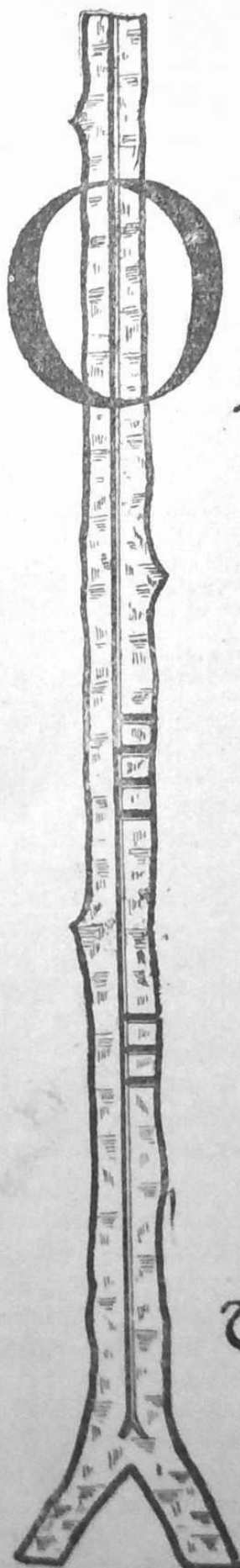




OSAM



TRADITION CELTIQUE

OGGAM

TRADITION CELTIQUE

———*Rédaction et Administration* :———

P. LEROUX, Boîte Postale 2 - RENNES (Ille-et-Vilaine)

——— C. C. P. : 29368 Rennes ———

t. V f. 1 n° 27

MARS-AVRIL 1953

STRUCTURES PAÏENNES & STRUCTURES CHRÉTIENNES

Un des traits attestés de la structure sociale du paganisme irlandais est la présence aux côtés du roi sacré de Tara d'un groupe de druides attachés à la lignée royale et exerçant auprès d'elle la fonction sacerdotale : M. Macalister (*Tara* p. 55, 56, 131, 133, 135) croit pouvoir nommément désigner les « trois druides » compagnons attitrés du « Grand-Roi » : Moël, Blocc, Biucne : il s'agirait de noms attachés à l'office, c'est-à-dire qui ont du être portés par des lignées druidiques exerçant la même fonction officielle, et ceci au moins jusqu'à l'arrivée de Patrick, puisque le nom des deux druides qui ont combattu le saint en « duel magique » ne serait que la forme corrompue des trois noms cités : Lochru et Lucetmaël pour B-Luicne et B-loc et Maël. Il s'agissait donc bien d'un office sacré tenu par des personnages à leur façon « immortels ».

Quand on lit les légendes de saints irlandais, on les voit jouer auprès des roitelets locaux un rôle, dans lequel il semble bien qu'ils aient assumé un grand nombre des fonctions caractéristiques du sacerdoce païen. Ce serait un cas typique où la structure sociale païenne, d'ailleurs liée à des structures religieuses, se serait conservée, le personnage chrétien, celui de l'Évêque et celui de l'Ermite, mis à la place laissée vide, quitte à prendre dans l'imagination populaire le masque d'un mage, ou à se laisser contaminer lui-même par son caractère. La bonne méthode pour vérifier ce fait important aussi bien pour l'histoire des religions que pour la psychologie religieuse, sera sans doute d'étudier en parallèle deux légendes, l'une des plus chargées de reminiscences païennes que nous possédions ; l'autre chrétienne ; mais à quel point chargée de paganisme ? C'est ce que l'analyse découvrira.

La légende du siège de *Drum Damghaire* (L'analyse est faite d'après le texte établi et traduit par M.L. Sjoestedt — R.C. XLIII p. 1 à 123 — Nos numéros réfèrent aux paragraphes de cette édition). On s'y reconnaîtra mieux en commençant par un bon résumé des principaux épisodes.

1° — Présentation des deux adversaires : le Grand-Roi Cormac, et le roi de province Fiacha. L'un est en même temps le roi de la moitié Nord, l'autre roi de la moitié Sud : les deux rivaux sont nés le même jour dans les mêmes circonstances [1].

2° — Présentation du Roi Cormac comme le type du roi occupé de sciences juridiques et de sciences magiques [2].

3° — Apparition du dieu : Mac Ind Oc : il prédit un malheur qui s'abattra sur Cormac vers le milieu de son règne ; il donne un avertissement pour détourner une partie du malheur ; mais le roi qui a sollicité la prophétie ne l'entend naturellement pas. [2, 3, 4].

4° — Une maladie de bestiaux s'abat sur la moitié nord du pays [5]. Le roi, à court de moyens d'existence, prend le conseil d'un intendant : celui-ci suggère de réclamer un double paiement des impôts du royaume provincial de Munster [6 à 8]. Les Druides du Roi se montrent hostiles à cet arrangement contraire à la coutume du royaume [12 à 18].

5° — Apparition d'une fée ; elle séduit le roi ; elle lui promet l'assistance du peuple-fée pour la guerre qu'il rêve d'entreprendre ; l'assistance lui sera fournie par trois druides-magiciens et trois druidesses-sorcières, du peuple des fées [19 à 22].

6° — Echange d'ambassades et consultations de guerre [10 à 11]. Les Druides du Roi donnent des conseils de justice et de modération ; ils prophétisent contre l'expédition [12 à 18]. Le roi retire sa confiance aux druides de l'Irlande pour la donner aux druides du pays des fées.

7° — Expédition en Munster : les intersignes se pressent sur le chemin. Les sages continuent d'avertir le roi contre l'expédition ; mais sans succès devant l'obstination royale [23 à 44].

8° — Première phase de la guerre : le grand Roi vainc le roi de Munster par la magie noire des mauvais druides. La magie la plus efficace consiste à *lier les eaux* [44 à 54].

9° — Deuxième phase de la guerre : le roi de Munster a recours au plus fameux des druides, son propre précepteur, le personnage traditionnel connu sous le nom de Mogh Ruith. Ce personnage vit retiré dans une île avec ses enfants et ses élèves [56 à 58]. Après s'être fait convenablement prier et convenablement rémunérer [58 à 72], Mogh Ruith intervient *en déliant les eaux* [73 à 75].

10° — Troisième phase de la guerre : Mogh Ruith met en déroute les mauvais druides [76 à 104].

11° — Cormac revient avec les bons druides : la guerre se déroule entre Mogh Ruith et les Druides de Tara [104 à 112] ; elle est une *guerre des feux*, comme la première avait été une *guerre des eaux* : chacun allume son feu magique jusqu'à ce que les flammes

et fumées de l'un chasse les flammes et fumées de l'autre ; cette victoire du Feu préfigure la victoire des armées du roi de Munster sur les armées du roi de Tara. [112 à 120].

12° — Vengeance du Roi de Munster — d'ailleurs suivie d'une contre-vengeance du roi de Tara. (Mais c'est une autre histoire). [120].

Cette légende se révèle, sitôt qu'on la presse, extraordinairement riche en enseignements :

— Le Grand Roi Cormac y apparaît comme un roi frappé d'une impuissance ou d'une interdiction de faire la guerre *par les armes*. Il vit dans sa retraite, occupé à la rédaction d'un code et à l'apprentissage de la science secrets. L'administration économique du pays est livrée à un domestique. Dans la mesure où Cormac s'en occupe, il se montre un foudre de *générosité et d'imprévoyance* : à mesure qu'il reçoit les tributs il les distribue, pour soulager la disette générale, sans rien retenir pour sa propre maison. Ce roi a donc le double caractère d'un *savant* et d'un *donneur* ; comme *distributeur* il se trouve frappé dans le principe de sa générosité par la *disette* ; comme *juste*, il commet une faute capitale par un *déni de justice*, une réclamation contraire à la coutume établie. C'est une faute contre sa loi de roi qui engendre la ruine et la division du pays.

— Cormac ne marche pas lui-même à la bataille ; mieux, il n'y a pas de vraie bataille loyale de soldats ; tous les soldats se trouvant réduits à l'impuissance. Il n'y a qu'une bataille de pure magie : la bataille *des eaux* liées et déliées ; la bataille *des feux* affrontés.

Cette retenue du roi devant la besogne proprement guerrière n'est pas un trait isolé. Même le roi Conchobar, chef éminemment militaire d'un clan éminemment guerrier, à sa dernière bataille, est prié par les soldats de quitter la mêlée ; son rôle à lui sera bien remarquable : il consistera à occuper les femmes que les adversaires ont amenées, et lâchées sur les guerriers, probablement dévêtues, bien que l'histoire ne le spécifie point : on dirait que le roi sert de paratonnerre à son armée contre la dangereuse magie sexuelle soutireuse de force combattive (1). Des indices comme ceux-ci signalent l'existence possible d'interdits militaires frappant certains rois ; c'est un trait contredit sans doute par la bravoure et les exploits attribués en règle générale aux rois comme aux autres héros ; mais il faut s'accorder de difficultés et de contradictions dans une tradition triturée par une transmission longue et passablement anarchique. Dans le cas de Cormac en tous cas ce trait va avec son caractère « juridique », et le fait qu'il *meurt dans son lit*, par exception dans une longue série royale dont les membres régulièrement meurent « *par la violence* », et « *des mains de leur successeur* ». Il partage ce privilège avec de rares compa-

(1) Mort de Conchobar, récit dans KEATING *Histoire d'Irlande* (p. 201 de l'édition-traduction Dineen ; récit dans Todd *Lectures* séries vol. XIII d'après Kuno Meyer).

gnons probablement doués des mêmes vertus ou affectés des mêmes impuissances que lui (2).

— Autour du roi travaillent un groupe de cinq *Druides* ; ce sont les *conseillers en titre*, membres d'une de ces *lignées sacrales* associées aux *lignées royales*. La lignée de Mogh Ruith est aussi associée à la lignée des rois de Munster. On leur a fait dans ce récit un noble caractère : ils ont pour eux la *Justice* ; la *droiture* pour discerner le conforme à la coutume, et à l'honneur, contre ce qui est légal au prix d'arguties ; la *rigueur* pour annoncer le châtement, juste retour contre le roi du mal que le roi aura fait ; la *mesure* opposée à la *démésure royale* ; l'*indépendance*, pour réprimander sans ménagement, pour prophétiser sans peur. Ils n'hésitent pas à entrer en conversation avec les druides du camp d'en face, comme s'il existait une solidarité de la corporation par dessus les camps rivaux ; ils n'hésitent pas davantage à retourner leur magie contre les hommes de leur propre camp, quand les hommes de leur propre camp les offensent. Ils ont la *force* ; le roi qui voudrait se débarrasser d'eux ne le peut pas ; si on les frappe, la magie retourne le coup contre celui qui l'a porté. Ils ont encore la *fidélité* : ayant averti le roi, comme c'était leur devoir, ils supportent sa colère sans le quitter ; et rendent leurs services dus, quand on les redemande, même sachant que ces services les mènent à une mort prévue. Tout se passe comme s'il existait entre le druide et son roi un *lien impossible à briser*. Telles sont leurs vertus, si imposantes qu'on doit supposer que le morceau est sorti d'un ou d'un groupe de conteurs favorables à l'antique corporation.

Les druides de la tradition royale entrent en conflit avec les druides des *Side* : les uns préchent la *mesure* ; les autres excitent à la *démésure*. Cormac se trouve entre deux influences, la bonne et la mauvaise. Mais quel sens et quelle valeur faut-il donner à cette dualité ?

On ne saurait opposer les uns aux autres comme les hommes du *droit* contre les hommes de la *magie*. Les uns et les autres travaillent par la magie. Si on considère le type royal lui-même incarné par Cormac, on est évidemment tenté de se demander si on ne pourrait pas l'identifier avec un de ces types de souverains de la tradition indo-européenne commune que M. Dumézil a cru reconnaître en Irlande (3). Le dieu Nuadu représenterait en Irlande le type du souverain juridique (catégorie Mitra) ; il remporte la première bataille de Mag Tuired loyalement par les armes ; il est un manchot. Le dieu Lug représenterait en Irlande le type du souverain magicien (catégorie Varuna) ; il remporte la seconde bataille de Mag Tuired par la magie ; il contrefait le borgne. Or, dans le type de Cormac, on retrouve effectivement ces deux traits : il fait la guerre par la magie ; il perd un œil ; ce qui l'assimile au type « magicien ». Mais en même temps il est un roi ordonnateur des

(2) Feidlimidh Rechtamar. — Ollam Fodlah tous deux auteurs ou réformateurs d'un code. Cf. KEATING I, 16, p. 131, I, 40 p. 258-259 [édition Dineen].

(3) G. DUMEZIL, *Mitra-Varuna*, § VII p. 107, X p. 124.

règles du droit ; il possède donc aussi les traits du juriste. Il n'est donc pas facile de le ranger dans une catégorie : ce qui est sûr, c'est qu'il se distingue par son immobilité au combat, résidant dans sa tente, et y présidant à une guerre faite par d'autres, avec les armes démoniques de la magie.

La dualité n'est donc sûrement pas ici une dualité du Droit et de la Magie ; mais plutôt une dualité de la magie blanche contre la magie noire ; donc déjà du bien et du mal. Les mauvais exercent leur pouvoir au service des caprices royaux surexcités. Les bons maintiennent une norme au-dessus du roi. Ils prononcent le juste sans intervenir ; et exécutent les ordres, même contraires à leurs avertissements, et même sur le chemin de leur propre perte. Ils restent donc fidèles à la *loi de leur genre* : la loi de leur genre est d'exercer la prophétie, le conseil, mais pas le commandement. Les bons sont aussi ceux de la *tradition du pays* ; les mauvais sont des « étrangers des *Side* ».

Les mauvais ont là-bas une généalogie : les trois druidesses apparues sous la forme de trois brebis brunes sont les filles de Maol-Miscodach ; les mages sont les fils de Cichull. Ils appartiennent à un curieux monde traditionnel de personnages démoniaques, dont la fonction propre est d'exciter la guerre entre les hommes, en provoquant l'avidité, l'orgueil, la colère, toutes les formes de la *démésure*.

— La légende fournit enfin de précieux enseignements sur les voies de l'opération druidique. Les druides savent deviner l'avenir, deviner les pensées des hommes, se métamorphoser, créer des illusions, égarer les autres hommes par des illusions rendre les gens fous rien qu'en tournant contre eux leur visage, en émettant un souffle ou une nuée. Ils sont les maîtres des éléments, nuages et vents, eaux et feux. Le visage qu'ils tournent contre les hommes est le visage même de la tempête. Une singulière poésie cosmique les fait entrevoir révélant leur présence efficace dans la figure tourmentée des nuages ; et des armées entières dans les flammes et les fumées des feux. Ils sont surtout les *maîtres des eaux et des feux* : des eaux parce qu'ils savent les lier et les délier : eaux des rivières, lait des troupeaux, urine des hommes ; les feux, parce qu'ils savent la bonne façon de les allumer. Mogh Ruith l'emporte sur les druides royaux parce qu'il a mieux su bâtir son feu : le camp du roi a entassé le bois comme il tombait ; le camp de Mogh Ruith a bâti la pile selon une loi de construction [112]. Cela rappelle les règles sévères en vertu desquelles le brahmane bâtit la pile sacrificielle. C'est d'ailleurs toute cette morale du druide qui rappelle la relation du Brahmane avec son rajah. La société archaïque d'Irlande se faisait une idée de la juste coordination et subordination des principes, le royal et le sacerdotal, ordre dont la rupture agit comme cause de destruction.

Cette légende contient donc toute sortes d'éléments précieux : la trace d'une structure sociale associée avec des règles sévères de morale fonctionnelle ; une notion caractéristique de la dualité du bien et du mal ; elle contient certainement une *représentation flatteuse de la caste druidique*, dans la pratique quasi-stoïque de son obédience, et dans l'exercice exalté de son pouvoir.

Est-il possible que cet héritage soit parvenu des hautes épo-

ques du paganisme à travers une longue chaîne de transmission orale jusqu'aux premiers rédacteurs chrétiens qu'ont lus et copiés les rédacteurs tardifs de nos manuscrits ? Ou faut-il admettre que la mentalité chrétienne a refaçonné les données primitives, ou entièrement façonné une construction, avec des valeurs projetées sur des personnages et des noms traditionnels ?

En faveur d'une thèse chrétienne on peut avancer plusieurs arguments :

— Le type du roi Cormac a été influencé par le type biblique du roi Salomon.

— Les mages noirs opposés aux mages blancs pourraient bien avoir été imaginés d'après un schéma tout à fait familier à la société du haut moyen-âge chrétien, qui connaissait ses *prêtres* en conflit persistant avec des *sorciers*, héritiers dégénérés du druidisme.

— Les mages noirs survenus du monde étranger des Sides semblent en effet dater d'une époque où tout le monde-fée avait commencé d'être populairement senti comme démoniaque.

En faveur d'une thèse païenne :

— C'est une légende apparemment fort chargée de réminiscences païennes.

— Cette légende campe une épopée toute entière *magique*, par opposition par exemple avec l'épopée *guerrière* des Ulates. On retrouve donc entre elles l'opposition déjà signalée entre la première bataille *guerrière*, de Mag Tuired, et la seconde, *magique*. Cette opposition rentrerait dans de très vieux cadres de structure indo-européenne commune (4).

— Les druides y jouent un rôle avantageux, on peut dire nettement le beau rôle, comme si la légende avait été composée *ex-près* pour représenter le noble caractère du druide fidèle à la loi de son espèce, et en même temps exalter son pouvoir.

— Il n'y a d'ailleurs pas de raison de douter qu'un peuple pourvu d'une langue casuelle bien articulée, et d'un droit savant, ne fût capable de posséder une morale cohérente et structurée.

— La conception des rapports du druide et du roi, liée l'un à l'autre, l'un prononçant le juste sans l'imposer, l'autre disposant du commandement, au risque de déchaîner le désordre social et même cosmique, s'il se soustrait à un principe supérieur à son pendant ailleurs, en particulier dans la tradition védique (5).

Il conviendrait donc plutôt de renverser la question : c'est-à-dire de demander si les légendes chrétiennes faisant vivre entre roi et saint exactement le même type de drame, ne sont pas elles-mêmes chargées de paganisme ; et dans quelle mesure ? Elles pourraient être chargées de paganisme ou bien parce qu'elles auraient été composées d'après des schémas de légende traditionnels ; ou bien parce que le drame humain qu'elles mettent en œuvre serait concevable seulement dans une société ayant conservé des structures archaïques, et avec elles les sentiments et les croyances attachés.

(à suivre)

Clémence RAMNOUX

(4) G. DUMEZIL *op.c.*

(5) ANANDA COOMARA SWAMY « *Pouvoir royal et pouvoir sacerdotal aux Indes* », où sont citées des légendes irlandaises utilisées dans cet article.

HISTOIRE DU COCHON DE MAC DATHO

Ce récit célèbre (Scel mucci Mic Dáthó) est tiré du Livre de Leinster (Lebor Lágin, copié au XII^e siècle) ; il en existe également plusieurs autres versions postérieures en date et à peine différentes. Le texte irlandais est donné par WINDISCH, *Irische Texte*, I, pp. 93-112 ; traductions françaises dans D'ARBOIS, *L'Epopée celtique en Irlande*, pp. 66-80 et dans DOTTIN, *L'Epopée irlandaise*, pp. 67-76 ; traduction allemande dans THURNEYSEN, *Held- und Königsagen*, pp. 1-10 ; traduction anglaise dans K. MEYER, *Hibernica minora*, pp. 57-64. La traduction suivante est basée sur le Livre de Leinster, sauf pour quelques phrases plus claires dans d'autres versions.

1) Un roi illustre régnait sur le Leinster : Mac Dáthó [était] son nom. Il avait un chien qui gardait tout le Leinster : Allbe était le nom du chien, et l'Irlande était pleine de sa renommée. On vint demander le chien de la part d'Ailill et de Medb. A la même heure arrivaient aussi les messagers de Conchobar fils de Nessa pour demander le même chien. Tous furent bien reçus et on les fit entrer dans l'hôtellerie. C'était la sixième hôtellerie qu'il y avait en Irlande en ce temps-là : [les autres étaient] la maison de Da Derga en Cuala, la maison de Forgall Manaich, la maison de Mac Dáe en Brefne, la maison de Da Choca en Iar Mide, la maison de Blai Briug en Ulster. Cette maison avait sept portes, et sept chemins [passaient] par elles ; elle contenait sept âtres et sept chaudrons, un cochon et un bœuf dans chaque chaudron. Quiconque passait sur la route plongeait la fourche dans le chaudron, et s'il avait attrapé quelque chose du premier coup il le mangeait. S'il manquait son coup, il ne recommençait pas.

2) On amena les envoyés à la chambre de Mac Dáthó, pour connaître sa volonté avant le festin. Ils firent leur demande. « Nous sommes venus demander ton chien de la part d'Ailill et de Medb », dirent les envoyés de Connaught, « et on te donnera sur-le-champ soixante vaches laitières et un char et les deux meilleurs chevaux de Connaught, et encore autant au bout d'un an ». — « Nous sommes venus demander ton chien de la part de Conchobar », dirent les messagers d'Ulster, « et Conchobar n'est pas pire ni comme ami ni pour donner trésors et bestiaux. On t'en donnera autant au bout d'un an, et il en sortira une bonne amitié ».

3) Mac Dáthó demeura silencieux. Il en resta trois jours sans manger ni boire ni dormir, se tournant d'un côté sur l'autre. Alors sa femme lui dit : « Voici longtemps que tu jeûnes ; tu as de la nourriture et tu n'en manges pas ; que t'arrive-t-il ? ». Il ne répondit pas à la femme ; la femme dit alors :

— L'insomnie a envahi
Mac Dáthó, dans sa maison.

Il est soucieux de quelque chose dont il ne parle à personne.

Il se détourne de moi vers le mur le champion aux hardis exploits ; sa prudente épouse s'aperçoit que son compagnon ne repose point.

L'homme :

— Il a dit, Crimthand neveu de Nar : « Ne donne point ton secret aux femmes ; secret de femme n'est pas bien caché, on ne confie pas son bien à un esclave ».

La femme :

— Que dirais-tu à une épouse si rien ne te manquait ? Ce qui ne te vient pas à l'esprit peut venir à l'esprit de quelque autre.

L'homme :

— Le chien de Mesroïda fils de Dáthó, maudit soit le jour où il est venu : maints beaux hommes tomberont à cause de lui en combat ; les compter ne se peut.

Si on ne le donne point à Conchobar sûrement l'affaire sera chaude ; ses armées ne laisseront après elles beaucoup de terres ni de vaches.

Si on le refuse à Ailill il soulèvera contre nos gens la plaine de Fal. Le fils de Maga nous emmènera : point d'endroit qui ne soit couvert de cendres.

La femme :

— Je vais te donner un conseil qui ne sera point mauvais pour nous : donne-leur le chien à tous deux ; peu nous chaut qui tombera à cause de lui.

L'homme :

— Le conseil que tu me donnes c'est lui qui me tire de peine. Ailbe, c'est Dieu qui l'envoya ; nul ne sait qui l'apporta.

4) Là-dessus il se leva et se secoua. « Qu'il en soit », dit-il « pour notre bien et le bien de nos hôtes ! ». Ceux-ci restèrent chez lui trois jours et trois nuits. Il appela secrètement les envoyés de Connaught. « J'ai beaucoup réfléchi et hésité avant de voir clair ; j'ai donné le chien à Ailill et à Medb. Qu'ils viennent chercher le chien ; ils auront à boire et à manger, et ils emmèneront le chien et ils seront bien reçus ». Les messagers de Connaught le remercièrent de sa réponse. Puis il alla trouver les envoyés d'Ulster. « Après une longue hésitation », dit-il, « j'ai donné le chien à Conchobar ; qu'il en soit fier ! Que les braves Ula-

tes viennent le chercher ; qu'ils apportent les cadeaux, et ils seront bien reçus ». Les messagers d'Ulster le remercièrent.

5) Mais c'est le même jour qu'arrivèrent ceux de l'Est et ceux de l'Ouest. Aucun ne manqua, et deux provinces d'Irlande arrivèrent le même jour et furent à la porte de l'hôtellerie de Mac Dáthó. Celui-ci vint en personne les saluer : « Nous ne sommes point encore prêts à vous recevoir, jeunes gens ; cependant, soyez les bienvenus ! Entrez dans la cour ». Ils entrèrent tous dans l'hôtellerie ; une moitié de la maison [fut] pour les Connaciens et l'autre moitié pour les Ulates. La maison n'était pas exigüe : elle avait sept portes, cinquante lits d'une porte à l'autre. Ce ne furent point des visages amicaux qu'on vit dans la maison à l'heure du souper. Beaucoup se disputèrent. C'est trois cents ans avant la naissance du Christ qu'eut lieu ce combat. Pour eux on tua le cochon de Mac Dáthó. Soixante vaches l'avaient nourri durant sept ans. C'est de poison qu'elles l'avaient nourri, car il fut la cause du massacre des hommes d'Irlande.

6) On amena le cochon, tiré par quarante bœufs, et d'autres choses à manger en outre. Mac Dáthó en personne servait. « Salut à vous (?) », dit-il ; « rien ne vaut les cochons et les bœufs de Leinster. Ce qui manque sera tué pour vous demain » — « C'est un beau cochon », dit Conchobar. — « Il est beau », dit Ailill. « Comment partagera-t-on le cochon, ô Conchobar ? » dit Ailill. — « Comment ? » dit Bricriu fils de Carbad, au haut bout de la salle, « quand les plus braves guerriers d'Irlande sont là ? mais selon leurs exploits et leurs combats. Mais avant que cela soit fait, chacun aura donné plus d'un coup sur le nez de l'autre ». — « Qu'il en soit ainsi », dit Ailill. — « C'est juste », dit Conchobar ; « nous avons ici des garçons qui ont gardé la frontière ».

7) « Tes garçons seront battus ce soir, ô Conchobar », dit Senlaech Arad, de Luachra Conalad à l'Ouest. « Vous m'avez laissé plus d'un bœuf gras et les chemins de Luachra Dedad derrière vous ! » — « Tu nous a laissé un bœuf plus gras encore, ton propre frère Cruachne fils de Rúadlom, de Cruachna Conalad » — « Ce n'était pas mieux », dit Lugaid fils de Cúroï, « de laisser le grand Loth fils de Fergus, fils de Lete à Echbel, fils de Deda, à Temair Lochra » — « Quel homme [est-ce] donc, selon vous ? » dit Celtchair fils d'Uthechar ; « j'ai tué Conganchness fils de Deda et lui ai coupé la tête ».

(A suivre)

Traduit du moyen-irlandais par Arzel EVEN

§ 1) Le nom complet, comme on le voit au § 3, est *Mesroïda mac Dá Thó* « M. fils des deux muets » — Qui gardait tout le Leinster : comparer le chien du forgeron Culann, qui gardait tout l'Ulster et fut tué par Setanta enfant — *Ailill* et *Medb*, roi et reine de Connaught, personnages principaux de *l'Enlèvement des vaches et Cooley*. — *Conchobar*, roi d'Ulster, v. *Conception de Cúchulainn*. Ogam 23 et 25-26. Sa mère est *Nessa* ; nous publierons ultérieurement le récit de la naissance de Conchobar. *Hôdellerie* : outre roi, Mac Dáthó était *brugad* ; cf n° 22, p. 265. — *Manaich* : « rusé ». — *Iar Mide* : « Westmeath ».

§ 3) *La plaine de Fal (Mag Fal)* : nom de la plaine centrale de l'Irlande et par extension de l'Irlande entière ; son nom vient de la Pierre de Fal ; cf n° 23, p. 278).

§ 5) *L'Est* : l'Ulster; *l'Ouest* : le Connaught. — *Trois cents ans* ! remarque d'un scribe pédant.

§ 6) *Trainé par quarante bœufs* : ou selon d'autres versions, « avec quarante bœufs en travers ».

§ 7) *Luachra* « jonchaies ». — *Cruachna* : « tertres ». — *Ech-bel* : « bouche de cheval ».

BIBLIOGRAPHIE

Michel ROBLIN : *Le terroir de Paris aux époques gallo-romaine et franque. Peuplement et défrichement dans la civitas des Parisii (Seine, Seine et Oise)*, Ed. A. et J. Picard, Paris 1951.

L'importance de l'étude des noms de lieux dans l'analyse des terroirs ruraux de la banlieue parisienne à l'époque gallo-romaine a été, à maintes reprises, soulignée par C. Jullian (1), notamment de 1923 à 1926 dans ses magistrales leçons du Collège de France.

Depuis, de nombreux travaux sur cette question, ont fait l'objet de communications auprès des sociétés savantes, ou d'articles parus dans les revues spécialisées.

L'attention sur ces problèmes a été, de nouveau, ramenée ces temps derniers lors de la parution de l'important ouvrage mentionné ci-dessus, et qui a valu à son auteur le titre de docteur-ès-lettres. C'est un monument d'érudition qui rentre précisément dans le cadre de ces monographies régionales que préconisait Camille Jullian pour reconstituer l'histoire de chacune des cités gauloises qui formaient, dans l'antiquité, notre pays. M. Roblin s'est livré à une enquête exhaustive; il a consulté et utilisé avec un sens critique et un esprit scientifique qui lui font honneur, un nombre considérable de documents et de sources d'information.

Mais, ainsi qu'il l'explique dans son introduction, il a « essayé pour pallier l'insuffisance des textes, de découvrir les étapes successives de l'occupation du sol, à l'aide de la toponymie, de l'hagiographie et du réseau routier ».

Parfois même, lorsque les documents de la période en cause (gallo-romaine et franque) ne lui apportaient pas toute la précision désirable, ou ne lui paraissaient pas suffisants, il a poussé ses investigations, soit vers la préhistoire, soit aussi jusqu'aux époques carolingienne et capétienne. Ce souci de M. Roblin de ne rien laisser dans l'ombre se retrouve dans la conclusion qu'il a quelquefois tirée des textes mis à sa disposition. Il en est résulté dans certains cas des théories originales, mais hardies, qui n'ont pas été sans susciter des discussions et des controverses.

A cet égard la partie toponymique appelle certaines réserves : M. Roblin semble avoir considéré l'étude des noms de lieux, plutôt comme un auxiliaire que comme un guide, pour l'historien du peuplement.

En admettant même que l'auteur n'ait pas approuvé la méthode de Camille Jullian, tendant à reconstituer les antiques

(1) Camille JULLIAN : *L'analyse des terroirs ruraux* in *Revue des Études Anciennes*, 1926, p. 129-151.

« fundi » sur le témoignage des noms de lieux, peut-être aurait-il pu, croyons-nous, faire appel à l'avis autorisé de M. A. Dauzat ou à la compétence indiscutablement reconnue de M. Paul Lebcl.

Cette propension à minimiser les enseignements de la toponymie a pu, dans une certaine mesure, avoir des répercussions sur l'établissement de la liste des domaines gallo-romains de la région parisienne. Dans une étude récente sur le peuplement rural de la Gaule (2), l'éminent historien, M. Emile Thevenot, a établi une comparaison entre les chiffres avancés par A. Albenque (3) pour les toponymes en *-acus du département de l'Aveyron, et ceux relevés par M. Roblin pour la cité des Parisiens. Mais alors que le relevé de M. Albenque peut être considéré comme trop abondant, celui de M. Roblin est apparu nettement déficient. Il y a lieu de tenir compte du fait que la zone étudiée est ici beaucoup plus restreinte; l'indigence en vestiges gallo-romains de la région parisienne est un fait que nous avons souvent constaté au cours de nos recherches, et qui trouve sa confirmation dans les travaux de M. Toussaint (4).

Mais personnellement nous inclinons à penser que cette pauvreté est due, tout au moins pour le nord-ouest de la région parisienne, à ce que celle-ci est demeurée jusqu'à une époque assez tardive le domaine de la forêt et du marécage (5). D'autre part il y a lieu de considérer que la rapidité avec laquelle sont effectués de nos jours les travaux d'édilité et d'urbanisme ne permet pas, dans la majorité des cas, de relever et d'observer les témoignages matériels des premiers siècles.

A part cette réserve, l'ouvrage de M. Roblin est un témoignage de haute conscience et le résultat de fructueux efforts. De nombreuses cartes, des vues aériennes, des plans, complètent fort heureusement le texte, et font de cette thèse de doctorat une œuvre de bonne foi dont les érudits ont salué la parution avec le plus vif intérêt.

A. FOULON

(2) *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est*, 1953, t. IV, fasc. 1 p. 78 à 85.

(3) A. ALBENQUE : *Les Rutènes*, Rodez 1948, p. 213-240.

(4) *Répertoire archéologique du département de Seine et Oise*, Paris, éd. Picard, 1951.

(5) La vallée de Montmorency notamment.

E. THEVENOT : *Le dieu-cavalier Mithra et Apollon, leurs affinités dans les cultes gallo-romains* in *La Nouvelle Clio* n° 10, décembre 1950, p. 602 à 633.

La plupart des archéologues considèrent aujourd'hui avec raison le dieu-cavalier au géant anguipède comme une divinité celtique. Les particularités relevées sur de nombreux monuments prouvent sans conteste l'assimilation à Jupiter et nous avons donc la affaire à une divinité solaire, dotée aussi d'un caractère funéraire marqué sur lequel M. Benoit, conservateur du musée Borély de Marseille a longuement insisté dans un certain nombre d'études.

L'article de M. Thévenot est une contribution importante, tendant à éclaircir notablement son culte, un des plus obscurs de l'ancienne religion gauloise et gallo-romaine.

Cherchant une interprétation valable, et guidé par des observations antérieures, M. Thévenot a, en effet, pensé à une comparaison avec Mithra, et il faut bien convenir que les concordances notées sont troublantes : elles relèvent à la fois de la chronologie, de la topographie, et surtout, de l'iconographie, car il est impossible de dater les colonnes du dieu-cavalier, presque toutes anépigraphes, la facture des monuments permet de les situer approximativement entre la première moitié du III^e siècle et le dernier quart du II^e. Or les témoignages archéologiques du culte de Mithra sont de la même époque, à peu de chose près. Il y a donc un synchronisme, et ce synchronisme s'appuie sur une concordance topographique évidente : l'aire d'extension du culte mithriaque coïncide exactement avec l'aire de plus grande densité des colonnes du dieu-cavalier. Souvent aussi une même station gallo-romaine contient les deux sortes de monuments. La seule différence consiste en l'absence complète du dieu-cavalier en Narbonnaise, province pourtant très riche en stations mithriaques, mais M. Thévenot en donne une explication très plausible : le culte de Mithra étant une importation venue d'Orient, il n'y a pas à s'étonner de le voir implanté en Narbonnaise avant qu'il ne s'étende vers le nord et ne se greffe sur celui du dieu-cavalier au géant anguipède qui n'a pas eu à sortir de son domaine particulier. Le dieu-cavalier n'a donc rien de méditerranéen. Mais il y a bien plus encore : une étude des monuments, aussi rapide et sommaire soit-elle, révèle de nombreuses affinités qui se traduisent par des thèmes iconographiques communs, thèmes marquant l'écoulement du temps, thèmes caractéristiques du Vent, celui des Dioscures, l'attelage solaire. Rarement deux divinités se rapprochent à ce point, et il est d'autant plus facile de comprendre ces affinités que, rappelons-le, le culte mithriaque était essentiellement solaire.

C'est donc très logiquement, par voie de conséquence, vers une comparaison avec les dieux solaires du panthéon gallo-romain que M. Thévenot a orienté la plus grande partie de son article, établissant un triple parallélisme. Son exposé est très instructif : la correspondance du dieu-cavalier et d'Apollon est caractérisée par une cohabitation fréquente des trois divinités dans le même sanctuaire, comme cela est le cas aux stations gallo-romaines d'Entrains (Nièvre), des Bolards (Côte-d'Or), et de Grand (Vosges). Pour nous limiter à l'exemple de Grand, nous savons que cette localité tire son nom de Grannus (Cf. Ogam n° 19, *Le Soleil dans les langues celtiques*), et que Grannus assimilé à Apollon est à considérer comme un dieu du soleil et de l'eau. L'inscription CIL XIII 5940 est une dédicace à « Sol Invictus », épithète habituelle de Mithra, et selon une phrase heureuse de M. Thévenot, « on s'est demandé s'il convenait de rapporter cette dédicace à Apollon ou à Mithra. Peu importe au regard de notre thèse, car si ce texte se réfère à Mithra, nous observons que Mithra s'est installé à Grand précisément parce que le dieu local Grannus était lui-même un dieu solaire et aquatique » (p. 621).

Toutes les observations confirment ainsi et précisent les données ayant servi de point de départ : le dieu-cavalier au géant anguipède a un caractère céleste et solaire indéniable, caractère encore accusé par la conjonction constante et l'équivalence du culte solaire et du culte de l'eau. Tous les sanctuaires d'Apollon Grannus, ou presque (en particulier celui de Grand), comportent des stations thermales ou sont en relation avec un point d'eau voisin. Or les fontaines minérales de Luxeuil ont aussi fourni une image du dieu-cavalier. Que peut-on en déduire, si ce n'est que le dieu-cavalier avait aussi à jouer un rôle important de guérisseur ? On l'invoquait

concurrentement à Apollon et à Mithra, et il est permis de croire d'après toutes les observations, que c'était pour guérir des affections de la vue. C'est facile à comprendre de la part d'un dieu lumineux. Quant au symbolisme funéraire, il ressort clairement du même concept de lumière : « le groupe peut signifier la victoire du dieu de lumière sur les puissances ténébreuses qui règnent au sein de la terre » (p. 630).

Les influences réciproques sont plus difficiles à déterminer, et M. Thévenot ne prétend pas pouvoir les éclaircir. C'est faire preuve de sagesse, mais nous nous associons pleinement à une conclusion, très justifiée par le contenu de l'article : « Ainsi le culte du dieu-cavalier, à la fin du II^e et au III^e siècle, apparaît-il comme une reprise de conscience de la Gaule, comme un retour aux usages d'autrefois, dont on trouve tant de témoignages, en des domaines autres que celui de la religion. Dans le cas présent, ce retour a été certainement, sinon déclenché, du moins facilité et amplifié par le progrès des religions orientales » (p. 633).

Pierre LEROUX

E. THEVENOT : *Sculptures inédites de Chorey (Côte-d'Or)* in Gallia t. V 1947, fasc. 2, p. 427-433 et t. VI 1948, fasc. 1, p. 186-187.

Les trois « colossales » têtes de pierre de Chorey que M. Thévenot a pu étudier et dont il nous entretient sont bien faites pour attirer l'attention des archéologues et des celtisants.

Leur taille imposante (entre 0,75 et 0,80 m. socle compris), le style primitif et réaliste, l'emploi de la pierre, le fait enfin que la figuration se limite à la tête humaine, posent un problème d'ensemble très délicat.

M. Thévenot fournit un commencement d'explication en se bornant, avec beaucoup de méthode et d'esprit critique à une étude raisonnée de ce qu'il a eu sous les yeux.

La seule taille des monuments incite à croire que nous nous trouvons là en présence de divinités. Mais quelles étaient ces divinités ? Le mystère reste entier. Tout ce qui nous est donné de constater, c'est qu'il y a une tête masculine et deux têtes féminines. Peut-être s'agit-il de divinités couplées, comme le cas est fréquent en Gaule, si nous en croyons un grand nombre de témoignages archéologiques ou épigraphiques ? Mais les monuments de Chorey sont anépigraphes, et pour être certain de leur nature spécifiquement celtique il vaut mieux se tourner vers un examen du style, des sculptures et du matériau employé. L'examen du matériau est facile et les résultats sont probants : la pierre nous situe tout de suite à l'époque gallo-romaine, mais par une singulière contradiction le style rude, primitif, étrangement archaïque et maladroit, nous reporte à une autre époque. Pour retrouver des têtes humaines schématisées de façon approximativement semblable il faut avoir recours à la numismatique, et les témoignages les plus frappants sont ceux de monnaies antérieures à la perte de l'indépendance. D'où la conclusion de M. Thévenot qui résume en quelques lignes tout son article : « Ces monuments sont l'œuvre d'un artiste vivant au temps gallo-romains, mais qui, pour représenter des dieux gaulois, s'inspirait de modèles anciens, où le décor celtique restait vivace. Les têtes de Chorey sont une des très rares manifestations, dans la sculpture sur pierre, d'un art plastique gaulois qui commençait de s'exercer à représenter la figure humaine lorsqu'il fut étouffé par l'art gréco-romain ».

« Nous acceptons pour notre part d'autant plus volontiers ces

conclusions que les têtes coupées de Chorey proviennent du pays éduen où les traditions gauloises, autant qu'il est permis d'en juger, semblent avoir survécu longtemps à la conquête, et que des têtes coupées absolument identiques ont été retrouvées en Grande-Bretagne. Le culte des divinités gauloises ainsi figurées se rattache donc fort simplement à celui des têtes coupées.

Citons pour terminer l'opinion de M. Benoît, selon laquelle le lion dévorant un bélier, qui fait partie du même groupe de monuments, serait un symbole funéraire, tandis que les têtes auraient joué « le rôle d'acrotères aux quatre angles d'un mausolée ». M. Thevenot fait part de son scepticisme, car il n'est pas certain que le lion et les têtes coupées soient de la même époque ; notons toutefois que l'opinion de M. Benoît n'est nullement en contradiction avec l'existence d'un culte des têtes coupées à cet endroit précis.

F. L. R.

CHRONIQUES

Bonner Jahrbücher 1951 (fasc. 151).

Il est très difficile de donner en quelques lignes une idée exacte de ce que contient un fort volume de 300 pages, et de la masse considérable de renseignements qu'il nous offre. La place dont nous disposons ici est malheureusement trop limitée, et nous devons nous contenter d'un bref aperçu dont nous espérons que la grande revue rhénane ne nous tiendra pas rigueur. Nous aurons sans doute l'occasion de revenir sur certains articles saillants et d'en utiliser les conclusions dans des travaux ultérieurs.

Fritz Tischler : *Eine Siedlung der Hunsrück-Eifel Kultur von Ochtendung, Kreis Magen*, p. 52-82. L'auteur décrit une station protohistorique découverte en 1939 à Ochtendung, à une trentaine de kilomètres de Coblenze. C'est un compte-rendu minutieux des travaux de fouilles, lesquels ont permis de déterminer l'ancienneté et les conditions du peuplement. Nous ne pouvons qu'admirer l'habileté avec laquelle M. F. Tischler ordonne et explique les différentes données dont il dispose, traces très nettes de huttes, ossements et sépultures, débris de poteries et d'outils. Tout indique une population évoluée, vivant de pratiques agricoles et artisanales. La station semble avoir été occupée assez longtemps, de la fin de la période de Hallstatt à l'époque de La Tène B, et avoir subi des influences venues du sud-ouest.

Wolfgang Dehn : *Zur Verbreitung und Herkunft der Latènezeitlichen Braubacher Schalen*, p. 83-95.

Il y a une cinquantaine d'années P. Reinecke mettait en évidence l'influence grecque et méditerranéenne sur le développement de la céramique de l'époque de La Tène. Et ce sont ces influences venues du midi méditerranéen (sans doute étrusque), que

l'auteur s'est efforcé de retrouver à propos d'un type spécial de poteries de la Tène I, et désignées sous le nom de « Braubacher Schalen ». Il étudie successivement l'aire de répartition, les motifs d'ornementation des coupes et les compare à ce que livre le monde méditerranéen. Enfin il se livre parallèlement à une recherche des voies de pénétration, d'une part les Alpes orientales, et d'autre part une ligne Tessin-vallée du Rhin. La critique que M. Dehn fait à ce propos des travaux antérieurs est aussi respectueuse que pénétrante et il établit encore plus solidement ainsi, l'importance réelle des relations commerciales et culturelles de l'Europe du Nord-Ouest et de l'Europe centrale à l'époque de la Tène (époque de la plus grande extension des Celtes) avec le sud. Rappelons que ces relations viennent d'être concrétisées de manière plus frappante encore par la découverte sensationnelle d'un magnifique vase grec ou étrusque (?) dans une tombe à char du mont Lassois à Vix, dans la Côte-d'Or (*Rev. Arch. de l'Est*, t. IV, f. 1, p. 87-88 ; *Bull. de la Soc. Préhistorique Fr.* t. L, n° 1-2, p. 24-26).

Kurt Böhner : *Zur Deutung zweier frühmittelalterlicher Steindenkmäler im Rheinischen Landesmuseum Bonn* p. 108-115. M. Böhner traite de deux monuments d'époque franque, dont le premier a vivement retenu notre attention parce qu'il caractérise très bien la tendance des Germains à adopter sans difficulté de nombreux thèmes de la culture chrétienne, héritière indirecte du classicisme antique, sans les remanier profondément. Il s'agit d'une pierre tombale trouvée en 1882 au cimetière franc de Leutesdorf près de Neuwied, et qui représente un homme « flanqué » de deux animaux de nature imprécise ou « Fabelwesen ». M. Bonner compare cette pierre avec d'autres figurations de même époque sur des boucles trouvées en Suisse, en particulier l'une d'elles, exposée au musée de Lausanne, et dont il donne une photographie. Deux interprétations majeures sont possibles : ou bien l'homme est le créateur de la fontaine de vie et les animaux ne sont pas des monstres, mais des « Paraïestiers », ou bien l'image est celle du prophète tenant tête aux monstres. Mais il se pourrait aussi que l'image soit celle du défunt luttant contre les forces du mal, et aidé par des génies bienfaisants. La pierre de Leutesdorf porte en effet un poisson, signe de guérison en iconographie chrétienne, alors que la boucle suisse de Lausanne représente simplement deux griffons. De l'article de M. Böhner nous retiendrons principalement ceci : l'iconographie chrétienne franque n'a pas donné à Leutesdorf un monument original, et elle reste sous l'influence directe de l'iconographie chrétienne méditerranéenne.

Les deux autres articles importants sont : *Alt- und mittelpaläolithische Funde aus Rheinischen Freilandstationen*, par Karl J. Narr, pp. 5-52, article que les préhistoriens liront certainement avec intérêt, et *Das fünfteilige Diptychon in Mailand (Domschatz)*, par R. Delbrück, pp. 96-107.

Viennent ensuite des communications et des comptes-rendus d'ouvrages. Quelques-uns sont signés M. H. v. Petrikovits ce qui constitue pour nous une sérieuse garantie d'objectivité. La moitié du volume, de la page 155 à la fin, échappe à notre résumé : elle contient en effet une série de répertoires et de nomenclatures des découvertes récentes, le tout étant divisé par époques : préhistorique, romaine et franque. Le lecteur est ainsi constamment tenu au courant de l'état des recherches.

CH. GUXONYARCHE

A PROPOS DU DIEU ESUS

Le poète latin M. Annaeus Lucanus fait dans son épopée « De Bello Civili » quelques remarques sur les peuples barbares des pays assujettis par César au pouvoir romain. En parlant de la population de la Gallia Comata il fait allusion au culte sanguinaire pratiqué :

*Et quibus immitis placatur sanguine divo
Teutates, horrensque feris altaribus Hesus,
Et Taranus Scythicus non mitior ara Dianae (1).*

Quelques lignes bien tantaliques ! Des noms de Dieux, offrant à l'étymologie un matériel bien précaire, en outre une courte description sans aucune valeur, ne faisant que souligner pour tou-



Fig. 1. Le « dieu-bûcheron » ESUS.

(autel des nautes parisiens, Musée de Cluny, Pierre à quatre divinités, Espérandieu : Recueil t. IV, n° 3134, CHL XIII 3026. Cf. fig. 2).

tes ces divinités un culte d'une cruauté répugnante. Les autels sauvages de Hesus ne nous disent rien du culte réel de ce dieu ; dans la condamnation générale des rites gaulois, Hesus aussi bien que tout autre dieu, a reçu son épithète de cruel et barbare.

Le texte de Lucain ne nous apprend donc rien sur les divinités elles-mêmes, évidemment choisies pour donner le frisson au lecteur de son beau poème. Le nom de Teutatès nous en dit assez pour avoir une nette idée de ce dieu ; Taranis ou Taranus doit avoir été un dieu en relation avec la foudre. Mais Hesus ? En tout cas, du point de vue de l'étymologie le nom est une énigme

(1) V. I, vs. 444-6.

pour laquelle on n'a pas encore réussi à trouver une interprétation.

Heureusement, nous rencontrons à nouveau le nom sous la forme Esus sur l'autel de Notre-Dame (fig. 1). On y voit sculpté un homme barbu qui coupe un arbre. La pierre brisée en deux parties nous laisse deviner qu'il tient de la main gauche le tronc d'un arbre et que dans la main droite, il tient un outil levé, ayant la forme d'une cognée. Voilà tout. Le « bûcheron divin » reste aussi énigmatique qu'auparavant. Le savant allemand Güntert l'a considéré comme l'architecte de l'univers, l'équivalent du Tvastr védique : ce n'est que de la fantaisie pure. Haggerty Krappe y a voulu voir une simple divinité forestière comme le Silvain latin, avec la restriction prudente « nous l'ignorons » (2).

On ne peut aborder le problème de ce « bûcheron divin » sans tenir compte de la représentation sur la face adjacente de l'autel. Elle porte la figure du *Tarvos Trigaranos*, comme l'indique l'inscription en tête de la sculpture : un taureau ayant, sur la tête et sur le dos, trois grues (fig. 2). Derrière le taureau, on voit des ra-



Fig. 2. Le « taureau aux trois grues » TARVOS TRIGARANVS

(autel des nautes parisiens, Musée de Cluny. Sur les deux autres faces apparaissent Jupiter et Vulcain, Espérandieu t. IV n° 3135, CHL XIII 3026)

meaux de feuillages tout à fait semblables à ceux de l'arbre que coupe le « bûcheron divin ». Il va sans dire qu'il faut considérer les deux représentations dans leur ensemble ; il serait improbable que le dieu et le taureau n'aient rien à voir l'un avec l'autre.

Malheureusement le taureau aux trois grues n'est pas plus clair qu'Esus lui-même. Je n'ai pas l'intention de rappeler ici toutes les explications données. Il suffira de donner quelques preuves récentes, qui montreront comment les explications peuvent être divergentes. Le savant hollandais A.G. van Hamel est convaincu que le taureau n'est rien d'autre que l'animal divinisé. Quant aux

(2) *Mythologie universelle* p. 223.

grues, il demande avec beaucoup de prudence si elles ne seraient pas les oiseaux qui suivent le sillon du bœuf laboureur. Je ne sais pas au juste si les grues ont l'habitude de picorer dans les sillons, mais on ne peut que s'étonner de leur place sur le dos et la tête du taureau. Je ne connais que des exemples de petits oiseaux qui se posent sur les bœufs laboureurs, comme c'est le cas en Egypte ou en Indonésie. En accord avec cette interprétation, Van Hamel conjecture que le dieu Esus pourrait représenter la richesse des bois, défrichés par l'homme : par conséquent le groupe social des charpentiers (3). Mais en quel sens pourrait-on attribuer ainsi une valeur religieuse quelconque à cet autel, qui ne porterait que l'image d'un bœuf et d'un charpentier ?

On a trop oublié de prendre en considération que l'autel porte sur le côté supérieur un pommeau clairement désigné par les draperies qui l'entourent, comme étant un omphalos. Ce symbole du centre de l'univers me semble donner aux représentations des deux faces de l'autel une valeur religieuse tellement accusée que l'interprétation de Van Hamel ne peut suffire.

C'est M. Georges Dumézil, qui a envisagé le problème du taureau aux trois grues d'une manière tout-à-fait nouvelle. Avec sa lucidité accoutumée il a vu la ressemblance typologique entre le *tarvos trigaranos* et les scénarios du combat avec un monstre caractérisé par le nombre trois. Le monstre tricéphale porte dans la tradition avestique le nom de « Azhi Dahâka », cependant que dans l'Inde c'est Indra qui doit combattre un dragon à trois têtes. Après avoir abattu le monstre, Indra est complètement épuisé, et pour achever le tricéphale il fait appel à un charpentier qui passe justement près de lui. Celui-ci coupe sans difficulté les trois têtes à coups de hache, et alors, de chacune d'elles s'échappe un petit oiseau, ici une gélinotte, là un passereau, là une perdrix (4). M. Dumézil voit dans cette scène mythique le reflet d'une cérémonie d'initiation dans laquelle le novice avait à combattre un monstre, souvent représenté par une construction en bois.

M. Dumézil remarque en outre que le *Tarvos trigaranos* est inséparable du tyran mythique *Tauriscus*, qui aurait régné jadis sur la Celtique, au temps où le *triple Géryon* régnait sur l'Espagne ; il est inséparable aussi des statuette de taureaux à trois cornes que les fouilles ont livrées en assez grand nombre sur le continent et en Grande-Bretagne. Il continue en soulignant le fait que le dieu bûcheron des Gaulois ne se trouve pas seulement sur l'autel de Paris, mais aussi sur une sculpture de Trèves : ici l'arbre qu'il abat porte dans son feuillage une tête de taureau, accompagnée de trois oiseaux (5) (fig. 3). « Il est séduisant, dit M. Du-

(3) V. *De godsdiensten der wereld* t. II (Utrecht 1941) pp. 180-181.

(4) V. G. DUMEZIL, *Horace et les Curtaces* p. 131.

(5) V. les reproductions n° 50-51 de W. KRAUSE, *Religion der Kelten in Bilderratlas zur Religionsgeschichte*, livraison 17 (Leipzig 1933).

mézil en concluant cette interprétation hardie, de penser et au dieu-charpentier indien qui fit le monstre à trois têtes, et à cet autre charpentier qui pour le compte du dieu Indra impuissant, coupa avec sa hache les têtes du monstre et en fit sortir trois oiseaux. »

Ainsi la sculpture de l'autel de Notre-Dame ne serait que l'illustration d'une scène initiatique. C'est une hypothèse probable ; pourtant elle laisse subsister quelques difficultés, qui demandent à être résolues. D'abord on s'étonne que le sculpteur voulant représenter la cérémonie d'initiation ait choisi comme thèmes précis : le bûcheron qui abat l'arbre et le taureau aux trois grues. L'abatage de l'arbre est en effet d'une importance bien réduite au cours



Fig. 3. Le dieu ESUS abattant l'arbre
(la troisième grue se trouvait au-dessus de la tête du taureau.
Monument de Trèves. Espérandieu t. VI n° 4923).

des phases successives de l'initiation. En second lieu, quelle est la signification de l'omphalos couronnant l'autel de Paris ?

Il me paraît important de trouver une explication au fait que l'abatage de l'arbre ait une telle importance dans l'ensemble du scénario initiatique. Nous savons que ce scénario se déroule souvent parallèlement à celui de l'intronisation du roi, et même parallèlement aux rites de mariage ; nous voyons toujours se répéter la lutte du dieu créateur contre le monstre primordial du chaos. Or, c'est justement dans l'ensemble des rites d'intronisation du

roi, qu'on retrouve l'abatage d'un arbre. Dans les traditions des peuples sémitiques l'identité du roi et de l'arbre de vie est clairement exprimée. Dans la période précédant la nouvelle renaissance on immole le vieux roi, et conjointement, on abat l'arbre de vie. Sur les sceaux cylindriques babyloniens on voit un dieu abattant un arbre situé au sommet d'une montagne. Cette forme rituelle est répandue chez les autres peuples sémitiques, en connection par exemple avec Tammuz ou le dieu phénicien Khaitau. M. Engnell, à qui j'emprunte ces exemples rappelle le rite de l'abatage et de l'érection de *ded*, l'arbre sacré des Egyptiens, symbole de la mort et de la résurrection d'Osiris (6).

Qui ne se souvient pas de ces coutumes printanières si populaires dans toute l'Europe, et consistant en l'abatage d'un conifère majestueux ? Une fois abattu, l'arbre est porté en triomphe jusqu'au village, où il est dressé au milieu de la place centrale. Porter le Mai dans le village, c'est s'assurer la fertilité de la terre et de bonnes récoltes pour l'an qui va commencer.

Le motif des feuilles, si bien répété sur les deux faces de l'autel de Notre-Dame, semble indiquer une scène analogue. Le taureau n'est nullement le bœuf laboureur paisible et le bûcheron n'est pas davantage symbole du défrichement. La représentation ne vise pas seulement à une initiation ordinaire, mais à un scénario bien plus important, comme l'indique aussi l'omphalos couronnant l'autel. L'homme qui coupe l'arbre est évidemment le même que celui du combat rituel avec le taureau. Il est, semble-t-il, le dieu-roi qui, dans le lieu sacré du centre rituel accomplit une série de rites dont le premier est l'abatage de l'arbre, symbole de la fin de la période qui vient de s'écouler. L'ordre cosmique se dissout, le chaos envahit le monde. Le nouveau roi doit combattre le monstre, à l'instar du dieu créateur, qui dans un passé lointain, au commencement des temps, dut vaincre le monstre du chaos. Le taureau surmonté d'un arbre dont les branches poussent triomphalement, n'est pas une vaine interprétation. La vie renaît, l'arbre abattu peut être redressé au beau milieu du monde, comme jadis l'arbre de vie dans le paradis. Il va sans dire qu'un symbolisme naturaliste va de pair avec cette scène d'intronisation : au commencement de chaque année se répète la lutte pénible contre le démon de l'hiver et de la mort, et elle se termine toujours par la victoire complète des forces de vie.

Le dieu-roi de ce scénario se nomme Esus. Le nom reste obscur. Les étymologies proposées ne sont que des conjectures sans valeur convaincante (7). Mais cela ne saurait invalider la solution, que

(6) V. *Studies in Divine Kingship in the ancient near East*, Uppsala 1943, p. 26-27.

(7) La voyelle du mot Esus devant être longue il est impossible de comparer *esu-* au mot grec *eu*, comme on l'a fait d'abord; on pourrait rattacher le mot au nom de la déesse scandinave *Eir* et à celui des divinités germaniques *Alaisiagae*, qui appartiennent tous les deux à une racine indo-européenne *-eis* « honorer » (comp. le mot grec *aidos*). Mais la signification « honorable, vénérable » est tellement abstraite et pâle, qu'elle nous semble peu acceptable pour un théonyme.

je soumetts au jugement des celtisants. Peut-être, de leur côté, ces derniers pourront-ils l'illustrer par des faits, cueillis dans le domaine, si difficilement accessible, des études celtiques.

Oostburg (Hollande)

Jan DE VRIES

ADDENDA & CORRIGENDA

t. IV, fascicules 1 à 8 n° 18 à 26

N° 18, fasc. 1.

Vocabulaire vieux celtique : f. 1 n° 18, pp. 193-197, f. 2, n° 19 pp. 223-224, f. 4, n° 21 pp. 247 et 256, f. 5, n° 22 pp. 251-272, f. 6, n° 23 pp. 287-288, f. 7, n° 24 pp. 307-308, f. 8, n° 25-26 pp. 338-340.

Les lettres A, B et K, dont la publication a été achevée dans le numéro 25-26 constitueront ultérieurement une livraison hors série dans laquelle nous inclurons les *corrections* et les *additions* que nous permettent l'état actuel de nos recherches. La lettre A, en particulier, et le début de la lettre B seront largement complétés. Nous en profiterons pour corriger quelques fautes d'impression, mais nous ne pouvons pas songer à présenter ce travail dans le cadre du présent fascicule pour de multiples raisons.

Pierre LEROUX

R.V. (Cartanos) : *Epona-Rigantona* in n° 17, pp. 191-192 et n° 18 pp. 200-205.

P. 200 : ligne 49, lire *Henri Hubert*.

P. 202 : ligne 6, lire *Pwyll* et non *Pwylls* ;
ligne 46, lire *Fernand Benoit*

Cet article ne constituant qu'une courte étude, nous ne pensons pas qu'une bibliographie complète soit nécessaire. Elle serait d'ailleurs difficile à établir, car Epona a servi de thème à de très nombreuses études, mais nous jugeons utile d'ajouter les quelques références suivantes :

Pauly-Wissowa : *Real-Encyclopädie*, t. VI, vol. 1 - 1907 -, s.v. *Epona*, col. 238-243 et suppl. III - 1918 - col. 436, chroniques rédigées par KEUNE.

Röscher : *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, t. I, col. 103-104.

chen *Mythologie*, s.v. *Epona*, col. 1286 sqq. Daremberg et Saglio : *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines s.v. Epona* pp. 733-735. ESPERANDIEU : *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine* (13 vol. + 1 vol. consacré à la Germanie) où l'on trouvera des reproductions photographiques de la plupart des monuments. C.I.L. : Une quarantaine d'inscriptions sont réparties dans différents tomes. (au t. I, p. 293 le calendrier de Gudizzolo). S. REINACH : *Clélia et Epona* in *Rev. de l'hist. des rel.*, 1908 t. 58, f. 1, p. 317 sqq. SCHLEIERMACHER : *Studien an Göttertypen der römischen Rheinprovinzen* in XXIII^e BRGK 1933, p. 142 sqq. ZWICKER : *Fontes religionis celticae*, 3 fasc. P. LAMBRECHTS : *Epona et les Matres* in *l'Antiquité Classique* 1950 t. XIX, f. 1 pp. 103-112 ; *Divinités équestres celtiques ou défunts héroïses* in *l'Ant. Cl.* 1951, t. XX f. 1 p. 107 sqq. (critique de l'ouvrage de M.F. Benoît. F. BENOIT : *Réalisme ou allégorie ?* in *l'Ant. Cl.* 1952, t. XXI, f. 1, pp. 84-97 (réponse aux critiques de M.P. Lambrechts). E. THEVENOT : *Les monuments et le culte d'Epona chez les Eduens* in *l'Ant. Cl.* 1949, t. XVIII, f. 2, pp. 386-400 ; *Le cheval sacré dans la Gaule de l'Est*, in *Revue Arch. de l'Est* 1951, t. II, f. 2, pp. 129-141.

MM. Magnen et Thévenot annoncent la parution prochaine aux éditions Delmas (Bordeaux) d'un répertoire détaillé des inscriptions et monuments d'Epona. Par ailleurs nous limiterons nos observations à une simple remarque sur l'étymologie proposée. Celle-ci est très exacte mais si le suffixe *-on*, est à considérer indiscutablement comme celtique, il n'est pas nettement prouvé qu'il faille traduire Epona par « la grande jument ».

Roger VAILLANT

• • •

n° 10 f. 2 *Le Soleil dans les langues celtiques* pp. 209-215 et 222.

P. 209 sqq : rectifier l'orthographe de *brittonique* dans tout le texte.

P. 214, ligne 32 : lire *dywanot* et non *dywant*.

Lors de la rédaction de l'article nous n'avions pas connaissance de l'opinion de M. J. Vendryès qui s'exprime ainsi dans la *Rev. Celt.* (t. 38, p. 366. Cf. aussi *Relig. des Celtes* p. 273). « Le nom de Grannus, il faut le répéter, ne peut pas être le même mot que l'irlandais *grian* « soleil », dont le radical contenait en celtique commun un *é* long issu d'une diphtongue *ei* ». Nous ne méconnaissons pas la valeur et la portée de l'objection, mais nous avons nous-mêmes spécifié qu'il serait délicat de définir le degré de parenté avec précision, nous rendant parfaitement compte de l'impossibilité où nous sommes de résoudre le problème par les voies normales de la linguistique. Nous avons vu par la suite, avec *Lugus* et *Llew* (v. *Ogam* n° 24, *Notes sur le Mercure celt.* p. 296), un cas identique de concordance mythologique contredite par les lois linguistiques. Il n'en reste pas moins vrai que Grannos est assimilé à Apollon, et

le fait est suffisamment attesté pour que nous n'ayons pas besoin d'insister. L'argument linguistique ne détruit pas les témoignages archéologiques concrets. Nous donnons ci-dessous une série de nouvelles références relatives à Apollon Grannus, mais notre exposé était surtout basé sur des données linguistiques, aussi nous n'entreprendrons pas de donner de longs commentaires, ces nouvelles références se limitant presque toutes à l'archéologie et à l'épigraphie. Cependant, des travaux de tous les auteurs que nous allons citer, il ressort avec une clarté aveuglante qu'il est absolument impossible de traiter d'une divinité celtique, c'est-à-dire ici d'Apollon Grannus, sans aborder une discussion sur d'autres divinités celtiques. Les distinctions nettes et tranchées du panthéon gréco-romain n'existent pas, et pour reprendre une expression de M. Thévenot, l'interprétation romana « n'a que la valeur d'une étiquette ». Un examen minutieux d'Apollon Grannus requiert une étude conjointe de toutes les divinités ayant un rapport quelconque avec les cultes du soleil, de l'eau et de la fécondité : le dieu-cavalier, toutes les déesses-mères : les Matres, les Suleviae, et même Epona, sans omettre bien entendu les divinités celtiques insulaires, ce qui n'arrange rien. Pour ne citer qu'un seul exemple, parmi tant d'autres, un savant allemand est parvenu à faire de Grannus, de Sirona et des Dioscures, des divinités protectrices des chevaux (1), et nous nous garderons bien de dire à priori que l'hypothèse est invraisemblable et à rejeter sans discussion. Les surnoms de l'Apollon gaulois sont très nombreux, et chacun d'eux mériterait une étude spéciale. De même, s'il fallait faire une étude du culte solaire chez les Celtes, il faudrait, pour ne rien oublier, étudier le culte du soleil chez tous les peuples indo-européens et faire un excursus dans le monde religieux extra-européen. La croyance au soleil, ancêtre d'une aristocratie guerrière n'est pas, en effet, spéciale aux Indo-européens (2).

Nous pensons ainsi préciser, une nouvelle fois, très clairement notre position : le but de notre article était essentiellement d'insister sur le genre féminin du Soleil dans les langues celtiques, et en dépit de l'avis de M. Vendryès, nous persistons à croire qu'il y a un rapport certain, bien que nous ne soyons pas en mesure de le préciser, entre le Mac Greine irlandais et l'Apollon Grannus gaulois. Nous ne pensons pas que la linguistique soit un critère suffisant pour une explication rigoureuse des faits religieux, et nous nous refusons à faire fi de travaux, aussi érudits que récents, qui soulignent tous, avec insistance, le même fait : l'assimilation de Grannus, dieu-soleil et dieu-guérisseur, à Apollon, dieu-soleil et dieu-médecin des Romains. Il est rendu compte, dans le même fascicule, d'un article de M. Thévenot, (v. p. 11 à 13) consacré au dieu-cavalier,

(1) E. KRUEGER : *Lesefrüchte aus Gallien in Germania* XXVIII 3/4 1944-50 p. 213 sqq.

(2) Cf. R. PETTAZZONI : *La progenie del Sole in Mélanges Henri Grégoire*, t. II, Bruxelles 1951 (*Ann. de l'Inst. de philol. et d'hist. orientale et slave de l'Université de Bruxelles* t. X) pp. 493-500.

à Mithra et à Apollon. Il ne nous semble pas que les affinités de Mithra et d'Apollon soient très obscures. Les arguments fournis par M. Thévenot sont autant d'éléments qui viennent corroborer ce que nous avons dit de Grannus, et notre bibliographie complémentaire va nous en apporter de nombreux autres :

p. 210, n. 5 : Le mot *grianaq* « sollar, sun-bower » se rencontre en Ecosse avec valeur de toponyme : *grianaq Dhearduil* « the sun-bower of Dardre » et désigne aussi un endroit ensoleillé. Cf. *Fled Eiricrend* ch. 3 p. 148, notes.

pp. 210-212 : il serait fastidieux de donner une liste complète des inscriptions. La plupart ont été publiées par Dessau : *Inscriptiones Latinae Selectae*. et surtout dans le *CIL*, certaines sont mentionnées par Holder ou la *Real-Encyclopädie*. Les inscriptions découvertes postérieurement sont plus difficiles à étudier. Cf. Herbert Nesselhauf : XXVII *BRGK* 1937, *Neue Inschriften* n° 71, 88 etc. ; *Année Epigraphique* 1946 n° 53 (inscription sur un vase de bronze, ne se trouvant pas au *CIL*, découverte en 1818 en Suède à Fycklinge, publiée par Montelius-Reinach : *Les temps préhistoriques en Suède* 1895, p. 158). Cf. *R.E.* VII/2 s.v. *grannus*, col. 1825-26 (Ihm). Nous avons mentionné p. 212 le nom de Grand un peu rapidement, et il est intéressant de noter que cette localité a livré plusieurs inscriptions importantes : *CIL* XIII 5933 et 5942 : *Apollo...*, et une dédicace sur laquelle M. Thévenot a bien voulu attirer notre attention : [*deo Apollini Gr]anno Consi[n]us [tri] bunus sampto jussus* v. s. [l. m.]. Cf. A. Grenier : *Bull. de la Soc. des Antiquaires de Fr.* 1936 pp. 182-187, *Année épigraphique* 1937, p. 341, n° 55 et Toutain : *Répertoire archéologique des Vosges* 1948, p. 125. Cf. aussi *Gallia* VI 1948-1, p. 237 au sujet d'un début d'inscription : *Apo...* Il faut ajouter à cela, toujours à Grand, un dédicace à « *Sol Invictus* » (*CIL* XIII 5940) et des inscriptions ou monuments en l'honneur de Diane (*CIL* 5936), de la Fortune, de Minerve et d'Epoua, trois représentations du dieu-cavalier au géant angulpède, et, ce qui n'est pas négligeable, des cachets d'oculistes. (Cf. E. Thévenot : *Le dieu-cavalier, Mithra et Apollon*). L'origine du nom de Grand, sur laquelle nous n'avions pas voulu nous prononcer, est donc implicitement confirmée : l'endroit était un sanctuaire important où l'on venait suivre des traitements curatifs et implorer Apollon Grannus pour obtenir la guérison d'affections de la vue. Au sujet de Grannus dieu-médecin, il est aussi possible de consulter la *Rev. épigraphique du Midi de la Fr.* n° 89, 1898, p. 528 sqq. Holder mentionne de son côté la forme *grannum* (I. col. 2036), ancien nom de Grand restitué d'après une monnaie : *Granno* (Prou, *Catalogue des monnaies fr. de la B.N.* p. 198). Cf. A. Longnon : *Les noms de lieu de la France*, Paris 1920-29 pp. 113-114, § 466. Pour une étude plus poussée dans le domaine archéologique et mythologique en général nous renvoyons à : E. THEVENOT : *Un temple d'Apollon-Belenus à Beaune*, in *Rev. Arch. de l'Est*, t. III, f. 4, 1952 pp. 244-249 ; *La station gallo-romaine des Bolards in Gallia*, t. VII, 1949-1 pp. 310 et 316 ; *Le culte de Mithra chez les Eduens et leurs voisins in Annales de Bourgogne*, t. XXI, 1949 n° 84 pp. 245-260 ; *Médecine et religion aux temps gallo-rom. : le traitement des affections de la vue in Latomus* t. IX t. à p., pp. 418 et 423, P. LAM-

BRECHTS : *La colonne du dieu-cavalier au géant et le culte des sources en Gaule in Latomus* t. VIII, f. 2 1941 pp. 145-158. Karl CLEMEN : *die Religion der Kelten in Archiv für Religionswissenschaft* t. 37-1 1942, pp. 120-121.

Nous citons maintenant in extenso un avis de M.A. Blanchet in *Bulletin archéologique du Comité*, pp. II, III, et IV (extr. des P.V., séance du 11 juin 1945) : « Ne cherchant pas à réunir tout ce qu'on a pu dire au sujet d'Apollon Grannus, je m'abstiens de discuter longuement la question du nom *Aquis Grannum*, appliqué à Aix-la-Chapelle. Toutefois, je pense que ceux qui ont contesté l'antiquité du vocable (cf. *CIL* XIII, II 5° p. 1907, p. 517) ont ignoré qu'il existe des deniers de Charlemagne avec la légende *d'Aquis Gran*, et d'autres de Charles le Chauve avec la marque d'atelier sous la forme *Aquis Grannis Pal* qui est encore plus intéressante que la première. Je n'entreprends pas non plus de discuter de l'origine des noms de *Grand* (Vosges) et *Gran* (Eztergom en Hongrie). Allmer dans la *Rev. épigr. du Midi de la Fr.* 1898 n° 89, p. 534 a fait des réserves formelles sur l'origine de *Gran* en Hongrie, alléguant que les témoignages archéologiques sont situés dans des zones trop éloignées. Nous nous abstenons de décider, mais voici une phrase de la *R.E.* (recueillie d'ailleurs par hasard) « ... die einst oberpannonischen Orte, an welchen Denkmäler der II Adlatrix begegneten, wie Brigittio (*CIL* III 4311, 10987, 11076) Cirpi (10580) und Gran (10595) gehörten in der Zeit, aus der jene Denkmäler stammen, bereits zur Provinz Pannonia Inferior ». (*R.E.* 12-2 art. *legio*, col. 1447).

Nous pouvons enfin compléter ce rapide tour d'horizon des renseignements archéologiques et épigraphiques que nous possédons, relatifs à Grannus, en mentionnant Déchelette : *Vases ornés...* t. I n° 88, p. 275, qui a relevé onze marques de potier sur des graffites provenant des ateliers de Lezoux et trouvés dans différents endroits (*CIL* XII 5686, 393 et Allmer-Dissart t. II p. 396), mais cette fois-ci, il s'agit d'un anthroponyme *grannus* à propos duquel Déchelette ne conjecture aucun rapprochement, bien qu'il soit apparemment possible de songer à *Grannus*, de même que pour les divers termes notés par Holder : *Grannicus*, *Grannica* (par contre nous ne sommes par certains du tout que *Grinnius*, *Grinniacus*, *Grinnium* dépendent de *Grannus*) ; cf. *Bonner Jahrbücher* t. 83 p. 136 n° 171 au sujet de *Grannica* et le nom *Grannola* noté par E. Hübner in *Inscriptiones Hispaniae christianae* n° 52.

Nous noterons encore la variation orthographique *Grannus* / *Grannus*, qui n'a en soi que peu d'importance, mais il est quelquefois bon de se souvenir qu'on ne peut pas toujours se fier à une graphie antique pour tirer des conclusions linguistiques précises. En effet, et pour ne citer qu'un seul exemple, le nom d'Aix-la-Chapelle revient à chaque instant dans les *Annales Regni Francorum* et les *Annales Q. D. Eiskardi* (sous la forme *Aquae grani* en 765). *Scr. Rer. Germ. Annales Regni Francorum*, réédition, (Hanovre 1950).

Ajouter à la p. 212, n° 17 : *Gallia* 1948 VI/2, art. de E. EBLE, *Découvertes à St-Aubin-sur-Mer*, p. 383, relatif à une inscription

qui confirmerait l'existence de grannona sur le *litus saxonicum*, mais n'offre aucune garantie d'authenticité.

Ajouter à la p. 212 n. 21 : Cf. H. HUBERT, *Les Germains*, Paris 1952, p. 50, p. 214 ; A propos du transport de sens du mot *suil* en gaélique, nous avons remarqué la notice suivante de M. J. Vendryès dans les *Et. Celt.* 1936 t. I, p. 180 (Chroniques) : « *L'archiv Orientalis* de 1933 (v. V p. 177-186) contient de H. Pedersen quelques « Etymologies hittites ». On en retiendra p. 172, le rapprochement du hittite *tu-na-ka-la-s* « soleil » et des mots germaniques, got. *tuggl* « constellation », v. isl. *tungl* « lune », v. angl. *tungol* « astre », vha *him-il-zungal* « corps céleste ». Les noms du soleil étaient variés en indo-européen (cf. skr. *ravîh*, arm. *arew*, skr. *svar*, lat. *sol*, v. isl. *sol*) et pouvaient s'appliquer à un « astre » en général (le correspondant du skr. *svar*, lat. *sol* en albanais est *Ût*, *hÛt* « étoile »). D'autre part le soleil apparaît comme un « œil » de là le mot arm. *areg-akn* « soleil » (composé contenant *akn* « œil ») et le déplacement de sens de *suil* « œil » en irlandais. Nous ne voyons rien de plus à dire.

D'un autre côté, nous jugeons préférable de ne pas discuter des différentes interprétations possibles de *Sulis* et des *Suleviae*. La chose était relativement facile pour Grannus, mais ici, nous irions beaucoup trop loin et la discussion serait sans grand rapport avec la matière de notre article. Citons seulement *L'Ann. épigr.* 1924 n° 92, donnant le texte d'une inscription nouvelle et trouvée à Bath en Grande-Bretagne.

F.L.R.

Les addenda aux numéros 20 à 24, étant donné leur longueur, seront publiés dans une prochaine livraison. Mais nous tenons à ajouter dès maintenant un bref rectificatif au n° 21. Dans l'article « *Lutèce et le peuple des Parisiens* » nous avons, en effet, (pp. 250-251) refusé de traduire les premiers mots de l'inscription *CIL XIII 3026a Tiberio Caesare Augusto* par « sous le règne de Tibère César Auguste », objectant qu'il s'agit d'une dédicace et qu'une dédicace est toujours au datif. Nous ajoutons que, pour que la traduction « sous le règne de... » convienne « il aurait fallu un « imperatore » ou un « regnante » dont on ne voit pas la trace ». L'emploi du mot « imperator » tombe ici assez mal et l'exemple est mal choisi car Tibère a refusé le titre (Cf. Cagnat : *Manuel d'épigraphie latine*, 4^e édit., 1914, p. 181 n. 1). Nous nous excusons de ce lapsus. De même, dans le numéro 23 (*Lyon et le Concilium Gallicanum*) nous avons écrit p. 281 : « Les armoiries de la ville de Lyon portent encore des corbeaux ». Mlle Denise Lafond, de Lyon, a bien voulu nous faire remarquer notre erreur et nous la rectifions sans plus attendre. Notre unique tort a été de nous fier à une phrase de M. L. Sjoestedt (*Dieux et héros des Celtes*, Paris 1940, p. 58). « ...le fait que cet oiseau (le corbeau) figure dans les armoiries de la ville de Lyon... » sans prendre, pour une fois, la peine de vérifier. Le nom de M. L. Sjoestedt nous semblait être une garantie suffisante.

CHRONIQUES II

Al Liamm-Tir-na'n-Og. n° 31-35 (1952).

Depuis sa fondation, Al Liamm se cantonnait exclusivement dans la littérature moderne, et nous avons été rassasiés pendant de longues années, du breton tout neuf de jeunes auteurs, quelquefois trop pressés de s'en servir. Il y en avait pour tous les goûts, mais cela n'est pas notre affaire.

La moisson était maigre : dans le n° 10 : *Teirramnadur ar gevredigezh indezeuropat* (tripartition de la société indo-européenne), article simple à l'usage du public mal informé. Ce petit résumé doit beaucoup aux ouvrages de M. G. Dumézil, aussi est-il très honnête ; dans les n° 11, 12, 13, Cath Mag Turéd en traduction bretonne correcte et minutieuse ; dans le n° 8-14 *Arvioù le'hioù Breizh-Uhel* (noms de lieux de Haute-Bretagne) de Jusset, pittoresque nomenclature qui aura au moins eu le mérite de donner du travail à l'imprimeur, et d'être une illustration parfaite de l'adage qui veut que « le papier supporte tout ».

Comme récréations nous avions des traductions du français, des négro-spirituels, ou des poèmes déconcertants de « néo-surréalisme... » par exemple dans le n° 18, p. 13, des vers délicieux, « *diskar-amzer* » (automne) où le spleen armoricain se retrouve... dans la plaque minéralogique d'une voiture helvétique... L'auteur pensait-il aux Helvètes ? ou est-ce un complexe péninsulaire ? En tout cas il n'a rien omis : c'était une Packard... !

N° 32-33 Roparz Hemon : *O kiask hol lennegezh kozh* (à la recherche de notre vieille littérature) p. 104-125. On s'est acharné, pendant des décades, sur les bribes de vieux-breton que nous mesurons parcimonieusement les cartulaires, et sur la littérature religieuse du moyen-breton. Jusqu'au XVI^e siècle inclus tout a eu droit de cité, le reste n'a eu droit qu'à l'oubli. Certains milieux en étaient venus à ériger en principe absolu que le breton écrit ne valait rien s'il était antérieur à Le Gonidec et La Villemarqué. L'article de R.H. est un retour à des conceptions plus saines. Il étudie la « *Trajedienñ Jenovefa* » dont deux manuscrits du XVIII^e sont conservés à Dublin. La pièce a tous les défauts imaginables et n'a aucune originalité : le thème est l'histoire de Geneviève de Brabant, commentée par tous les livres pieux et arrivée en Bretagne par l'intermédiaire du français. La marque de l'époque est nette : on devine la grande ombre du classicisme : Corneille et Racine. Cependant certains fragments ne sont pas dépourvus de beauté poétique et ce texte signifie sans conteste qu'au XVIII^e siècle des lettrés s'intéressaient à leur langue, utilisant encore partiellement les rimes compliquées du moyen breton. Ce serait parfait, si R.H. n'avait usé d'une méthode étrange, consistant à faire un compromis bâtard entre les deux manuscrits et à « adapter » l'orthographe. Les notes jointes sont aussi beaucoup trop courtes, et de ce fait, n'expliquent rien.

On aura une idée du travail fait par R.H. en comparant simplement deux courts passages du manuscrit A et du manuscrit B cités en note :

- A. — *Ma heussan ta laquet
ar crech deus ma bisav a te teussan treuget
evit e distilan er goellan en anvou,*
- B. — *Ma some quer chachet
archie ves ma bigas a te nous e trouchet
evit e distilan aquat tam a anv,*

le tout, malaxé, donne finalement :

Ma h-eus eta laquet
Ar c'hec'h ous ma bisaj, ha te h-eus du teuset
Evit e distillan a-r goellan en anouy...

Nous espérons que R.H. abandonnera une méthode de travail aussi stérile qui le condamne, ipso facto, à n'être pris au sérieux par personne.

N° 32-33 Treizhermor : *Kudenn ar geriadurig* (le problème du dictionnaire de poche). Le signataire de l'article fait preuve d'une remarquable naïveté en espérant qu'un dictionnaire, pas trop simple, pas trop complet et n'ayant cependant ni défaut ni lacune, serait la panacée universelle!!! Nous voudrions bien l'admettre, mais à le lire nous finirions par nous demander s'il ne prend pas tous ses lecteurs pour des étudiants perpétuels d'une langue qu'ils ne sauront jamais.

Maintenant nous suggérons qu'il soit joint un appendice grammatical au dictionnaire réclamé par Treizhermor, à seule fin de le réconcilier avec la syntaxe et les conjugaisons. Il n'écrirait peut-être plus « *ur bern ez eus* », au lieu de « *ur bern a zo* », sachant désormais qu'en breton le sujet en tête de phrase est obligatoirement suivi de la conjugaison impersonnelle, ou encore « *kement-hini a oa aze ez eas d'ar gad* », au lieu de « *kement hini a oa aze a yeas d'ar gad*. Il n'écrirait pas non plus *aes eo kompren* ne *vezer ket*... (au lieu de *aes eo meizab na vezer ket*...) comme si le breton écrit ne faisait aucune différence entre la négation simple et la négation à valeur relative. Nous en passons, et des pires, pour parler comme G. Dottin.

N° 35 Aldrig a Naoned et Y. Cormerais : *Rannyezh bro-Gernev* (le dialecte de Cornouaille) pp. 55-61 (enquêtes à Guisriff et Scaer). L'article se réduit à une liste de mots courants et d'expressions, déformés par la prononciation locale, qui nous fait penser au proverbe « chacun son métier... ». La dialectologie et la phonétique sont totalement inconnues par Cormerais.

En tête d'article la lettre D nous vaut trois aînées aussi courts que plaisants :

1° « *D lamet* » (le cas où D tombe) *cham* pour *chadenn*, *logonn* pour *logodenn* etc... C'est bon à savoir, mais quelle est la règle ? L'auteur n'en formule pas. Il oublie de faire remarquer que le *d* supprimé est en position posttonique.

2° *D tost da T* (D se rapprochant de T) : *dilhad*, *panerad*, *seilhad*, *tokad*. D'où il appert que tous les celtisants, en commençant par D'Arbois de Jubainville, Stokes, Loth etc... et en finissant par A. Sommerfelt, ont commis une négligence grave : ils ont oublié de venir constater qu'à Guisriff le traitement des sourdes et des sonores finales est le même que dans le reste de la Bretagne...

3° « *D mat* » (D correct) : *dilhad*, *dour*, *dorn*. « Autrefois le cœur était à gauche, mais nous avons changé tout cela ». Voici que le *d* dur du breton et le *d* doux provenant de la mutation du *t* se confondent, comme le sel avec le potage. Lequel a dissous l'autre ? Il est nécessaire d'ouvrir de toute urgence des cours du soir au cercle celtique local pour apprendre aux habitants à faire correctement de nouvelles mutations. Qu'en pense M. Cormerais ? Il y en a six pages pleines, avec des hauts et des bas, plus de bas que de hauts, de quoi vous dégoûter à jamais de la phonétique.

N° 31 pp. 48-50, n° 32-33 pp. 131-136, n° 34 pp. 43-51. Pierre Denis : *Rannyezh Douarnenez* (Le dialecte de Douarnenez). Enfin un peu d'air ! L'auteur a profité d'un séjour à Douarnenez pour étudier le dialecte local. Le répertoire semble à première vue bien fourni, l'étude des surnoms est assez intéressante, et en re-

gard de chaque mot, Pierre Denis a eu soin de noter des expressions où ils sont employés. Quelques commentaires grammaticaux viennent à l'appui.

Aurait-on enfin compris pour de bon qu'il ne suffit pas de bourrer les dictionnaires de néologismes scientifiques, philosophiques, techniques, etc. ? Il est temps en effet de rechercher, après tant de tâtonnements inutiles, partout où le breton est encore parlé par transmission monolingue directe, les mots rares et inconnus, notés nulle part. *Rannyezh Douarnenez* est un très petit début. L'effort sera-t-il continué ? Qui, par exemple, s'attaquera à l'argot des marchands de chevaux ? D'immenses richesses philologiques sont en train de se perdre. Il est grand temps, si ce n'est déjà trop tard.

Une simple question : Pourquoi Pierre Denis n'a-t-il pas essayé de déterminer l'origine des mots qu'il a recueillis, en cherchant dans les autres langues celtiques ? Sur le nombre il y en aurait bien quelques-uns dont on retrouverait la trace. S'il l'avait fait, même avec des erreurs dues à son inexpérience, l'auteur aurait vu son étude gagner en intérêt. L'usage veut aussi que l'on donne une notation phonétique des mots recueillis, et P.D. l'a oublié !

Pourquoi aussi et surtout P.D. profite-t-il de ce travail pour faire étalage d'opinions personnelles qui n'ont aucun rapport avec la dialectologie ?

N° 35 p. 47-54 Maodez Glanndour : *An anvioù-badez brezhonek* (des noms de baptême bretons). Voici un article bien écrit, bien équilibré au début duquel des références à Meven Mordiern et la Revue Celtique donnent tout de suite le sérieux qu'il convient. Maodez Glanndour étudie avec ordre et méthode l'origine des prénoms bretons. Ce n'est pas toujours un travail facile et on devra savoir gré à M.G. de l'avoir entrepris. Son répertoire sera indispensable aux celtisants qui n'avaient jusqu'ici à leur disposition que les travaux de J. Loth.

Le mot de la fin ? Il nous sera donné par Kerlann qui nous l'offre dans le n° 35 de 1953 p. 37. L'auteur disserte savamment de *Gwi* (*vicus*) et de *lann* en breton, mais la philologie se dissout mal dans les histoires à l'eau-de-rose pour adolescents souffreux. Et tout à coup c'est l'écroulement, le « linguiste » est dépassé par son sujet : les données chronologiques lui manquent, et n'ayant jamais lu la thèse du chanoine Falc'hun qui, pour lui, a le défaut d'être écrite en français, il est très ennuyé. De *Gwi* ou de *lann* quel est le plus ancien ? Alors, brusquement, mu par un besoin de franchise qui touche au sublime, il tranche dans le vif : *n'ouzon ket* (je ne sais pas) !

Nous terions la même réponse au directeur d'Al Liamm s'il nous demandait ce que nous avons appris en lisant cet article.

J. LE GALLO

Nous rappelons à nos abonnés et amis que tout envoi d'argent soit par C.C.P., soit par chèque bancaire doit être fait au nom de M. P. Leroux et non au nom de la revue. La même remarque est valable pour la correspondance.

Il ne sera répondu qu'aux lettres munies d'un timbre pour la réponse.

TOMAIISON DES N° PUBLIES

1 à 6 (a. s.) et 1 et 2, (n. s.) et n° spécial :	t. I
2 à 5 (n. s. roneo), 6 à 10	t. II
11 à 17 et n° spécial :	t. III
18 à 25 (2a)	t. IV

Les articles publiés le sont sous la seule responsabilité de leurs auteurs

Vocabulaire Vieux-Celtique (b)

(suite)

* DAKRV, -OS, n. (13) « larme » : v. ir. *dér*; irl. *deor*, éc. *deur*, manx *jeir*, vx gall., vx br. *daer*, gall., corn. *daer*, m. br. *dazrou*, *dazlou* (Catholicon), br. mod. *daerou* (du pl. *dakroua*). Cf. gr. *dakru*, vx lat. *daeruma* (encore ds Plaute), lat. class. *laeruma*, *laerima*, got. *tagr*, vx norr. *tar*, angl. s.x. et angl. *tear*; vha *zahar*, mha *zaher*, all. mod. *Zähre* (licence poétique).

DAGOS, -A, -ON, adj. (5-2-6) « bon » : v. ir. et vx gall. *dag*; gall. corn. br. *da* (peu usité en br. mod., est conservé dans le mot *enta* = *end-da* « bien donc », plus souvent *eta*). A formé de nx anthroponymes : gaul. *Dagouasses*, *Dagania*, *Bitudaga*; britt. *Dagobitus*, *Dagedubnos*, *Dagomatos*; vx gall. *Cunedag* (cf. KVNO-); vx br. *Dalitec*, *Damareoc*; théonyme irlandais *Dagda* « le bon » (= * *Dagodéous*). Rac. DAG. DEG « toucher, papeter, estimer »; gr. *daktulos* « doigt », lat. *digitus*, got. *tékan* « toucher », vx norr. *toekr* « accepta- taire », angl. *to take* « prendre ». Cf. DEGOS.

* DALNOS, -A, -ON, adj. (5-1-6) « aveugle » ir. gall. br. *dail*. Pour * *dwalnos* rac. DHWEL : gr. *tholeros* « trouble »; got. *dvals* « fou », angl. s.x. *dol*, angl. *dull*, vha *tol*, all. mod. *toll* « insensé, stupide ».

* DAMATOS, -I, m. (5) « mouton » : gall. *dafad* (pl. *defaid* = * *damati*), vx corn. *dauat*, corn. *davas* (pl. *deves*), m. br. *dauat* (pl. *deuet*, *defuet*), br. mod. *daivad* (pl. *deived*). Litt. « apprivoisé »; sskr. *dañta* « doux, apprivoisé », gr. *damatos*, lat. *domitus*. Cf. suivant et *domos*.

* DAMNION, -I, n. (8) « matière, étoffe » : v. ir. *dáimnæ*; gall. *defnydd*; m. br. *daffnez* et par métathèse *danfuez*, br. mod. *danzvez*. Même rac. que 2. DAMOS : gr. *demé* « je bâtis une maison »; got. *timrjan* « construire »; ang. sax. et ang. *timber* « bois de construction », all. *Zimmer* « poutre ».

1. DAMOS, -I, m. (5) « bœuf » : v. ir. *dam*, ir. *damh*, manx *dow*, corn. et gall. *da*, coll. (si pas métaphorique = « biens »). Cf. sskr. *danya* « taureau indompté »; gr. *damalés* « jeune taureau »; lat. *dama* d'où fr. *Daim* et br. *damm* par le fr. Cf. got. *ga-tamjan* « dompter », angl. *tame* « apprivoisé », vha *tâm* (all. mod. *Damm-hirsch* vient du lat.). Le fém. DAMA a donné l'augmentatif *Damona* « la grande Vache », nom d'une déesse gauloise accompagnant (Appolon) Borvo : CIL XIII 2865 etc.; anthrop. *Damonis* (Hermet 47, CIL XII 5686 n. 299, XIII 10.010 n. 743; Roland : Inscr. ant. *Gianum in Gallia III*, 1944, p. 212, 104, 29).

2. DAMOS, -I, m. (5) « maison » : ir. *dam* liace gl. *domus lapidum*; *aurdam* (= * *aredamos*) gl. *prodomus*. Cf. sskr. *damas*, gr. *domos*, lit. *domus*, vx sl. *domu*, etc.

DAMOS, -I, m. (5) « relation de famille » : v. ir. *dam*, ir. *damh*, éc. *daimh*; vx gall. et vx bret. *dauu*; gall. mod. *daw*, corn. *dof* « gendre »; m. br. *deuff*, br. mod. *deuff* id. Cf. gr. *démos* « peuple ».

DANOS, -I, (5) « juge ». gaul. *dan* « iudicem » (gl. G'Endlicher), inscr. Trévires CIL XIII 4228 per *dannum Giamillibum* « curator sive magister » (?). Cf. gr. *démis*, got. *doms*, angl. *doom*, vx norr. *domr*. Pt-être aussi gaul. *argantodanos* « monetarius » (investi d'une fonction sacrée vis-à-vis de la monnaie ?).

DANS, -NTOS, n. (19) « dent » (g. DENS) : v. ir. *dét*, ir. *déad*; gall. br. *dant*, corn. *dans*. Mot pan-indo-eur : sskr. *dant*, gr. *edous* (gén. *edontos*), lat. *dens* (gén. *dentis*), lit. *dantis*, got. *tunthus*, anglo-sax. *toath*, ang. *tooth*, vx norr. *tanar*, néerl. *tand*, vha *zand* = a.l. *Zahn*. Eym. participe prés. formé sur le degré réd. de la rac. ED'OD « manger ».

* DANVS, -OS, m. (11) « don » : v. ir. *dán*; gall. *dawn*. Cf. sskr. *dānam*, lat. *donum*, vx sl. *dani*.

DARIS, -OS, f. (9) « tumulte » : vx gall. *dar*. Cf. KONDARIS. Ajouter les anthroponymes gaulois *Tar-con-darios*, *Ver-con-dari-dubnus*.

* DARNA, -AS, f. (1) « morceau » : m. ir. *derna*, irl. *deama*, gall. corn. bret. *darn*, ir. *darne* « grosse tranche de poisson », langue d'oc *darnar* « couper », it. *dirt* « couper » : sskr. *darna* « tendu »; gr. *deré* « l'écorche »; lit. *dirti* « écorcher »; vx sl. *decan* « je déchire »; got. *dis-tairan* « déchirer », v. h. a. *zera*, ail. mod. *ver-zehren* « devorer ». L'ang. *to darn* « ravauder » semble empr. au gallois.

* DATLA, -AS, f. (1) « assemblée, réunion, discussion »; vx ir. *dál*, ir. mod. et éc. *dál*; vx gall., vx br. *datl*, gal. *dadl*, corn. *dathel*, *dal*, m. br. *dazl*, br. mod. *dael*. Cf. gr. *thetie* « institution ». Rac. pan-indo-eur. DHé « poser ».

* DEBIMI v. « je brûle » (trans. et intrans.) : gall. *deffio*, m. br. *deuff*, br. mod. *deuff* (l'ir. *doim* n'est pas exactement superposable), Rac. DHE (si : sskr. *dāhami* « je brûle », *nidagah* « chaleur »; gr. *tephra* pour * *tephra* « cendres »; lit. *degti* « brûlers », *daga* « époque des moissons »; germ. * *agaz* « jour » (got. *dags*, ang. *day*, ail. *Tag*).

DEKAMETOS, -A, -ON, adj. (5-2-6) « dixième »; gaul. id. (graff. de la Graufesenque. Weisgerber et CIL XIII 2494. Galigneux : *Petrudecametos* « quatorzième »); irl. *dechmad*, gall. *degfed*, corn. *degves*; m. br. *deuet*, br. mod. *dekvet*; Cf. lat. *decimus*, sskr. *daçama*, V. suivant.

* DEKEN invar. « dix » : v. ir. *dech n.*, m. ir. *deich*; irl. mod. *deach*; vx gall., m. gall., m. br. *dec*, corn. *deak*, *dék*, *dék*, br. mod. *dék*; Cf. sskr. *daça*, gr. *deka*, lat. *decem*, omb. *desen-duf* « duodecim », osq. *dekmanniis* « decumanis »; germ. * *téxun* = got. *taihun*, vha *zehan*, all. *zehn*, néerl. *tien*, angl. *ten*; lit. *deszimt*, sl. liturg. *deszti*; zend. *dasan*, arm. *tasn*.

* DEGOS, -A, -ON, adj. (5-2-6) var. de DAGOS, q. v. : ir. *deg-fer* « guerrier », lit. *homme bon*, gall. *dewr* « brave » (= * *degouros*). Cf. gr. *dekhestai* « accepter ».

* DELIA, -ES, f. (3) « jeune branché, bague, verge » : irl. *deil*, corn. *dele*, vx br. *deleieu*, br. *delez* « verge de navire ». Cf. gr. *thallos* « branche », vx n. a.l. *toia*, *toido*, all. mod. *bolde*, bas-all. *tel*. Voir DVLLA.

DELVA, -AS, f. (1) « image, statue » : ir. *delbh*, gall. *delw*, vx br. *delu ds* anthrop. *Condelu*, *Eurocondelu*, *Condeluoe* (le bret. mod. *delwenn* est maladroïtement copié sur le gallois). Cf. lat. *dolare* « ciseler », vha *zol*; vx slav. *dely*.

* DEMIOS, -A, -ON, (7-3-8) « obscur » irl. *déim*, *deme* « obscurité ». Cf. vx norr. *dimmr*, angl. sax. *dim*, vha *timber*.

* DENOS, -A, -ON, adj. (5-1-6) « bon » : ir. *den*. Id. au lat. *bonus*, d'un prototype commun *dwanos*.

DEPROSAGILOS, -I, (5) Anthroponyme gaul. (Graff. de La Graufesenque). Depro est pt-être à rapprocher du m. corn. *diberi*, corn. *dybry*, vx br. *diprim*, m. br. *dipriif*, br. *deorin*, si l'on accepte la trad. de Weisgerber : « der dem essen nachgeht, Fresssack ».

DERKOS, -I, m. (5) « œil » : ir. *dere* « œil », *dertaím* « je regarde » ; m. gall. *drech* « visage », gall. mod. *drych* « miroir » ; m. br. *dereh* « aspect ». Anthroponymes gaul. *Concerdus*, *Derceia*, *Dereon*, *Dercetius* ; toponymes *Condercum*, *Inderca*, *Indereillus*, *Dereocodus*. Cf. aussi *dercomarcos* dans une formule de Marcellus de Bordeaux contre l'enflure de l'œil (VIII, 171). Rac. DRK très répandue : sskr *darç-* « voir », gr. *derkomaí* « je vois » ; got. *ga-tarhjan* « distinguer », vha *zoraht* « clair ». Cf. DRIXMA.

*DERGOS, -A, -ON, (5-1-6) « rouge » m. irl. *derg*, irl. *dearg*, manx *jiarg*. Mot spécifiquement gaélique. Cf. angl. sax. *deore* « de couleur sombre », angl. *dark*.

DERVOS, -I, f. (5) et DERVA -AS, f. (1) « chêne » : ir. *derbh* « cuve de bois », gall. *derw* « chêne », br. *derv*. Anthroponymes et toponymes gaulois *Deruaci*, *Deruentione*, *Deruus*, *Fatis Deruonibus*, *Derua*, *Deruonia*, *Deruum* ; anthrop. vx br. *Dergeta* = br. mod. *Derrien* (= **Deruogenos* « fils du chêne »). Semble conservé ds les dial. franco-prov. (savoyard *darbé*, vaudois *deroi*). Nom pan-indo-eur. : sskr. *dāruh* « morceau de bois » ; gr. *drus* « chêne », *doru* « épieu » ; lit. *derva* « bois résineux », lett. *darwa* « goudron » ; vx sl. *drevo* « arbre » ; got. *triu* « bois », ang. *tree* « arbre ». Le v. ir. *daur* (gén. *darach*), m. irl. *dair*, gall. *dar* (pl. *deri*) se rattachent à la même racine mais le thème est difficile à préciser.

*DERVETA, -ES, f. (2) « darter » : gall. *tarwyden* (initiale altérée), br. *darwed* (coll.), fr. *dartre*. Pour **der-dw-eita*, cf. lat. *derbiosus* « teigneux » pour **der-duit-osus*.

*DESTA, -ES, f. (2) « loi » : v. ir. et m. gall. *des*.

*DEVA, -AS, f. (1) « déesse ». Dérivé augmentatif **deuona* : gaulois latinisé en *Diuona* nom de rivière (la Divonne) « Celtarum lingua, fons addite divis » (Ausone : *ord urb. nobil* 157-162). Cf. lat. *dea*. Voir DEVOS.

*DEVIOS, -A, -ON, adj. (7-1-8), « divin ». Dérivé du suivant.

DEVOS, -I, m. (5) « dieu », (forme archaïque DEIVOS), irl. *dia*, gen. *dé*, *dei*, manx *jee* ; vx gall. *duiu*, *duiw*, *duiuit* « divinité », m. gall. *dyw*, *duw* ; vx corn. *duo*, m. corn. *duy*, corn. *dew* ; m. br. *doe* (conservé monosyllabique en dia. vann.), br. mod. *doe*. Attesté ds nombreux anthroponymes et toponymes gaul. (latinisés généralement en *divo-*) : *Deuo-gnata*, *Deiuona* (du précédent) *diuo-durum* (Metz), *diuo-genus*, *Deo-brigula*, *Diuico*, *Diuicia*, *Diviciacus* ; cf. sskr. *deva*, zend *daeva* « mauvais esprit » ; lat. *deivos*, *divos*, lat. class. *deus* ombr. *deveia* « divina », osq. *deivei* (datif) = *divae* ; vx pruss. *diwas* « fantôme », lit. *diewa* ; germ. **tiwaz* = vx norr. *tivar* (pluriel rare) « les dieux » et Tyr, vx sax. *Tiu*, vha *Zio*, nom du dieu germ. assimilé à Mercure. (Cf. aussi sskr. *dyaus-*, gr. *Zeus*, lat. *Iu-piter*). Ind.-eur. **deiws* désignait sans doute à l'origine le dieu du ciel.

OGAM : Bulletin des Amis de la Tradition Celtique (Fondateur † Gw. Berthou-Kerverzhiou). — Association déclarée : 2 Rue Léonard de Vinci, Rennes, (I-et-V.). — Direction-Rédaction : P. LEROUX et Arzel EVEN. — Boîte Postale 2, Rennes. — Abonnements : 600 fr. étranger 700 fr. (6 n^{os}), abonnements de soutien, 1000 fr., le n^o 120 fr. - C.C.P. Leroux, 29.368Rennes. — Tous droits de reproduction et de traduction réservés. — Le gérant : O. de COUESNON. — Dépôt légal 2^e trimestre 1953 n^o 27. — Imprimerie Granvillaise (Manche).