordred, car le roi vise l'extension du christianisme à la totalité de Logres. « *L'influence dominante du christianisme sur l'Europe de l'Ouest a rendu l'inceste répugnant pour la plupart des lecteurs de la légende arthurienne... Cependant, au Ve siècle en Grande-Bretagne, avant que le christianisme ne devienne complètement la religion dominante dans les îles britanniques, certaines cultures peuvent pratiquer l'inceste et même le considérer comme souhaitable.* »² explique Tichelaar.

Ainsi, dans le cas d'un Mordred celtisé et héroïque, l'inceste est légitimé par le système civilisationnel celte. L'inceste, conjugué à Beltaine, est porteur d'un retour aux sources et d'une régénérescence. « *Tu as été conçu lors des célébrations de Beltaine, en hommage au feu vert et au sol renaissant... Tu as fait partie de cette reverdie...* »³

Ainsi, la celtisation mordretienne fonctionne autour de conceptions religieuses et idéologiques : Mordred doit rétablir un âge d'or que le christianisme arthurien romanisé a sclérosé.

C'est pourquoi dans la jonction entre le Medrawt celtique et le Mordret chrétien, la postmodernité accentue la symbolique du 1^{er} mai. La naissance de Mordred au mois de mai implique une conception au mois d'août, mois caniculaire, mois des dragons : c'est pourquoi le nombre de réécritures accorde le patronyme Pendragon à Mordred, alors qu'il n'est pas désigné comme tel dans les textes médiévaux. Le dragon assèche la terre et, selon la symbolique médiévale, et la rend gaste. Philippe Walter explique que le serpent, totem du Mordret médiéval et chrétien, « *est l'analogue du dragon si souvent représenté dans l'art celtique... Le règne du serpent signifierait donc la dévastation du feu caniculaire. On comprend ainsi que le feu du serpent Mordred est appelé à détruire le royaume de Logres.* »⁴ C'est ainsi que le Mordred celtique doit faire table rase du passé.

¹ Trad. ori. D'après MIRA SEMPERE, Imma, *Sir Mordred, hijo de Avalon*, op. cit., p. 250.

² Trad. ori. D'après TICHELAAR, Tyler R., op. cit., p. 39.

³ Trad. ori. D'après MIRA SEMPERE, Imma, *Sir Mordred, hijo de Avalon*, op. cit., p. 73-74.

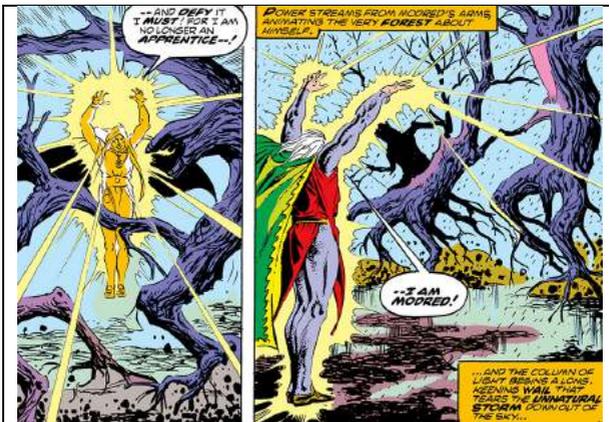
⁴ WALTER, Philippe, *Arthur : l'Ours et le roi*, op. cit., p. 183.

3. l'instrumentalisation par des figures celtiques mythologiques (fée et druide)

Le Mordred celtisant est instrumentalisés par des personnages considérés comme celtiques : le druide et la fée. Il en devient les défenseurs autant que l'élève et il est leur intermédiaire auprès du lecteur : « *Tous nous savons que les femmes possèdent ce que les druides appellent "la clef du sang" »¹ dit le Mordred d'Imma Mira Sempere.*

Ainsi l'enseignement celtisant de la Morgane de Michel Rio inscrit Mordred dans une lignée celte qui serait l'origine de tout l'arthurien. La filialité matrilineaire celte de Mordred correspond à un état civilisationnel antérieur au système patrilinéaire. D'où la mobilisation du toponyme patriotique dans la présentation de Morgane à Mordred dans le roman de Michel Rio : « *Je suis la princesse Morgane, ta mère... Dans ton ascendance plus lointaine, il y a trois autres rois : celui de Dummonia, mon père par la nature, celui de Logres, Uther-Pendragon, mon père par l'adoption, et celui de Galles, Merlin, mon père par l'esprit... »²*

La filiation plus ou moins indirecte entre Mordred et Merlin, figure druidique héritée de Myrrdin, est accentuée elle aussi. Mordred dans nombre de réécritures n'est plus un chevalier de la Table ronde, mais un apprenti-druide. Ainsi dans la série de *comics Modred the Mystic* de Bill Mantlo, Yong Montano et Marv Wolfman. Modred est un apprenti-druide auprès de Merlin au VI^e siècle et est réveillé de nos jours pour combattre la corruption qui avait vaincu alors Merlin.



¹ Trad. ori. D'après MIRA SEMPÈRE, Imma, *Sir Mordred, hijo de Ávalon*, op. cit., p. 233.

² RIO, Michel, *Morgane*, (1999), Paris: Seuil, p. 107.

Comme le veut la fantasmagorie profane et druidique actuelle, il a des pouvoirs sur la nature.

Même principe dans le *Sir Mordred, hijo de Ávalon* d'Imma Mira Sempere. Mordred est l'héritier d'une culture syncrétique entre le druide et le barde, comme Merlin / Myrddin et Taliesin avant lui : "*Il a hérité des talents musicaux de sa mère... J'ai moi-même essayé de lui enseigner quelques petites choses dans le peu de temps dont j'ai disposé.*"¹ C'est pourquoi il ne peut qu'être le chef né d'une révolution anti-arthurienne visant à défendre les survivances celtes de Logres, envisagées comme marqueurs d'un ancien âge d'or. Tommy Lee-Baik fait de la protection de la celticité (marquée par un merveilleux païen) un impératif kantien pour son héros mystique² : "*Il nous reste peu de temps. La magie se meurt, et ses croyances avec. Nous entrons dans une nouvelle ère, où il n'est plus de place pour les anciens Dieux, les anciens codes...*"

La révolte mordretienne, instrumentalisée par les fées et les druides, s'inscrit dans ce que Georges Bertin nomme le néo-celtisme, sous-catégorie de la néo-chevalerie typique du New Age postmoderne. "*Si notre connaissance de la culture celte reste minimale du point de vue des sources conventionnelles, le Nouvel Âge a rebâti une tradition celtique complète, adaptée d'une spiritualité plus ancienne*"³, explique-t-il, Mordred appartient à "*cette nébuleuse mystico-ésotérique*"⁴.

4. la nationalisation d'un Mordred celtisant

La matière arthurienne est à tort associée pour le profane au modèle anglo-américain. C'est dans ce contexte que la celtisation de la matière de Bretagne — et de Mordred — devient métaphorique d'une indépendance nationaliste ou régionaliste, et ce plus particulièrement en Espagne. L'élément celte entre dans une logique de ré-enchantement du monde via des valeurs présentées comme plus proches de la nature, de la spiritualité et de la transcendance patriotique.

Carlos González Reigosa rappelle les origines celtes de la Galice et déclare à propos de la parution de son *Hermano Rey Arturo*⁵ qu'il s'agit d'"une petite

¹ Trad. ori. D'après MIRA SEMPERE, Imma, *Sir Mordred, hijo de Ávalon*, op. cit., p. 13.

² Les ennemis de Mordred constituent une secte : les « Décroisés ». Tommy Lee-Baik construit ce conglomerat religieux et mystique celtisant en opposition à l'atmosphère tout aussi fantasmée l'Ordre des Templiers.

³ BERTIN, Georges, op. cit., p. 160.

⁴ *Ibid.*

⁵ GONZÁLEZ REIGOSA, Carlos, (2003). *Hermano Rey Arturo*. Tres Cantos (Madrid): Akal ediciones.

vengeance bretonne”¹ contre ce monde anglophone qui s’est approprié toute la paternité et l’historicité de la matière de Bretagne. Une matière arthurienne celtisée sert à rappeler les origines celtes de la Galice. Pareillement, le recueil *Amor de Artur* de Xosé Luís Méndez Ferrín est d’autant plus signifiant quant à la celticité de la matière quand on considère que le texte est initialement paru en galicien en 1982. Une citation en gaélique — *a priori* indéchiffrable pour un lecteur castillan non galiciophone, donc non myste à l’identité régionale — marque une revendication linguistique et politique dans l’entité politique “Espagne” composée des Communautés Autonomes aux traditions plus ou moins indépendantistes. Surtout s’il s’agit d’un avertissement de Dagda à Arthur, que chacun sait condamné par la félonie de Mordred (Gauvain, chez Méndez Ferrín). “— *Chan eil càil ceàrr air Arthur ! crie Dagda en gaélique...*”²

Pareillement, Imma Mira Sempere mystifie et déguise les réalités politiques du contexte et du texte. La terre originelle de son Mordred est affaiblie et atteinte par l’hégémonie arthurienne, comme la Catalogne natale du lectorat-cible du *Sir Mordred hijo de Ávalon* est appauvrie par le centralisme madrilène (le roman paraît en 2012 et les années 2010-2011 ont été riches en débats sur la décentralisation et l’élargissement de l’autonomie de la Catalogne). Il y a dans ce mysticisme, alliant néopaganisme et philosophie de la nature, un rapt du langage mythique *via* le séparatisme. Défendre la celticité d’Avalon, c’est combattre, dans le contexte espagnol, l’ingérence madrilène dans les affaires de Barcelone³, car les lois arthuriennes (double diégétique des lois de Mariano Rajoy) “*compliquent tout*”. La celticité mordretienne est donc porteuse d’une plus grande liberté et d’un accomplissement moral plus individuel et transcendant, comme l’explique le Mordred héroïque de l’auteur à Greith, son ami picte : “*Vous savez tous que j’appartiens à un autre peuple... Pour nous, la liberté, la pureté et tout le reste ne s’acquièrent pas par la soumission et le respect aveugle à quelques règles qui assujettissent la conscience des femmes et des hommes.*”⁴

Un autre auteur espagnolise la matière de Bretagne : Pablo Mañe. Il construit le clan mordretien comme en rivalité spirituelle avec l’arthurien christianisé, qui fonctionnait comme “*guide de la spiritualité... de toute l’Europe.*”⁵ Et c’est la non-celticité de Lancelot que saisissent Mordred et ses comparses comme prétexte : “*Ils disaient qu’il n’était pas un chevalier anglais, mais basque,*

¹ « Carlos Reigosa reinventa con pasión la leyenda artúrica », *El País*, extrait d’interview de Carlos Reigosa par Jacinto Antón, consultable à l’adresse https://elpais.com/diario/2003/09/23/cultura/1064268008_850215.html.

² Trad. ori. D’après MÉNDEZ FERRÍN, *Amor de Artur*, op. cit., p. 38.

³ On se rappelle les événements de 2017.

⁴ Trad. ori. D’après MIRA SEMPERE, Imma, *Sir Mordred, hijo de Ávalon*, op. cit., p. 195.

⁵ Trad. ori. D’après MAÑE, Pablo, *El Rey Arturo y los caballeros de la Tabla Redonda*, (1982), Barcelone : Libros Río Nuevo, p. 109.

puisqu'il était le fils du roi de Bayonne."¹. Le Clan d'Orkney semble, si l'on suit leur logique, plus logrien qu'un étranger, parce qu'insulaire et non continental. Le Pays basque étant en plus un isolat en terre anciennement celte, on mesure l'utilisation de l'existence celtique en tant que métaphore séparatiste et/ ou nationaliste.

Les origines celtes de la matière de Bretagne demeurent floues, mais c'est leur image auprès du profane que récupèrent nombre de réécritures contemporaines. En celtisant la matière arthurienne, les auteurs mélangent historicité et fantasmagorie pour créer une transcendance nouvelle face à la rationalité, la matérialité et la mondialisation du système occidental. La stratification celte mordretienne est limitée à quelques détails historiques (un état de langue), religieux (un ensemble de rites et de dogmes simplifiés), et une conception socialo-politique (système matrilineaire et archétype mythologique). Le retour aux sources européennes pré-chrétiennes en un mot celtes — qu'importe que les Celtibères aient été différents des Gaulois et des Bretons — est aussi envisagé sous un aspect moral et dénote une tentative de ré-enchantement du monde.

¹ Trad. ori. D'après MAÑE, Pablo, *El Rey Arturo y los caballeros de la Tabla Redonda*, op. cit., p. 109.

Retour sur le thème *canto-*

1 – *Canto* et *Cando*

Dans ses intéressantes notes de linguistique indo-européenne « De la tour de Babel aux tournures du français », qu’il diffuse périodiquement, Michel de Grave a écrit que « les **Cantiaci** tirent leur nom du gaulois *canto*, “blanc”, allusion probable à la couleur des falaises de Douvres ». Il reprend cette affirmation dans le dernier *Bulletin* (n°83) des AEC (p. 36). L’ouvrage *Enquête aux confins des pays celtes*, dont une 2^e édition augmentée est parue en juin 2021, rappelle cependant (p. 18-19, avec références aux auteurs cités ci-après) qu’un gaulois **canto*, “blanc”, “brillant”, n’existe pas. Plusieurs celtologues très réputés l’ont écrit sans ambages avant nous, mais il faut insister là-dessus car cette réalité n’est pas encore assez reconnue :

- Joseph Loth a montré qu’il était impossible linguistiquement de rapprocher le thème gaulois *canto* du gallois, cornique et breton *cann*, “blanc”.
- Joseph Vendryes a insisté sur le fait qu’il ne fallait pas confondre *cando-* et *canto-*, le premier pouvant vouloir dire “blanc” mais pas le second : le faire reviendrait à se reposer « sur une erreur ». « C’est le type même de ces rapprochements qui abondent dans l’onomastique et qui sont dépourvus de toute base solide ». Il exclut ainsi que *Cantobennicus*, hauteur au nord de Clermont-Ferrand citée par Grégoire de Tours, ait signifié “à la pointe blanche” ou “au sommet blanc”.
- Michel Lejeune, à son tour, a rappelé devant l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres que « gaulois *cant* et latin [ou celtique] *cand* sont phonétiquement inconciliables », excluant que le nom de la déesse **Cantismerta** puisse avoir désigné une “Reine de la lumière” ou une “Pourvoyeuse de blanc”, comme l’imaginait Jean-Jacques Hatt. On ne peut avoir à l’époque gauloise une évolution phonétique *cand* > *cant*.

2 – « Un *canto* “limite, extrémité” n’est pas attesté » ?

L’Enquête aux confins des pays celtes fonde son analyse sur l’existence d’un thème *canto-* ayant désigné en celtique un “bord”, une “extrémité”, une “fin”, qui se retrouverait (entre autres) dans le nom des **Cantiaci**. Mais est-il bien sûr que ce sens a existé ? Dans l’article « Notes impromptues sur le nom des **Cantiaci** » (p. 38 du précédent *Bulletin*), le fait est contesté : « Un *canto* “limite, extrémité” n’est pas attesté ». Cependant, l’ouvrage établit qu’il l’est, même si cette attestation est indirecte, en l’absence de glose :

- Le nom *kantos*, *cantus*, est employé chez le poète Perse en 60 de notre ère puis chez l'écrivain Quintilien, dans les années 90, ce dernier le présentant comme un terme adopté par le latin mais non latin d'origine. On sait que la langue des Romains a intégré dans son vocabulaire plus de 150 mots d'origine gauloise ; parmi eux, nous trouvons toute une série de termes désignant des véhicules à roues, car les Gaulois s'étaient fait une spécialité de les fabriquer. *Cantus* désignait le "cercle de fer entourant une roue" ; les forgerons gaulois avaient mis au point le procédé d'« embattage », permettant d'appliquer à chaud un cerclage métallique, adhérent à la jante en refroidissant. À invention gauloise, nom gaulois.

L'origine indo-européenne du gaulois *cantos*, une racine **kem*, "couvrir", loin d'être une « hypothèse [...] faible », se montre parfaitement adaptée à la réalité qu'il désignait : le forgeron gaulois "recouvrait" la roue en bois, sur tout son tour, d'une semelle métallique, partie étroite, mais combien importante : bande solide de roulage qui permettrait au véhicule de se mouvoir en toute sûreté. Cette bande de fer "couvrante", mise par-dessus la jante, devenait la nouvelle "extrémité" bordant la roue. La signification technique de "bord de roue", de "cercle de fer" donnée au mot *cantos* est le développement d'un sens particulier né à partir du sens plus général de "bord", d'"extrémité". Le lexique français nous donne de multiples exemples du même phénomène : à partir de *main*, partie du corps humain, on a créé *de la main à la main*, une *main verte*, une *main sur la figure*, un *coup de main*, un *sous-main*, la *main du destin*, la *main courante*, la *main de fer*, etc. : c'est le principe de la polysémie. D'autres mots gaulois attestés, formés sur le même *canto-*, ne gardent pas le sens particulier de "cercle de fer", montrant d'autres acceptions particulières. Mais ils gardent le même sens général de "bord", de "limite", d'"extrémité", prouvant qu'un thème *canto-* a bien eu cette acception première :

- Le nom du mois de *cantlos*, gravé sur le Calendrier de Coligny qui est exposé au Musée Lugdunum de Lyon, désignait en langue gauloise le dernier mois de l'année. Contrairement à ce que l'on a écrit depuis plus de cent ans, il n'a aucun rapport avec un thème *canto-* ayant désigné le "chant". Il s'est bâti sur le radical *cant-*, "bord", "extrémité", "limite". De même que le cercle de fer était posé en dernier à l'extrémité de la roue, le mois appelé *cantlos* se situait à l'extrémité de l'année : dernier mois du calendrier gaulois, mois "Final".

- Nous avons montré, aussi, que le terme *dekantem* ou *dekanten*, employé, avec l'élément *bratou*, dans une douzaine d'inscriptions votives en langue gauloise – formule qui restait mystérieuse pour les linguistes –, se liait au même thème. Il signifiait "en sortie de promesse", en "fin de vœu" (équivalent

celtique du latin *ex voto*), le *de-* devant *kantem/-en* étant un simple préfixe intensif appuyant l'idée de sortie, de séparation. Le fidèle du sanctuaire priait le dieu de lui accorder une faveur (guérison, union, réussite d'un voyage ou d'une entreprise, naissance d'un enfant...); en retour, il s'engageait à offrir un présent à la divinité (statuette, vase, argent, bijou, élément d'architecture pour le temple...). Si son vœu était exaucé, il se délivrait de sa promesse par le don, ce qui achevait, refermait l'action religieuse qu'il avait ouverte. Le fidèle semblait dire : « J'ai tenu mon engagement ; maintenant je suis quitte ». C'était l'"extrémité", la "limite", l'"aboutissement", la "fin" (*canto-*) de son action votive.

3 – Les toponymes frontaliers en *canto-*

Utilisée pour des bords d'objet, des extrémités de temps ou des limites d'action, l'idée générique de "fin" présente dans *canto-* a connu un développement particulier pour les lieux, servant à nommer des endroits limitrophes ou extrêmes : situés à des bouts, à des "bords", à des "extrémités" de territoires. Un nom de lieu, s'il reste isolé dans l'analyse linguistique, ne montre rien : il faut s'en méfier ; mais quand tout un ensemble de noms concordent dans l'analyse, on peut en tirer des conclusions fiables. Le tome I des *Frontières des peuples gaulois* a relevé et analysé plus de 280 noms de localités, de régions, de hauteurs, de cours d'eau de France issus du thème *canto-*, qui correspondent, preuves à l'appui, à des lieux de frontières gauloises avérés (la **Canche**, le **Cantal**, le **Mercantour**, **Canchy**, **Chancé**, **Chancia**, **Chantelle**, **Chantilly**, **Chatou**, **Cantigny**, **Chantenay**, **Chantôme**, **Chantonay**, **Champvans**, **Champlieu**, **Caen**, **Arcachon**, **Argenton**, etc.), à quoi pourraient être ajoutés des toponymes d'origine gauloise d'Allemagne du sud, de Suisse, d'Italie du nord, également repérables dans des zones frontalières. Si le thème *canto-* n'y atteste pas le sens de "limite" de "fin", d'"extrémité", on se demande bien ce qu'il signifiait !

4 – Les théonymes en *canto-*

Confirmation de son sens limitrophe, le thème *canto-* se retrouve dans des noms de dieux celtiques : **Cantas**, **Avicantus**, **Cantunaecus**, **Cantismerta**, **Cantrusteihiae**, **Deganta**, **Gantunae**, **Octocannae**, **Uxsacan(t)us**. Pourquoi ces dieux avaient-ils un nom en rapport avec ce thème ? C'est qu'ils étaient priés comme des protecteurs des frontières (nous renvoyons ici à l'article « Dieux aux frontières des Celtes », dans *La Chevauchée des Celtes, Mélanges offerts à Venceslas Kruta*, p. 163-184). De façon semblable, les Romains révéraient un dieu Terminus, qui protégeait les séparations entre propriétés comme les fins de territoires ; les Grecs avaient un dieu similaire, Termieus ; et les Vénètes invoquaient les Deivos Termonios, "Dieux du Bornage". Il est remarquable que les dédicaces faites aux dieux gaulois tirant leur théonyme d'un thème *canto-* se retrouvent sur des lieux d'antiques

démarcations. Ainsi, les inscriptions aux **Cantrusteihiæ** (“Celles qui se tiennent fermement sur la frontière”, **Cant-ro-stei-icæ*) ont été découvertes en Belgique, à Hoeilaart, au sud-est de Bruxelles, dans la zone frontalière entre la cité des Nerviens et la cité des Tongres ; en Allemagne, à Tetz et à Rheydt (Rhénanie-du-Nord–Westphalie), près de la démarcation des Ubiens avec l’extrémité du territoire des Tongres. La stèle à **Cantismerta**, la “Protectrice du Territoire”, a été trouvée à Lens (Valais suisse) non loin de la limite entre le peuple des Véragres et le peuple des Sédunes, selon la carte établie par Auguste Longnon.

5 – Mots et noms celtiques en *canto-*

- Un ensemble de mots et noms celtiques antiques issus du radical *cant-*, relevés par Gérard Poitrenaud, sont à rapporter aux mêmes idées de limite. Les sens secondaires sont à recentrer sur cette idée, et il faut dénoncer les sémantismes erronés attribués par certains auteurs : vraies et fausses informations ne peuvent pas être mises au même niveau, sur un plan égal, où tout risque de devenir indistinct.

- *Canti-*, *canto-*, *canta*, *cata-*, veulent bien dire “au bord”, “sur le côté”. De là le français **chant**, désignant le bord étroit d’un objet (et aussi d’autres mots du français et de plusieurs autres langues).

- *Canta* ou *Cantia* n’est pas une “boucle” de rivière ni une eau “brillante” mais une “limite” de rivière (cours d’eau frontalier). Exemples : la **Cance** (Ardèche), la **Cance** (Manche), la **Canche** (Orne et Eure), la **Canche** (Pas-de-Calais), etc., qui se montrent toutes sur d’anciennes démarcations de peuples gaulois (*Les Frontières des peuples gaulois*, tome I, p. 200-210).

- Le mot de **cantalon** (attesté sur l’inscription gauloise d’Auxey-Duresses) ne se rapportait nullement au “chant” ; il ne désignait pas non plus un “monument circulaire” (idée de Roget de Belloguet en 1872) ; l’ancien irlandais *cét* n’avait pas le sens de “pilier rond” que Joseph Vendryes lui a prêté sans preuves, comme il le reconnaît (*Enquête aux confins des pays celtes*², p. 29). Le **cantalon** était une “marque de limite”, pierre placée à un endroit frontalier, en l’occurrence près de la séparation entre le pagus de Beaune (*Belnensis*) et le pagus de Chalon (*Cabilonnensis*) (*id.*, p. 31-32).

- Il convient de bien distinguer le thème *canto-*, “bord”, “limite”, du thème homonymique *canto-*, “cent”. On a eu tendance à attribuer généreusement au second ce qui appartenait souvent au premier. Les noms de personnes en *canto-* sont nombreux (nous en analysons près de 70 dans *l’Enquête aux confins des pays celtes*², mais on en recense davantage). Il y a très peu de chances que les **Cantus**, **Cantius**, **Cantia**, **Cantilius**, **Cantonus**, **Cantonius**, **Cantusus**, etc., se soient appelés les “Cent”. Il est beaucoup plus probable que leur nom provienne de ce qu’ils habitaient ou de ce qu’ils étaient nés à proximité d’une démarcation (population frontalière). Des noms

de personnes composés le soulignent : *Ari-cantus*, “Devant la frontière” ; *Ceno-cantus*, “En-deçà de la frontière” ; *Oli-cantus*, “Au-delà de la frontière” ; *Sami-cantu*, “de la Frontière commune” ; *Tres-cantus*, “de la Triple frontière” ; *Ves-cantia*, “de la Bonne frontière”, etc. Donc, privilégions souvent ce sens qui devait être courant.

- *Cantosenus* et *Cantissena* ne s'appelaient pas “Ceux qui sont Vieux de cent ans” : un tel nom aurait été difficile à porter quand ces personnes en avaient 20 ou 30 ! Ils étaient plutôt “Ceux de l’Ancienne frontière”. Ainsi le nom de *Cantissena*, à *Aquae Sulis* (Bath, Angleterre), pouvait faire allusion à la vieille limite méridionale des *Dobunni* qui était primitivement située autour de Bath, où cette personne vivait. Nous retrouvons dans les noms de lieux le même composé *Canto-seno-* pour désigner des établissements qui étaient aussi situés sur d’anciennes démarcations : **Chancenay**, **Champcenest** (*Les Frontières des peuples gaulois*, I, p. 321-323).

- *Ca(n)tamantaloedis* n’est pas “Celui qui connaît les 100 chemins” mais le “Maître des chemins frontières”. Dans la tradition celtique, le chef était le maître, le garant des frontières. Son rôle essentiel était de les protéger pour son peuple, personne ne devant violer les limites établies.

- *Cantorix* et *Cantiorix*, de même, ne doivent pas être des “Commandants de cent” mais des “Rois de la frontière”. Le nom de *Cantiorix* désigne un personnage important du V^e siècle, enterré à Festiniog (Pays de Galles) ; sa pierre tombale, où figure le nom, a été transportée dans l’église de Penmachno. Il habitait à proximité d’une ancienne démarcation celte, sur la zone à l’extrémité des *Ordovices* face aux *Decangi*, qui marquait à présent la limite du Royaume de *Venedotia*, l’un des principaux du Pays de Galles au Moyen Âge (cf. notre article « Le Territoire des *Decangi* », *Études Celtiques*, 47, 2021, p. 57).

- Dans la même optique, *Cantinorus* ne serait pas le “Cent fois Généreux” mais “Celui qui donne des Frontières Généreuses” : de bonnes frontières, entendons un grand territoire.

- *Cantobenno-* > **Chantoin/Chanturgue** ne désigne pas la “Hauteur des Cent pointes” ; cette hauteur, située au nord de Clermont-Ferrand, n’a pas cent pointes, elle n’en a même pas une seule, ayant l’aspect d’une pyramide tronquée. C’était la “Hauteur de la limite” des faubourgs : du *suburbium* antique de la cité, marquant sa marge septentrionale.

6 – Les peuples en *canto-*

On ne peut, sans le justifier, attribuer au nom des *Cantiaci* (aussi appelés *Cantii*, *Cantici*) le sémantisme de “limite”, de “frontière”. Il faut expliquer pourquoi ce peuple était dénommé les “Limitrophes”, les “Frontaliers”. Répondre à cette question permet à nouveau d’affermir l’étymologie par *canto-*, “limite”, et d’abandonner toutes les hypothèses erronées qui ont été faites à son sujet (rappelées dans l’*Enquête aux*

confins des pays celtes, p. 42-43), et d'éliminer aussi celle de la "blancheur". Les **Cantiaci**, effectivement gardés dans le **Kent** et dans **Canterbéry**, étaient établis à l'extrémité sud-est de l'Île de Bretagne : c'étaient les "Habitants de la bordure" côtière, des dernières terres au bout de l'île, comme *cantlos* était le dernier mois au bout de l'année.

Le titre de l'article « Notes impromptues sur le nom de *Cantiaci* » pourrait laisser croire que seul un peuple celtique a reçu une appellation en *cant-*. En ce cas, on serait en droit de douter du sens étymologique, de croire à un hasard, une preuve unique n'étant jamais une preuve. Cependant, plusieurs autres peuples, qui étaient installés sur des positions extrêmes, montrent un ethnonyme en *cant-* à sens frontalier, qu'il convient de citer :

- les **Decantae**, installés sur l'extrémité septentrionale de l'Île de Bretagne (dont le nom est pourvu du même préfixe *de-* que dans le mot *dekantem/-en*) ;
- les **Decangi** (< **Decanti*), établis à l'extrémité nord du Pays de Galles ;
- les **Cantabres** (d'où vient le nom de la **Cantabrie**), qui vivaient à l'extrémité nord de la péninsule hispanique ;
- les **Abrincates** (d'où **Avranches** et l'**Avranchin**), anciens **Abrino-cantes*, dont le territoire, à l'extrémité nord-ouest de la Gaule, s'ouvrait devant les eaux de la Manche ;
- les **Catalaunes** (d'où **Châlons-en-Champagne**), anciens **Cantalaunes*, doublement limitrophes : à la frontière sud des Rèmes et à l'extrémité des peuples belges face à la Celtique ;
- les **Rucantii** de Vindélicie (avec préfixe *ro-/ru-*, "très"), installés contre la ligne frontalière du Danube ;
- les **Catenates**, jadis **Cantenates*, également à l'extrémité septentrionale de la même Vindélicie.

7 – Un lien *canto-* / *anto-* ?

Disons, pour finir, que l'établissement d'un lien étymologique entre *anto-* et *canto-* (intéressant) nous paraît très incertain ; on peut avoir affaire à deux racines dont les sons se rapprochent de façon paronymique (ce qui n'est pas rare dans le vocabulaire) mais qui sont différentes (sur cet *anto-*, voir *Les Frontières des peuples gaulois*, II, p. 67-92). En tout cas, la plupart des exemples de formations parallèles cités à l'appui de cette hypothèse n'emportent pas l'adhésion. Le rapport entre *ambi*, "autour", et *cambiare*, "changer", paraît très fragile ; de même entre *artos*, "ours", et *cartis*, "peau", "écorce" ; aussi entre *assi-*, "os", et *cassi*, "airain", "bronze" (le bronze aurait-il été étymologiquement le "Plus dur que l'os" ?). Le doute s'installe. Il faudrait des exemples beaucoup plus convaincants pour fortifier cette hypothèse.

Discours de Critognatos

Vercingétorix et son armée de 80 000 hommes sont assiégés par César et ses neuf ou dix légions (environ 50 000 hommes. Manques de vivres. Il n'y a plus de blé (frumentum). Tout le bétail a été consommé. Ils attendent l'armée de secours...

César écrit : Lors du siège d'Alésia, Devant l'absence des secours et n'ayant plus ni blé, ni aucune nouvelle de chez les Éduens, les assiégés convoquèrent une assemblée et délibérèrent sur la façon dont devait s'achever leur destin. Plusieurs avis furent exprimés, les uns voulant qu'on se rendit, les autres qu'on fit une sortie tandis qu'on en avait encore la force ; mais je ne crois pas devoir passer sous silence le discours de Critognatos, à cause de sa cruauté singulière et impie¹. Ce personnage, issu d'une grande famille arverne et jouissant d'un grand prestige, parla en ces termes (trad. de Colette Doco-Rochegude) :

« Rien, de la proposition de ceux qui donnent le nom de reddition à la plus infâme des servitudes, j'ai l'intention de n'en rien dire, et ce que je pense de ces gens-là, c'est qu'ils ne devraient pas être considérés comme des compatriotes ni être admis dans cette assemblée. Ne comptent pour moi que ceux qui sont pour une attaque en masse, car dans leur opinion, on voit bien que reste ancré le souvenir de notre antique vaillance et c'est là votre conviction unanime à vous tous.

Mais quel manque de courage, quel manque de force d'âme que de ne pouvoir encore un peu supporter la faim ! Quant à ceux qui seraient prêts à s'offrir à la mort... il est plus facile d'en trouver que de ceux qui sont capables de supporter la souffrance. Aussi pour moi, je me rallierais à cette dernière proposition, car c'est une affaire d'honneur, et ça compte pour moi — à condition évidemment qu'il n'y ait pas de pertes humaines — sauf bien entendu celle de nos vies personnelles.

Mais avant de prendre une décision, tournons nos regards vers la Gaule tout entière, que nous avons appelée à notre secours.

Quelle sorte de pensée croyez-vous qu'ils auront, nos amis proches et ceux de notre sang, devant 80 000 hommes massacrés, là en un seul et même lieu, s'ils sont obligés de combattre quasiment sur leurs cadavres ? N'allez pas les priver de votre soutien, eux qui pour votre salut auront ignoré leur propre danger. N'allez pas par votre manque de sens et de prudence ou même votre absence de courage,

¹ propter eius singularem et nefariam crudelitatem

mettre à genoux la Gaule tout entière et n'allez pas la soumettre à un esclavage sans fin.

Est-ce que par hasard, du fait qu'ils ne sont pas arrivés au jour dit, vous mettriez en doute leur loyauté et la force de leur caractère ? Alors quoi ? Et les Romains, vous pensez que c'est sans raison que jour après jour ils triment (s'échinent) là-bas dur leurs fortifications au loin ? Si vous ne pouvez, par les messagers des nôtres — vu que tout accès est coupé — avoir l'assurance de leur arrivée toute proche, voyez-en la preuve chez les Romains, car épouvantés, dans l'angoisse de l'arrivée des secours, nuit et jour ils sont à la tâche.

Alors, quel est donc mon avis ? Faire ce que firent nos ancêtres lors d'une guerre différente de la nôtre, celle des Cimbres et des Teutons. Obligés de se retirer dans leurs refuges, accablés par une semblable famine, nos ancêtres soutirent leur vie avec les corps de ceux que l'âge rendait inutiles à la guerre — et ne se livrèrent pas à l'ennemi. De plus, si actuellement nous n'avions pas cet exemple, je trouverais pourtant très beau de le mettre en pratique pour la défense de la liberté et de le transmettre à nos descendants.

Voyons, qu'y eut-il de comparable avec cette guerre-ci ?

Après avoir ravagé la Gaule et causé un grand désastre, les Cimbres en un jour enfin quittèrent nos territoires et gagnèrent d'autres contrées. Mais nos droits, nos lois, nos terres et la liberté, ils nous les laissèrent.

Quant aux Romains, qu'est-ce qu'ils cherchent ? Qu'est-ce qu'ils veulent ? C'est la soif des richesses qui les pousse, et lorsqu'ils savent qu'un pays a une noble réputation et qu'il est puissant à la guerre, ils n'ont qu'une envie, c'est de s'installer sur ses terres et dans ses cités, et là de les réduire en esclavage pour toujours...

Car les guerres qu'ils ont faites n'ont jamais eu d'autre origine.

Et puis, si vous ignorez ce qui se passe dans les pays lointains, tournez vos regards vers la Gaule des frontières, vaincue et réduite en province. Ses droits et ses lois abolis, une fois soumise à la puissance romaine et à la cruauté de ses haches, elle est à jamais écrasée sous leur servitude. » Mais les Romains, que cherchent-ils ? Que veulent-ils ? C'est l'envie qui les inspire : lorsqu'ils savent qu'une nation est glorieuse et ses armes puissantes, ils rêvent de s'installer dans ses campagnes et au cœur de ses cités, de lui imposer pour toujours le joug de l'esclavage. Jamais ils n'ont fait la guerre autrement. Si vous ignorez ce qui se passe pour les nations lointaines, regardez tout près de vous, cette partie de la Gaule qui, réduite en province, ayant reçu des lois, des institutions nouvelles, soumise aux haches des dictatures, ploie sous une servitude éternelle ».

(César, Bellum Gallicum, VII, §77, traduction inédite par l'éminente latiniste, Mme Colette Doco-Rochegude)

Note sur le nom Critognatos

Xavier Delamarre donne pour crito- « frisson, tremblement, terreur » (*Dictionnaire de la langue gauloise*, errance, 2018, 129) ; -gnatos signifie « fils de » (ou parfois « connu ») et constitue en composition le deuxième terme de nombreux anthroponyme gaulois. La racine crito- correspond à l'ancien irlandais cryth « frisson », cretha « tremblement, fièvre » et aux anciens gallois et bretons cryd « tremblement, peur ». Ranko Matasović (*Etymological Dictionary of Proto-Celtic*, Leiden 2009, ProtoCelticEnglishWordlist.pdf, 47) reconstitue un protoceltique *kritu-. Cela étant, un rapport entre le nom de ce chef gaulois et la teneur de son discours semble évident, et on peut émettre l'hypothèse que, tout comme Vercingétorix dont le nom connu correspond à sa fonction de général en chef des armées gauloises, Critognatos n'est pas né avec ce nom, mais a été appelé ainsi en raison de son fameux discours. Mais si tel est le cas, il devient très vraisemblable que ce discours n'ait pas été un exercice de rhétorique à charge inventé de toutes pièces par un Romain, et qu'il se trouvait dans l'armée gauloise au moins un scribe en charge des comptes-rendus des discours de leurs chefs.

Gérard Poitrenaud

Une promotion de l'École Militaire Interarmes nommée Gergovie

Un aspect inattendu du renouveau de l'intérêt pour la culture celte : le choix du nom de GERGOVIE pour baptiser une promotion de l'École Militaire Interarmes.



Il est remarquable que la promotion 2021-2023 de l'EMIA ait choisi pour nom de baptême « GERGOVIE ».

L'insigne en a la forme d'un bouclier gaulois, le fond bleu rappelle les couleurs de l'EMIA. Le sabre traditionnel est exceptionnellement remplacé par une épée gauloise ornée du nom de la promotion. En noir, sur ses contours, se trouvent les noms de peuples gaulois ayant participé à la lutte contre César : Carnutes, Éburons, Bituriges, Parisii, Arvernes. Le centre de l'insigne se pare de deux carnyx (trompe de guerre gauloise) et d'un symbole celtique doré représentant l'unité des peuples gaulois dans la lutte. Au bas du bouclier, le chiffre VIII brisé évoque le sort des légions romaines venues se briser sur l'oppidum arverne (une VIII^e Légion est parfois évoquée dans les récits, mais cela est historiquement contesté).

On rappellera aux non-initiés que l'École Militaire interarmes (EMIA), est l'école de formation des officiers de l'armée de terre de recrutement semi-direct (au sein des armées), à la différence de Saint-Cyr qui recrute principalement à partir du monde civil ; elle est située comme celle-ci dans le camp de Coëtquidan en Bretagne, non loin de Ploërmel et de la forêt de Paimpont chère aux amateurs de légendes d'inspiration celtique. Chaque promotion dure deux ans. Elle est organisée en « brigades » de six sections chacune. La promotion qui défilera le 14 juillet prochain sur les Champs Élysées compte une centaine de sous-lieutenants, dont 10 étrangers. La fameuse bataille s'est déroulée comme le lecteur le sait, en 52 av. J.-C. en un lieu qui reste contesté entre les hauts de Clermont-Ferrand et l'ancien village de Merdogne, dans le Puy-de-Dôme. Gergovie permet de célébrer une victoire incontestable des Gaulois contre la première puissance d'alors et la première défaite officielle de Jules César (bien qu'il tente de le masquer dans la *Guerre des Gaules*). Certes, il y a eu Alésia ensuite, néanmoins la défense de Gergovie mérite elle aussi de passer à la postérité.

Le choix de Gergovie émane d'une volonté de la promotion de s'inscrire dans le temps long de notre Histoire. Il paraissait intéressant aux futurs cadres de nos armées de mentionner, une fois n'est pas coutume, les Gaulois, dont la culture a imprégné notre territoire au même titre que les Francs ou les Romains. Gergovie est une victoire populaire (avec l'association fructueuse et inédite de plusieurs peuples gaulois) marquée par un chef s'affirmant jusqu'au dernier échelon de la hiérarchie militaire.

Le nom de la promotion a été l'occasion pour tous d'approfondir les qualités des chefs des belligérants. S'agissant de l'armée romaine, on peut rappeler le professionnalisme des officiers, leur culture (ils connaissaient le grec et le latin, avaient lu les grands auteurs classiques, maniaient l'éloquence avec talent), leur piété, leur sens de l'honneur, leur discipline au combat. Chez les Gaulois, on admirera leur courage, leur aptitude à conduire une guerre asymétrique, à organiser une guerre de siège. L'arverne Vercingétorix a vécu un temps dans un environnement romain puis s'est révolté (à l'âge de 20 ou 30 ans). À la fois stratège et tacticien, il a évité la bataille rangée contre un ennemi mieux discipliné et équipé que ses propres soldats qu'il a, dans le même temps, organisés en troupe régulière. Il a excélé dans la poliorcétique. Nos jeunes officiers regrettent la liberté d'action dont jouissaient les chefs de l'époque, pollués qu'ils sont par toute une messagerie dont la lecture chronophage ajoutée aux ukases technologiques rend la prise de décision encore plus difficile que jadis...

Le choix du nom de « GERGOVIE » montre un renouveau de l'intérêt des jeunes générations pour un patrimoine très ancien. Espérons que de grands chefs militaires celtes sortiront un jour d'un relatif anonymat.

Signé Cyril BARBIÉ de PRÉAUDEAU, colonel (ER), avec la collaboration du sous-lieutenant Khévin LURIENNE, de la 1^{ère} brigade de l'EMIA

Luc Grasset

Gergovie, fin du mystère par Jean Baruch, Edition « la Galipote »,
Clermont-Ferrand, janvier 2011 - ISBN-10 : 2915257302 et ISBN-13 : 978-2915257304

Bien qu'en apparence, il ne fasse plus l'objet, aujourd'hui, de discussions sérieuses, l'emplacement exact de la ville de Gergovie reste l'objet d'un mystère. Les explications officielles ne sont pas satisfaisantes pour qui s'intéresse à la question. Au début des années 2010, Jean Baruch, ancien journaliste à la Montagne, a remis, le sujet sur le métier et en arrive à la conclusion que Gergovie n'a pu être que... sur le plateau de Coirent.

Certes, on peut regarder de haut son analyse et ses hypothèses qui sont publiées dans un livre qui ne paie pas de mine, un journaliste pas un archéologue, une édition régionale à diffusion limitée, mais quand on le lit, on ne peut qu'être séduit par sa logique et la clarté de ses propos que l'on retrouve sur son site internet (<https://sites.google.com/site/coirentvraiebatailledegergovie/>).

Sa démarche est classique. D'abord, il plante le décor et décrit les acteurs. Puis, il s'attaque aux contradictions des thèses officielles. Il se lance alors dans une analyse rigoureuse du texte latin. Enfin, il décrit le déroulement de la bataille selon son point de vue. Il conclut par des considérations sur l'« après Gergovie » et par un épilogue, à court terme, sur les vies ultérieures de César et de Vercingétorix.

Ce qui est appréciable dans ce livre, c'est d'abord qu'il nous replonge profondément dans les connaissances actuelles que nous avons sur les Romains, les Gaulois et leurs relations mutuelles. C'est ensuite qu'il résume sérieusement et honnêtement les éléments relatifs à la controverse. Il fait un large tour de ce que nous savons sur la bataille elle-même, sur les éléments qui ont permis de situer Gergovie sur le plateau de Merdogne. Il démonte notamment le processus de désignation du lieu qui relève plus du politique que de la science. De même, il expose et contredit avec rigueur la thèse concurrente de l'« oppidum des Côtes » au nord de Clermont-Ferrand. Son étude du texte latin ne laisse aucun doute, à la fois sur les contradictions qu'il y a dans les autres thèses et sur la certitude que Gergovie se situe bien sur le plateau de Coirent. Et..., ça « colle » !

On peut ne pas être d'accord avec certains détails, notamment dans le déroulement de la bataille, mais, globalement, le raisonnement se tient plus que bien. Nous avons vraiment à faire à un travail de journalisme authentique. Jean Baruch n'a pas peur de critiquer les évidences officielles et de proposer des hypothèses iconoclastes qui procèdent d'une construction difficilement discutable et d'une grande liberté intellectuelle.

Bien qu'il n'y trouve pas tout à fait son compte, le militaire que j'ai été, par un raisonnement stratégique et tactique indépendant, converge vers ses thèses et les consolide. Mais, ceci est une autre histoire...

Rectification

L'article « ENTRER DANS L'IMMOBILITÉ » LE CHAÎNON MANQUANT DE SAINT-MARCEL » publié dans le bulletin n° 83 des AEC (y compris la planche de photos correspondantes sur la 3^e de couverture de ce numéro) n'indique pas toutes ses sources :

*Il s'agit de l'interprétation des attributs de la statue du Temple 3 d'Argentomagus (datation du torque, comparaisons, etc.) qui est reprise sans citer l'article d'origine : COULON G., KRAUSZ S. — « Les statues assises d'Argentomagus », in : Krausz et al. dir. 2013, *L'âge du Fer en Europe, Mélanges offerts à Olivier Buchsenschutz, Mémoires n° 32, Ausonius Editions, p.521-534, ainsi que de la photographie – la fig. 5 dans ce même article.**

Gérard Poitrenaud qui est l'auteur de l'article en question regrette ces négligences et présente à Mme Sophie Krausz toutes ses excuses.

Annonces de nos partenaires

L'éminent spécialiste des Celtes et de la mythologie comparée **Bernard Sergent**, agrégé d'histoire, docteur en histoire ancienne et archéologie, président de la Société de Mythologie Française, annonce deux conférences :

le vendredi 26 mai à 20h sur l'Histoire des Celtes.

le vendredi 23 juin à 20h sur la Religion des Celtes.

La Passerelle, 26 rue de Crussol, 11e, métro Oberkampf

Participation 5 euros (pour la location de la salle).

Notre collègue, Professeur agrégé, docteur de l'Université de Bourgogne, spécialiste de la langue gauloise, **Jacques Lacroix** nous annonce la mise en ligne d'une nouvelle vidéo YouTube concernant le substrat gaulois : « LE NOM DE BORNE » qui aborde la question de la double empreinte des souvenirs gaulois du français.

Voici le lien sur lequel cliquer pour la visionner : <https://youtu.be/iJLnG-FACsY>

Monsieur Pascal Pannetier attire notre attention sur l'exposition **PIERRES SECRÈTES** au Musée de Préhistoire Île-de-France (musee-prehistoire-idf.fr).

Voir visuel de l'exposition en 3^e de couverture.

(<https://www.musee-prehistoire-idf.fr/fr/fiche-evenement/pierres-secretes>)

Cette culture à beaucoup de liens avec le cerf et on y trouve beaucoup d'éléments qui rappellent avec une certaine antériorité la mythologie de Cernunos, des « Shaman », des déesses mères qui donnent naissances à des jumeaux ou qui leur transmettent des pouvoirs, des serpents, etc. On entrevoit des rapports magiques entre la déesse et le cerf. C'est une culture jamais vue avant ces découvertes. Une partie des éléments gravés renvoie à des images de la Protohistoire, et plus précisément à la fin de l'âge du Bronze.

Groupe Ile-de-France de Mythologie Française :

Activités à venir

- Session de formation de la SMF « Les outils numériques au service de la mythologie française », Saint-Léonard-de-Noblat (Haute Vienne), au domaine de Romefort.

Mythologie française ; Outils d'indexation ; Ateliers ; le Carnaval ; Visite de la Ville, L'astronomie de position ; Ateliers ; Saint-Yriex-la-Perche (Ostensions).
Bulletin d'inscription en page 5 du programma détaillé :

<https://www.academia.edu/95092769>

- Mercredi 24 mai 2023 à 19h : Conférence publique

Figures du mage, du devin et du guérisseur chez Rabelais, par Christine Esclarmant (ethno-mythologie)

Salle du Conseil de la Mairie du 9^e, 6 rue Drouot, Paris IX^e (M^o Richelieu-Drouot) Entrée libre, inscription cantaflor@orange.fr

- La Lettre d'Ile-de-France N°125 - mars 2023 dont voici le sommaire :

P 2 Editorial par Jean-Marc Bélot

P 2 Nouvelles Brèves

P 3-5 Choses merveilleuses, conduites délétères ou comment ne pas être l'avocat du diable... par Monique Bollon-Mourier...

P 6-7 10-11 Gargantua serait-il la progéniture d'une montagne mythique ? par Lousine Terteryan

P 8-9 Mythologie vue du regard de Mehdi M'Hamdi, auteur et réalisateur de reportages et documentaires vidéo

P Anastasia en Oregon (légendes)

P 12-15 Images et mythologie du corps dans le domaine celtique (2^{ème} partie) par Philippe Jouët

P 16 Legenda par Collectif

KELTIA n°63 – mail-juillet 23

Sommaire

Éditorial, Fabien Régnier	p. 3
Infos celtiques	p. 4
Déesse celte : Adsalutta, Bernard Sergent	p. 6
L'Autre Monde des Celtes – Conceptions et Figures (2 ^e partie), Philippe Jouët	p. 8
Les Celtes et le complexe campaniforme (2), Mickaël Gendry	p. 11
Le monastère picte de Portmahomack, Frédéric Kurzawa	p. 14
Regard (biaisé) sur la Gaule, Jefic Ropars	p. 18
L'histoire de l'Irlandais noir, François Pinsard	p. 20
Ta bernache! Le fruit de l'arbre de la connaissance, Marike Van der Horst	p. 22
Le Pays d'Othe à l'époque celtique, Alain Paillery	p. 24
<i>Dagon diion</i> Gérard Poitrenaud	p. 28
Jean-Simon Mahé. Un siècle d'histoire des Breton de Paris, Françoise le Goaziou	p. 30
Avoscara, Marike Van der Horst	p. 32
Découvertes archéologiques celtiques	p. 34
Top 10 des chansons de cornemuse rock'n' roll, François Pinsard	p. 36
Jean-Paul Corbineau, la voix de Tri Yann (1948-2022), Frédéric Kurzawa	p. 38
Musique au cœur, Patrice Dalmagne, Didier Le Goff	p. 40
Festivals celtiques d'Europe, Patrice Dalmagne	p. 42
Actus musicales celtes, Indicia	p. 43
Essais et littérature, Robert Martin, J.-M.	p. 44
Arts graphiques, J.-M.	p. 56
Duron Celtanom. Le marché des Celtes	p. 57



La conférence de Gregory Moigne « La construction de l'image du druide au fil des derniers siècles » tenue l'occasion de notre plus récent apéro celtique par ZOOM est disponible en ligne sur la chaîne Youtube des AEC. La discussion très vivante et très agréable fait partie de l'enregistrement.

Voici le lien : <https://www.youtube.com/watch?v=EVxlp0IHdG8>

Vous trouverez également sur la chaîne YouTube des AEC le podcast d'une interview de Gérard Poitreaud à propos de son livre Dans les Cercles de Cernunnos : <https://www.youtube.com/watch?v=bm46yJ7S00s>

Echanges

Les AEC souhaitent échanger leur bulletin avec ceux d'associations ou de sociétés culturelles partageant des centres d'intérêt communs. A titre de réciprocité, les AEC présenteront leurs publications. Pour initier un échange, prendre contact avec le président gerard.poitreaud@orange.fr

SOLARIA N° 57 Printemps 2023

Un beau poème, « L'aube sur le jardin » d'Anna de Noailles, ouvre le Solaria 57, « La revue de la Solarité », de ce printemps.

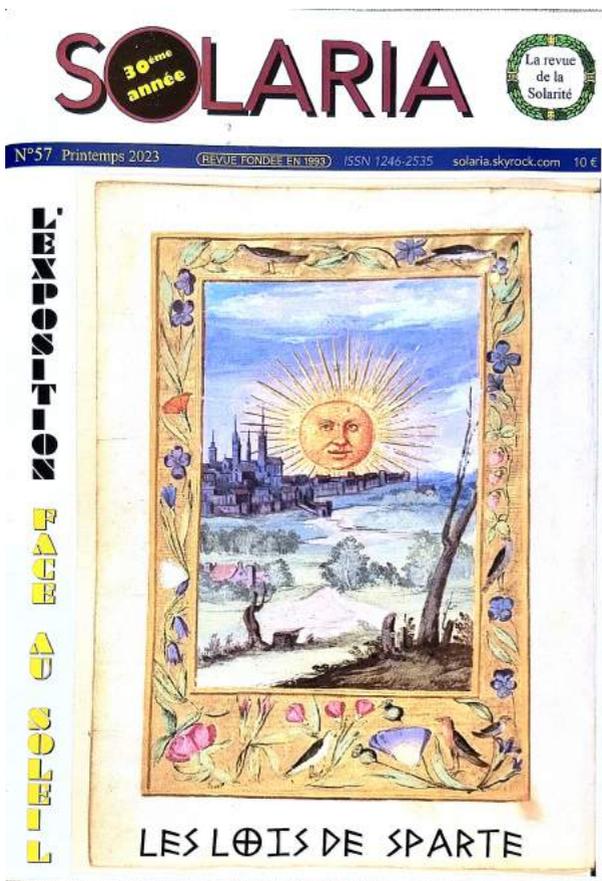
Nous recommandons de lire la suite et la fin de l'étude de notre confrère le Professeur Jean Haudry sur les origines et l'interprétation de la légende argonautique, avec dans ce numéro : l'héroïsation collective des Argonautes, puis une passionnante étude sur la formation de la légende. Jean Haudry y voit cinq strates : l'héritage paléolithique, trois périodes de la tradition indo-européenne et, enfin, la période des temps protohistoriques finaux et historiques dans laquelle la légende s'enrichit d'apports voisins (Hittites, Achéens, Crétois, Cariens, Lydiens, etc. « Les récits successifs du périple reflètent les progrès de la géographie ». Jean Haudry voit dans la légende argonautique un modèle pour L'Odyssée.

Très solide article de Vincent Téma sur Lycurgue, Apollon et les Lois de Sparte. On y apprend pourquoi Lycurgue, dont le nom signifierait « celui qui tient les loups à l'écart », luttait, il y a presque 3000 ans, pour « la justice sociale », et contre l'Argent et « l'oisif riche ». Lycurgue est un être plus ou moins mythique auquel Plutarque attribue la paternité de la constitution qui régenta Sparte.

Georges Dumézil voit en ce législateur légendaire une figure tutélaire indo-européenne.

Toujours, une étonnante et passionnante Héliothèque (presse, livres, expositions), très fournie comme à son habitude, avec cette fois un focus sur deux expositions : « Des épées pour la Saône ? » à Chalon-sur-Saône, et « Face au Soleil : un Astre dans les arts » au Musée Marmottan Monet de Paris.

Solaria (2 numéros par an) est édité par l'Association Solaria qui promeut les études et recherches sur les cultes et les cultures solaires. Site : museeduSoleil.over-blog.fr ; mail : solaria@sfr.fr





Les membres des AEC ainsi que les spécialistes des Celtes et des Gaulois qui nous lisent sont invités à participer à la rédaction du bulletin.

Pour proposer un article ou un compte rendu de lecture, de visite, d'exposition ou de découverte archéologique, il suffit d'adresser votre texte au format WORD par courriel à :
gerard.poitrenaud @ orange.fr

Internet : amisdesetudesceltiques.eu

Site internet. Actualités, annonces, documents, expositions, consultation des anciens Bulletins.

Page Facebook : Association-des-Amis-des-Etudes-Celtiques

Pour nous suivre, échanger des infos et discuter avec nous sur ce réseau social.

www.academia.edu :
Carantoi Celticon Vercantalou - Amis des Études Celtiques

Avec des contributions scientifiques sur les Celtes

[https://www.youtube.com > channel > UCRtNVBbV4-tnJnCrRcNmmFw](https://www.youtube.com/channel/UCRtNVBbV4-tnJnCrRcNmmFw)

Notre chaîne Youtube pour (re-)trouver les enregistrements de nos conférences en ligne

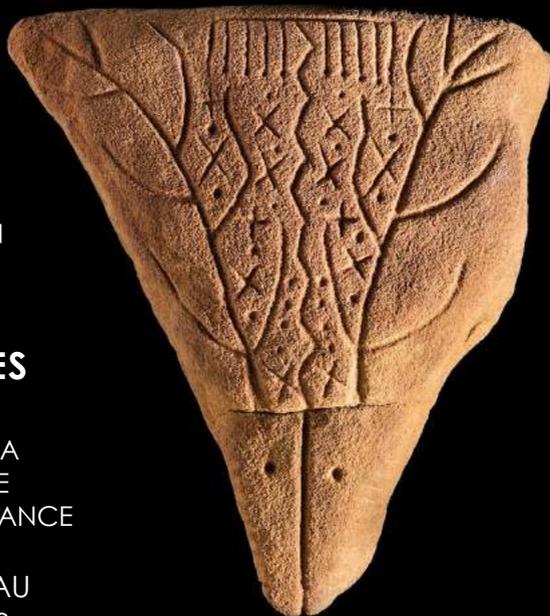


EXPOSITION

PIERRES SECRÈTES

MUSÉE DE LA
PREHISTOIRE
D'ÎLE-DE-FRANCE

DU 15/04 AU
30/12/2023



← → ↻ 🔒 <https://www.musee-prehistoire-idf.fr/fiche-evenement/pierrres-secretes> 🏠 ☆ 📄 📥 📄 ☰

 **MUSÉE DE LA PRÉHISTOIRE
D'ÎLE-DE-FRANCE**
LE MUSÉE DES GÉOLOGES ET DES MINÉRALES

MUSÉE | COLLECTIONS | MUSÉE PRATIQUE | EXPOSITIONS | PUBLICS | MUSÉE VIRTUEL | ENGLISH

Accueil > PIERRES SECRÈTES    

EXPOSITION

PIERRES SECRÈTES

Des gravures inédites en forêt de Fontainebleau ! L'exposition présente un ensemble rupestre, récemment découvert, constitué de motifs géométriques accompagnés de représentations schématiques de personnages, de quadrupèdes et de créatures fantastiques qui renvoient à des images de la Protohistoire.

Du 15/04 au 30/12/2023

 le musée sur facebook  48 Avenue Étienne Dailly, 77140 Nemours   droits d'entrée du musée

 le musée sur Instagram  01 64 78 54 80  le musée sur Internet   Email

AMIS DES ÉTUDES CELTIQUES



Crochet de ceinture celtique avec une tête anthropomorphe et deux créatures mythiques découvert dans la tombe 2 de Glauberg en Allemagne



ISSN 2967-5499

BAEC N° 84-2023

VENTE : 8 EUROS