

N° 40

AOUT 1955

OGAM

TRADITION CELTIQUE

*HISTOIRE — LANGUE
ARCHÉOLOGIE — RELIGION
NUMISMATIQUE*

TOME VII

FASC. 4



OGAM

2, rue Léonard-de-Vinci

(B. P. 2)

RENNES

Divinité Gallo - Romaine au Cucullus

par

Waldemar DEONNA

M. L. Lerat a reproduit et commenté une statuette en bronze du Musée de Besançon, trouvée en 1849, dans cette ville, avec deux autres figurines de divinités (1), qui toutes, auraient appartenu à un petit sanctuaire, «une chapelle domestique sans doute» (2). Trois autres exemplaires répètent le même type : de Strasbourg, au musée de Gotha (3) ; de Nisme dans la province de Namur, au musée de Bruxelles (4) ; de provenance inconnue (ancienne collection Oppermann), au musée de Saint-Germain-en-Laye (5). Le dieu, vêtu d'une tunique longue, et d'une pélerine à cucullus qui retombe sur la nuque, est assis dans un fauteuil d'osier ; la tête que l'exemplaire de Gotha a seul conservée, barbue, et les bras, avaient été insérés dans des cavités préparées à cette intention.

• • •

Ce thème figuré a été d'abord attribué au christianisme primitif. Behn y voyait Saint Pierre ; Forrer, Saint Jean ; Grenier, un

(1) Lerat, *Petits bronzes gallo-romains du musée de Besançon*, in *Gallia*, t. VIII, 1950, p. 95 ; *Fasti archaeologici*, 1953, n° 5343 ; la statuette, Lerat, p. 95, fig. 1 ; 103.

(2) Lerat, *loc. cit.*, p. 103.

(3) Behn, *Frühchristliche Bronzestatuetten aus Strasbourg*, in *Germania*, t. 18, 1934, p. 284, pl. XXXI ; Deonna, *Revue des études anciennes*, t. XXXVIII, 1936, p. 191 ; A. Grenier, *Revue des Etudes Anciennes*, t. XXXVII, 1935, p. 344 ; *id.*, *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 1935, p. 158 ; Forrer, *Cahiers d'archéologie et d'histoire d'Alsace*, t. XXIX, 1938, p. 231, 235, pl. LII ; Lerat, *loc. cit.*, p. 95, n° 1.

(4) Hagemans, *Un cabinet d'amateur*, Liège, 1863, p. 396 ; Forrer, *loc. cit.*, pl. LII ; Breuer, *Bulletin des musées royaux d'art et d'histoire*, 1938, p. 92 ; W. Deonna, *Revue des Etudes Anciennes*, t. XXXVIII, 1936, p. 192, n. 1 ; Lerat, *loc. cit.*, p. 95, n° 2.

(5) S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 214, n° 201 ; Forrer, *loc. cit.*, pl. LIV, 2 ; W. Deonna, *Revue des Etudes Anciennes*, 1936, p. 191 ; Lerat, *loc. cit.*, p. 95, n° 3.

saint indéterminé, «omnibus», que pouvait modifier le changement de la tête et des bras avec leurs attributs. Breuer, Lantier (6), Lerat, ont reconnu en lui avec raison une divinité gallo-romaine, et, dans la dernière étude qui lui a été consacrée, Lerat conclut : «Je pense que le caractère de dieu celtique représenté par nos statuettes ne sera plus méconnu désormais» (7).

Je me permets de rappeler, puisqu'aucun de ces auteurs n'en a fait mention, que, dès la publication de Behn en 1934, j'en avais montré le caractère gallo-romain (8). «En résumé, disais-je, il s'agit moins d'un saint chrétien, et d'une œuvre chrétienne des IV-V s., que d'une divinité gallo-romaine, peut-être du III^e siècle de notre ère. Ce petit bronze était destiné, moins à un «laraire chrétien primitif qu'à un laraire païen» (9) ; je citais d'autres exemples d'une pareille confusion chronologique entre des œuvres gallo-romaines et des œuvres du christianisme primitif (10). Je renvoie à cet article, où j'ai prouvé cette attribution par l'examen de la tête au style indigène (11), du socle de la statuette de Gotha (12), du fauteuil en osier si fréquent sur les monuments gallo-romains (13), comme S. Reinach l'avait déjà noté, des bottines (14), du cucullus gau'lois (15), qui est porté, non seulement par les mortels, mais aussi par les divinités. On en trouvera des exemples dans mon étude récente sur les dieux, génies et démons encapuchonnés (16) ; parmi

(6) *Gallia*, t. I, 1943, p. 201.

(7) Lerat, *loc. cit.*, p. 104.

(8) W. Deonna, *Saint Pierre ou divinité gallo-romaine ?* in *Revue des Etudes Anciennes*, t. XXXVIII, 1934, p. 191-194 ; *ibid.* «J'ai soumis mes doutes et mon opinion à M. Lantier, qui, de son côté, m'a-t-il écrit, était parvenu à la même conclusion».

(9) *Ibid.*, p. 194.

(10) *Ibid.*, p. 194, et n. 6, 7 ; W. Deonna, *Du miracle grec au miracle chrétien*, III, 1948, p. 178, n. 1-2.

(11) *Ibid.*, p. 194.

(12) *Ibid.*, p. 192.

(13) *Ibid.*, p. 193 ; Lerat, *loc. cit.*, p. 103.

(14) *Ibid.*, p. 193.

(15) *Ibid.*, p. 193. Lerat *loc. cit.*, p. 103.

(16) W. Deonna, *De Téléphore au «moine bourru». Dieux, génies et démons encapuchonnés*, (Collection Latomus, vol. XXI, Berchem-Bruxelles 1955), p. 58, n° 2. Le «genius cucullatus» celtique ; p. 69, n° 3. *Mercur* (forêt de Compiègne) ; p. 70, n° 4. *Epona* ; p. 71, n° 5. *Nehalennia* ; etc... — Ajouter à la liste que j'ai donnée : une statuette en pierre de Joux-la-Ville (Yonne, Villa des Bouchies), personnage masculin vêtu du cucullus, tenant de la main gauche une corne d'abondance (?) ; «le genius cucullatus était peut-être le «lar familiaris» (hujus familiae, pour parler comme Plaute)», *Gallia*, t. XI, 1953, p. 165, fig. 14. — Un manche de couteau en os, trouvé à Mandeuve (Doubs), en forme de personnage vêtu du cucullus, *Gallia*, t. XII, 1954/2, p. 471, fig. 5. — D'autre part, je ne suis pas certain que la statue de bois, trouvée dans le port romain de Genève, porte le cucullus, *De Téléphore...*, p. 64, n. 4, réf. ; Lerat, *loc. cit.*, p. 103.

les cucullati assis (17), l'un, figurine en terre cuite d'époque romaine, de Souste, est assis, comme les statuettes gallo-romaines, dans un fauteuil d'osier, et tient une lampe entre ses genoux.

...

Un détail a intrigué et intrigue encore les érudits : la tête et les membres supérieurs étaient rapportés et mobiles (18). Il n'est pas unique parmi les figurines gallo-romaines. Krüger (19) a publié deux statuettes en terre cuite, d'un taureau et d'un cerf, trouvées dans une tombe de Kreuznach, de la fin de la Tène III, dont les têtes n'ont pas été modelées avec le corps, mais séparément, la partie inférieure portant un prolongement qui permettait de les insérer dans le corps. Le même auteur mentionne des oiseaux en terre cuite, avec pareil détail (20), un ours en terre cuite d'une tombe de Ritsch (Kr. Stade), du III^e siècle après J.C. ; sa tête manque mais deux trous dans le cou de l'animal prouvent qu'elle était fixée et maintenue à l'aide d'une mince tige (21).

...

Quelle explication peut-on en donner ?

a) La plus simple, mais qui n'est peut-être pas la plus juste, est de n'y voir, avec certains auteurs, qu'un procédé technique, pour ajuster au corps les parties préparées indépendamment : «Je me demande, dit M. Lerat, s'il ne faut pas plutôt considérer cette insertion de la tête et des membres dans un corps entièrement creux comme un simple procédé technique destiné à simplifier la fonte du bronze. Mais, s'il en est ainsi, pourquoi n'en pourrait-on

(17) *De Téléphore...*, p. 80, n° 9. *Cucullati assis* ; p. 84, n° 10. *Cucullati grotesque, assis*.

(18) *Ibid.*, p. 84, et n. 5, réf.

(19) Krüger, *Stier und Hirsch in einem frühromischen Brandgrab von Kreuznach*, in *Germania*, t. 23, 1939, p. 251, pl. 26 ; W. Deonna, *Genava*, t. XIX, 1941, p. 155. Le taureau et le cerf, fig. 41-42 ; Lambrechts, *L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes*, Brugge, 1954 (*Dissertationes Archaeologicae Gandenses*, vol. II), p. 102, fig. 55.

(20) Krüger, *loc. cit.* ; Lambrechts, *loc. cit.*, p. 102.

(21) Krüger, *loc. cit.* ; Lambrechts, *loc. cit.*, p. 102, fig. 55.

pas citer de plus nombreux exemples ? Il y a là un problème que je ne puis résoudre » (22).

Dès les temps les plus anciens, ce procédé est fréquent, dans la plastique en pierre, en terre cuite, en bronze. Des figurines subnéolithiques de Thessalie emboîtent sur un corps en terre cuite une tête mobile en pierre peinte (23). Il est utilisé pour des statuettes primitives de l'Égypte (24), des Cyclades (25), de Malte (26), dans l'art créto-mycénien (27), en Grèce hellénique, dans la plastique de l'archaïsme (28), et des temps ultérieurs, et surtout à l'époque

(22) Lerat, *loc. cit.*, p. 104. ● ● ●

(23) Tumulus de Rachmani, subnéolithique, Wace-Thompson, *Prehistoric Thessaly*, p. 41, fig. 25 ; p. 43, 52, fig. 28 ; *Revue Archéologique*, 1910/1, p. 430 ; *J.S.*, 1911, p. 416, *J.H.S.*, 1910, p. 359

(24) *Revue Archéologique*, 1910/1, p. 246, n. 6 ; terre cuite. « Le tronçon qu'on aperçoit au lieu de la tête portait autrefois sans doute, une tête travaillée séparément, tout comme la statuette d'Héraconpolis », fig. 10, 12, 12a, 12b. — La statue faite de pièces rajustées est du reste une technique égyptienne, comme le dit déjà Diodore, Maspero, *Guide du visiteur au musée du Caire* (3), 1914, p. 176 ; *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 44, 1901, p. 351.

(25) Hoernes, *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa*, 1898, p. 186 : « Der Kopf fehlt, er scheint separat gearbeitet und mittels eines Stiftes angesetzt gewesen zu sein. Ein einzelner Kopf zeigt am Halse zwei Stiftlöcher zur Befestigung an einem flachen Torso ».

(26) Hoernes, *loc. cit.*, p. 191 : « Die Köpfe fehlen ; sie waren nach den ausgehöhlten Ansatzstellen zu schliessen, besonders gearbeitet ».

(27) Figurines en terre cuite de Petsofs ; statuette de cerf mycénien en or, S. Reinach, *Bulletin de Correspondance hellénique*, t. XXI, 1897, p. 9, pl. I ; la tête, travaillée séparément, est emboîlée sur le corps au moyen de languettes qui le prolongent ; les têtes des lionnes de Mycènes étaient sans doute rapportées et fixées par des tenons, Daremberg et Saglio, *Dictionnaire...*, s.v. *Sculptura*, p. 1137.

(28) Lechat, *La sculpture attique avant Phidias*, p. 61, 66 (pierre tendre) ; *id.*, *Au musée de l'Acropole*, p. 17 (hydriophore), p. 89, n. 1 (Zeus) ; 351, n. 2 (Koré) ; statues de Milet, de Délos, têtes rapportées dans une cavité préparée, sans tenons métalliques, Ch. Picard, *Revue d'art ancien et moderne*, t. XLV, 1924, p. 91-92 ; Daremberg et Saglio, *Dictionnaire...*, s.v. *Sculptura*, p. 1143, ex.

hellénistique (29) ; la tête des statuettes d'argile peut être pourvue d'un tenon qui les prolonge pour leur insertion. Cette technique se rencontre partout, jusque dans l'art gréco-bouddhique (30). On ne peut donc, a priori, rejeter cette explication.

● ● ●

● ● ●

b) Behn, Forrer, qui attribuaient ces statuettes au christianisme primitif, supposaient que la tête et les bras étaient rapportés pour qu'on puisse les changer et les modifier, suivant la fête du jour ; Forrer pensait que l'exemplaire de Strasbourg pouvait provenir d'une chapelle attestée au XII^e siècle, « Kapelle zu den beiden Johannes », et représenter alternativement l'un et l'autre St Jean (31). Pour A. Grenier, ce saint « omnibus » recevait sa personnalité par l'adjonction d'une tête déterminée et d'un bras tenant un attribut spécial (32). Lambrechts pense que les têtes des statuettes animales de Kreuznach étaient interchangeables (33). Lerat élimine cette interprétation, et ne pense pas que cette « curieuse technique d'insertion de la tête et des membres supérieurs qui, avec quelques variantes des détails, est commune aux quatre statuettes... avait pour but de permettre au corps de représenter successivement plusieurs personnalités divines » (34).

Ce procédé n'est cependant pas inusité. Des bustes funéraires hellénistiques (35), des statues cuirassées romaines (36), préparés d'a-

(29) Daremberg et Saglio, s.v. *Sculptura*, p. 1144, ex. ; Collignon, *Société des Antiquaires de France, Centenaire, Recueil de Mémoires*, p. 85, ex. ; *Revue Archéologique*, 1911/2, p. 94 et n. 5-6, réf. — *Revue Archéologique*, 1897/2, p. 25 ; 1898/1, p. 16 ; *Monuments et Mémoires Piot*, t. IX, 1902, p. 46-47 ; *Bulletin de Correspondance hellénique*, IV, 1880, p. 39 (tête de femme voilée, Délos était « emboîlée dans une cavité ménagée exprès, que l'on voit assez souvent entre les épaules des statues antiques »). — Le masque du visage était parfois travaillé à part, et rapporté sur le reste de la tête, Marcadé, *Bulletin de Correspondance hellénique*, LXXVI, 1952, p. 121, ex. (« routine d'atelier ? »), etc.

(30) Reliefs, Foucher, *Journal asiatique*, 1903/2, p. 189, n.l.

(31) Forrer, *loc. cit.*, p. 240 sq. ; Lerat, *loc. cit.*, p. 97.

(32) *Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg*, 1935, p. 158 ; Lerat, *loc. cit.*, p. 98.

(33) P. Lambrechts, *loc. cit.*, p. 102 : « Ces têtes pouvaient donc être séparées du tronc et elles étaient interchangeables ».

(34) Lerat, *loc. cit.*, p. 103.

(35) Collignon, *Les statues funéraires*, p. 281, 303.

(36) Courbaud, *Le bas-relief romain à représentations historiques*, p. 65.

vance, recevaient ultérieurement leurs têtes, selon les nécessités; des municipalités romaines achetaient des bustes impériaux, qu'elles complétaient avec la tête du prince régnant; quand il mourait, on la remplaçait par celle du nouvel élu (37). Cette méthode servait aussi pour les images divines. Une statuette en marbre de Cybèle, de Tomi, disposait de deux têtes interchangeable, l'une juvénile, l'autre avec couronne murale (38).

• • •

c) Faut-il rapprocher des statuettes en question certaines figurines en bronze gallo-romaines vêtues du cucullus qui, mobile, peut être enlevé ou rabattu sur une charnière et découvre un phallus ? (39). Le cucullus et les êtres qui en sont revêtus ont souvent un sens phallique (40), et sont des symboles de fécondité et de fertilité.

• • •

d) Serait-ce l'expression d'un rite religieux ? Dans son bel ouvrage, si suggestif et si bien documenté, sur « l'Exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes » (1954), Lambrechts a montré, par des exemples littéraires et artistiques, son importance dans les croyances celtiques et dans leurs survivances gallo-romaines, la tête humaine ou animale, mortelle ou divine, étant même figurée isolément, comme partie pour le tout, et se suffisant à elle-même. Krüger pensait que les animaux en terre cuite, de Kreuznach et d'ailleurs, aux têtes mobiles, ne sont pas, comme on l'a dit, des jouets d'enfants, mais qu'elles ont un sens religieux, que certifie le rôle sacré des animaux représentés, cerf, taureau, ours, et Lambrechts, qui les mentionne, admet que les têtes, pouvant être détachées du corps, leur donne « en quelque sorte une signification par elles-mêmes » (41).

Peut-on supposer quelque rapport avec le rite primitif et géné-

(37) *Revue Archéologique*, 1890, XVI, p. 429.

(38) Soutzo, *Le culte de Cybèle et la patère d'or du trésor de Pétroussa*, in *Dacia*, t. VII-VIII, 1937-1940, p. 28, rapproche cette statuette de la patère avec Cybèle juvénile assise, dont le fond était mobile, peut-être pour pouvoir être changé.

(39) W. Deonna, *De Téléphore...*, p. 111, n° 17, *Capuchon découvrant le phallos*.

(40) *Ibid.*, p. 32, d, *le manteau et le phallos*; p. 151.

(41) *L'exaltation de la tête*, loc. cit., p. 108.

ral du démembrement du cadavre et de sa décollation (42), la tête étant ensevelie à côté de lui, ou sur lui, mais non pas à sa place normale ? Cette décapitation « post mortem » est pratiquée en Europe depuis le néolithique, et on en a des exemples encore au second âge du fer (43), à l'époque gallo-romaine (44), et mérovin-

(42) Quelques références : Pons, *Le rite funéraire de la décollation*, in *Revue anthropologique*, t. 47, 1937, p. 219; Benninger, *Die Leichenverstückelung als vor- und frühgeschichtliche Bestattungssitte*, in *Anthropos*, t. XXVI, 1931, p. 769; Metzger, *La mutilation des morts*, *Contributions à l'étude des croyances et des rites funéraires des Germains*, in *Mélanges Andler*, 1924; Frazer, *The Fear of the Dead*; trad. *La crainte des morts*; éd. diverses; id., *La tâche de Psyché*, p. 250; E. Reclus, *Les croyances populaires*, t. I, p. 36. — En Egypte, en rapport avec la légende osirienne du démembrement du dieu; dans cette légende, Horus reconstitue le corps d'Osiris démembré par Set, Horus décapite sa mère Isis; Vandier, *La religion égyptienne*, 1944, p. 48; Budge, *Aegyptian Ideas on the after Life*, 1900; cf. *Année Sociologique*, t. V, 1900-1901, p. 244; Morel, *Le rituel du culte journalier en Egypte*, 1902, p. 73, 213-214, 222; De Morgan, *Recherches sur les origines de l'Egypte*, t. II, p. 206, 209; Ed. Naville, *Les têtes de pierre déposées dans les tombes égyptiennes*, 1909, p. 6; A. J. Reinach, *L'Egypte préhistorique*, 1908, p. 13; id., *Egypte préhistorique et histoire des religions*, in *Revue de Synthèse historique*, 1913, p. 36 (du t. à p.); id., *Revue d'ethnographie et de sociologie*, t. IV, p. 218; Tombes égyptiennes d'époque romaine, avec corps sans têtes ni pieds, Covington, *Annales du Service Ant.*, IX, 1908, p. 97; cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1913, p. 21. — En Grèce prémycénienne, *Revue d'ethnographie et de sociologie*, t. IV, 1913, p. 218; Survivances dans les mythes de Pélopes, d'Orphée, etc., S. Reinach, *La mort d'Orphée*, in *Revue Archéologique*, 1902/2, p. 242; id., *Cultes, Mythes et Religions*, t. II, p. 85. — Chez les peuples primitifs, cf. les références précédentes; Virchow, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1882, p. 244; *Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme*, t. 22, 1888, p. 191 (Australie); *L'Anthropologie*, t. 23, 1912, p. 499, réf. (Indiens du Chaco); id., *L'Anthropologie*, t. 23, 1912, p. 499, réf. (Indiens du Chaco); etc. La pratique était sans doute déterminée, comme Wiedemann et Naville le pensent pour l'Egypte, par la croyance qu'il fallait briser l'être ou l'objet pour le faire pénétrer dans l'autre monde, afin que son double fut ainsi obligé de quitter la terre lui aussi, Naville, *Les têtes de pierre*, loc. cit., p. 7. Le bris des mobiliers funéraires est universel.

(43) Cimetière gaulois des Grandes Loges (Marne), 2^e âge du fer, « un cadavre a été inhumé après décapitation, et la tête déposée sur une banquette ménagée le long de l'un des côtés de la fosse », *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques*, 1936-1937, p. 369; *Gallia*, t. I, 1943, p. 253.

(44) Cimetière gallo-romain de Pompey, la tête était posée, tantôt au milieu, tantôt aux pieds du corps, Saintyves *En marge de la légende dorée*, 1931, p. 220; Cimetière gallo-romain de Lorraine, « décapitation sans doute « post mortem » d'adolescents de l'un et l'autre sexe », *Gallia*, t. II, 1944, p. 290.

gienne (45). Comme l'image participe à la vie et à la personnalité du modèle, on lui fait subir le même traitement qu'au cadavre (46). En Egypte, quand la momification remplaça le démembrement, on en garda le souvenir. le simulant sur la momie ou sur la statue (47). On connaît des statues funéraires, dont la tête a été intentionnellement séparée du corps, puis replacée (48). Dans une tombe des V-VI^e dynasties, à Matmar, au sud d'Assiout, la statue en calcaire d'un homme assis avait été décapitée, et les éclats repeints après sa mise en place. «Le fait est particulièrement intéressant, car il implique la coutume ancienne de décapiter la statue lors de la mise au tombeau et de remettre la tête à sa place au cours de la cérémonie» (49). Au musée de Boston, quatre statues acéphales de la tombe de Khnoum-ba-f présentent cette particularité. «On peut reconnaître que le sectionnement de la tête n'a pas été le résultat d'une section brutale, d'un acte de fanatisme ou de vandalisme, mais bien d'une opération pratiquée prudemment et par une main habile» (50).

Une statue de Ranofir avait eu sa tête enlevée et remise en place (51). Une autre statue «fournit un bon exemple de la décapita-

(45) *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est*, t. IV/4, 1953, p. 313, crâne placé sur le bassin, bras gauche détaché et placé à côté du droit; p. 348.

(46) Rapprocher la décapitation des statues ennemies; ex. à Suse. Ch. Picard, *La sculpture antique*, t. I, p. 138; etc.

(47) Moret, *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 57, 1908, p. 83-84. La momification a un but contraire à celui du démembrement: il faut conserver le corps intact pour que son double puisse subsister. Mais la tradition du démembrement persista sous une forme symbolique. Il faut, par les rites, reconstituer le corps du nouvel Osiris, comme Horus avait reconstitué celui de son père Osiris; cette opération est mentionnée dans les textes religieux, dès l'époque des pyramides, où il est dit qu'on pose la tête sur le squelette. Un chapitre du Livre des Morts a pour titre «le chapitre de redresser le corps, de lui donner des yeux, de lui faire avoir des oreilles, de fixer sa tête, etc». Un autre est intitulé: «le chapitre qui empêche que l'on coupe la tête du défunt dans le Khermeter» (l'Au-Delà). Anubis prononce les formules magiques sur le défunt, qui lui assurent l'existence future, et toutes ses paroles ne concernent que la tête, dont chaque partie est placée sous la protection d'un dieu spécial; ce «chapitre de la tête mystérieuse ou cachée» est accompagné dans le papyrus d'une vignette représentant une tête de sarcophage. Naville, *Les têtes de pierre*, loc. cit., p. 8-10. Ainsi reconstitué comme Osiris, le défunt a une existence assurée.

(48) Capart, *Statues décapitées*, *Chronique d'Égypte*, 1943, p. 278.

(49) *Ibid.*

(50) *Ibid.*

(51) *Ibid.*; Borchardt, *Catalogue du Caire*, n° 18.

tion de l'effigie du défunt; le coup de ciseau qui a détaché la tête est très net sur la poitrine; il se retrouve à peu près identique sur les statues décapitées de Khnoum-ba-f au musée de Boston» (52). C'est «un épisode curieux de la mise au tombeau, épisode auquel les textes religieux ont continué longtemps à faire allusion» (53).

On a trouvé, dans des tombes égyptiennes de l'Ancien Empire, des têtes de pierre qui n'ont pas été détachées de statues, car elles n'offrent point de cassures, mais une surface polie. Naville les a mises en relation avec le rite du démembrement du corps et de sa reconstitution symbolique, mentionné plus haut. Peut-être aussi, suppose-t-il, puisque chaque partie du corps est assimilée à Osiris, est divine, et que la tête en est la partie la plus importante, à elle seule, elle suffisait comme support du double, jouait le même rôle que la statue entière, pouvait la remplacer (54).

Ces usages ont laissé des souvenirs dans les traditions populaires. Dans un conte égyptien, un magicien sait remettre en place une tête coupée, et il en fait l'expérience, non sur un homme, ce qu'il ne veut pas, mais sur une oie, un bouf, en prononçant des formules magiques (55). A propos des figurines de Kreuznach, Lambrechts se demande si elles n'ont pas quelques relations avec un trait fréquent dans les littératures irlandaises et médiévales, où le héros, qui a eu la tête tranchée en combat singulier, la replace sur son tronc et recommence la lutte, comme si rien ne lui était arrivé (56).

On a donné diverses explications sur la formation des légendes hagiographiques des saints céphalophores qui, ayant eu leur tête tranchée, la portent dans leurs bras, marchant jusqu'au lieu de leur sépulture, et sont ainsi représentés dans l'iconographie (57). Saintyves ne croit pas que la céphalophorie soit l'exégèse d'un rite; celui de la décapitation funéraire gallo-romaine, bien qu'il admette, avec M. Hébert, qu'il a pu contribuer à la diffusion de ce thème. On remarquera que, tels les héros irlandais cités par Lambrechts, ces martyrs parfois prennent leur tête, la replacent sur

(52) Capart, *Ibid.*, 1944, p. 232; Junker, *Giza*, VI, *Berichte*, 1943, p. 70-71, pl. VII.

(53) *Ibid.*, 1943, p. 278 (voir note 48).

(54) Naville, *op. cit.*, p. 9.

(55) G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, 1949, p. 81-83.

(56) Lambrechts, *op. cit.*, p. 103.

(57) Cf. surtout Saintyves, *Les saints céphalophores. Etude de folklore hagiographique*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XCIX, 1929, p. 158; *Id.*, *En marge de la légende dorée*, 1931, p. 219. *Les saints céphalophores*. L'auteur énumère les diverses hypothèses sur l'origine de cette croyance, entre autres, p. 220 a, «Exégèse d'un rite»; 222, b, «Exégèse d'une image», etc.; Gessler, *Die Heiligen Cephalophoren*, in *Revue Belge d'archéologie et d'histoire de l'art*, II, 1941, p. 193; Moratus Plantin, *Les passions de saint Lucien et leurs dérivés céphalophoriques*, Namur, 1954; Cf. Latomus, t. XIII, 1954, p. 236; etc.

ses épaules, et continuent à parler, à agir (58). Les saints céphalophores sont surtout nombreux dans le Nord de la Gaule, qui en donne aussi les plus anciennes représentations (59). Comme déjà A. J. Reinach, Lambrechts songe pour eux à la tradition celtique de la tête coupée et de la représentation divine sous forme de tête isolée (60). Le groupe des statuettes à têtes détachées provient précisément de cette région, et cette provenance peut être invoquée comme un argument en faveur d'une relation avec les pratiques indiquées et leurs survivances.

■ ■ ■

En résumé, les exemples que nous avons donnés attestent que le procédé des têtes rapportées et mobiles était pratiqué en Gaule romaine. Des explications que nous avons rappelées, laquelle choisir ? Peut-on y reconnaître un rite, dont il est difficile de préciser le sens, peut-être chthonien (61), et une survivance celtique funéraire (62) ?

Genève, Août 1955.

(58) Saintyves, *En marge de la légende dorée*, p. 257, Ste Haude, vierge armoricaine, qui, ensuite, fait des reproches à ses bourreaux ; p. 257, St Cadoc, évêque de Bénévent, en Irlande, qui prononce un discours ; p. 259, St Milford, décapité alors qu'il labourait, et qui reprend son labour.

(59) Saintyves, *loc. cit.* ; Moretus Plantin, *loc. cit.*

(60) *L'exaltation de la tête*, p. 109, n. 2 ; p. 122.

(61) Le dieu porte le cucullus. Sur le caractère chthonien, funéraire, de fécondité, des divinités qui en sont revêtues, cf. *De Téléphore*,... p. 24, II. *Symbolisme du manteau à capuchon* ; p. 149, IV. *Caractères généraux des cucullati, et passim*.

(62) Forrer, partisan des têtes multiples et interchangeables, en voyait peut-être l'origine dans la coutume de quelque sanctuaire de la Gaule où l'on vénérât le tricéphale. Lerat, *loc. cit.*, p. 104, remarque avec raison que « tricéphale et tête de rechange sont deux notions différentes ». Quant à la divinité représentée par les statuettes de bronze, il n'est pas possible de la dénommer, et d'en définir la fonction, en l'absence de tout attribut caractéristique.

Notes d'histoire des Religions I

par

Françoise LE ROUX

M. Edgar Polomé a consacré dans la revue belge, *Le Flambeau*, 1954, n° 4, p. 437-463, un article consacré à *La religion germanique primitive, reflet d'une structure sociale*, et dans lequel il s'efforce de donner à grands traits quelques définitions simples et claires. Article de vulgarisation, certes, mais dans le bon sens du terme, car la dédicace à M. Georges Dumézil est significative. La propre érudition de l'auteur lui permet, d'ailleurs, de dégager assez bien les rapports probables des conquérants indo-européens et des populations substratiques et agricoles qu'ils ont assimilées. M. Polomé pense qu'il faut reculer la date de cette assimilation jusqu'au deuxième millénaire A.C., ce qui nous semble toutefois un peu hypothétique. L'indo-européanisation des Germains ne semble pas avoir été très poussée à aucune époque, et la structure assez floue, vague, de leur religion, mise en lumière par M. Dumézil (*Mythes et dieux des Germains*), l'appauvrissement du germanique par rapport à l'indo-européen, les modifications très profondes des types linguistiques, rendues évidentes par A. Meillet (*Caractères généraux des langues germaniques*) et S. Feist (*Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*) ne font qu'éveiller les soupçons. Henri Hubert a assez longuement montré qu'il n'était pas illogique d'en avoir (*Les Germains*, et cf. le C.R. d'Ogam, n° 23). Il est assez curieux de remarquer avec M. Polomé que la religion germanique est presque autant agricole que guerrière. Elle accorde aux divinités de troisième fonction un caractère essentiellement phallique et « productif » au contraire des divinités celtiques (cf. Marie-Louise Sjoestedt, *Dieux et héros des Celtes*), chez lesquelles domine le caractère magico-médical et artisanal, comme par exemple *Goibniu* le forgeron, et *Credne* le charpentier, ou mieux encore *Diancecht* le médecin irlandais et ses enfants. Sans être plus vertueux que les autres, les Celtes ont évité les confusions de fonction et n'ont pas de divinité

comparable à *Njördhr* ou *Nerthus*. Les divinités marines des Celtes, *Manannan*, *Manawyddan*, *Llyr*, *Ler* (contra, J. Vendryès, *Manannan*, *Mac Lir*, in *Études Celtiques*, t. VI/2, 1953-1954 [1955], v. 239-254), sont chtoniennes, le Poséidon des Grecs l'est aussi (cf. Fritz Schachermeyr, *Poseidon und die entstehung des Griechischen Götterglaubens*). Elles ne ressortent pas de la fonction la plus basse de la tripartition, ou si l'on veut, — sans qu'il faille parler de structure indo-européenne là où il n'y en a pas toujours — du rôle de fécondité qui devait être à peu près le seul chez les divinités mal définissables des populations pré-indo-européennes. Avant, en effet, d'être dieu de la mer, le *Njördhr* des populations scandinaves a été dieu de la pêche. En cela, il s'assimile à la déesse agraire protectrice des récoltes, sur laquelle Tacite nous renseigne partiellement, (*Germanie*, 40), *Nerthus*, et la masculinisation n'est qu'un signe de plus de la prépondérance de la troisième fonction dans la religion germanique, prépondérance qu'elle n'a nulle part ailleurs à un tel degré. C'est ce que M. Polomé lui-même a contribué à souligner dans un travail récent, *A propos de la déesse Nerthus*, in *Latomus*, t. XIII/2, 1954, p. 167-200. La tripartition indo-européenne est trop altérée pour être facilement reconnaissable, au contraire de ce qu'elle est à Rome, en Grèce, dans l'Inde et chez les Celtes. La concordance linguistique du nom de *Nerthus* et de l'irlandais *nerth*, gallois *nerth*, breton *nerzh*, basée sur une racine pan-indo-européenne *ner* (cf. Julius Pokorny, *Indo-germanisches etymologisches Wörterbuch*, 8, 765 ; et G. Dumézil, in *Revue des Études Latines*, t. XXXI, 1953, p. 175 sqq.), n'établit que la manière caractéristique dont les Germains l'ont traitée et comprise. Ce sont autant d'indices qui séparent les Germains et leur religion du monde indo-européen. Les limites de toutes leurs divinités sont imprécises et leurs rapports mutuels sont souvent indéfinissables. Elles ne sont même pas toujours identifiables ainsi que l'a montré M. Jan de Vries, dans *Ueber das Verhältnis von Odhr und Odhinn*, in *Philologie*, vol. 73/4, p. 337-353.

2

Il faut aussi distinguer ce qui, dans une religion donnée, lui appartient en propre, et ce qui peut être issu d'un emprunt ou d'une influence étrangère. La question ne se pose pas pour *Njördhr*-*Nerthus*, mais elle peut se poser par ailleurs, et M. Jan de Vries a enrichi d'un nouveau titre la littérature déjà riche des rapports des Celtes et des Germains, *Ueber keltisch-germanische Beziehungen auf dem Gebiete der Heilensage*, in *Paul und Braunes Beiträge*, 1953, p. 229-247. Les concordances sont-elles le résultat d'emprunts rétrogrades ou d'une parenté initiale ?

Nous avons écrit, et nous en sommes fermement persuadés, que sur le plan religieux, aucune concordance d'ensemble n'existe, parce

que, tout simplement, le caractère indo-européen — dont le critère est le classement des dieux par fonction — de la religion germanique, est trop effacé. Mais une infinité de cas peut se présenter dans le détail, et ce ne sont plus des problèmes de structure ou d'origine qui doivent être examinés, mais le problème d'une méthode de travail assez solide pour résister à toutes les éventualités. En somme, l'historien qui veut s'occuper à la fois des Celtes et des Germains a besoin d'une forte dose d'esprit critique, et c'est ce que M. de Vries a compris : on a trop souvent oublié que certains phénomènes avaient pu se produire indépendamment en Germanie et chez les Celtes. Des traditions parallèles ont pu exister sans que l'une doive obligatoirement son existence à l'autre, ainsi le motif de l'épée, dont le tranchant coupe un cheveu (dans les textes irlandais) et un flocon de laine (dans l'*Edda*). Pourquoi ce motif serait-il emprunté par les Germains du Nord, puisqu'on le retrouve dans la vieille épopée allemande de Siegfried ? Or, il n'y a pas eu semble-t-il de contact direct, de courants d'échange entre les rédacteurs du *Togail Bruidne Da Derga*, de *L'Acallam na Senorach* et ceux du *Nibelungenlied*. Par contre, dans l'histoire de *Sigur*, devenu si vieux qu'on devait tenir ses yeux ouverts par des crochets de laiton, on avait un rapprochement évident à opérer avec le géant irlandais *Balor* et le gallois *Yspaddaden Penkawr* du *Mabinogi de Culhwch et Olwen*. *Balor* fait penser à *Odhinn* explique M. de Vries, qui admet là une tradition commune cello-germanique, mais *Balor* est-il bien *Odhinn* ? Dans la hiérarchie mythologique celtique, ce n'est pas une divinité de premier rang. Et c'est encore un des meilleurs exemples. On voit donc la difficulté. Comment expliquer aussi le *barditus* de Tacite ? M. de Vries ne croit pas au hasard. Nous non plus, nous n'y croyons pas. Mais on n'a, en germanique, aucun autre mot qui se rapproche du celtique **Bardos* et on ne pourrait guère penser, s'il ne s'agit pas d'un *lapsus calami* de Tacite ou d'un copiste (cf. Holder, *Altceltischer Sprachschatz*, s.v. ; Stokes, *Urkel-tischer Sprachschatz* ; et *Vocabulaire vieux-celtique*, in *Ogam* IV/2, n° 19), qu'à une influence celtique, influence qui a dû aussi être quelque peu agissante au moyen-âge, sous la forme de la littérature arthurienne, sur l'épopée du *Nibelungenlied*, rédigée à basse-époque. Sous leur déguisement de chevaliers féodaux, les *berserker* dans le genre de *Siegfried* ou *Hagen* ne sont pas sans ressembler à *Cuchulainn*, *Arthur* ou leurs congénères (pour l'Irlande en particulier aux héros de la *Branche Rouge*, *Männerbunde* de Stig Wikander). Il ne faut pas trop prêter aux Celtes, mais faut-il, pour autant, leur enlever tout ou partie de leur prestige dans un des domaines où ils aient été vraiment brillants, celui de la littérature épique et mythologique ? Nous savons gré à M. de Vries de souligner que l'épopée du *Nibelungenlied* a pris naissance dans la vallée du Rhin, justement à un endroit où Celtes et Germains ont longuement cohabité.

3

Il est toujours agréable de rendre compte d'un ouvrage qui s'est

force d'apporter une contribution solide au précieux, mais fragile édifice de la critique des textes littéraires celtiques. La matière est si vaste et si confuse que, seuls, de rares spécialistes peuvent s'y mouvoir à l'aise. La littérature arthurienne est, elle aussi, une de ces matières auxquelles il est difficile d'accéder. La sagesse populaire dit que les arbres empêchent de voir la forêt et c'est bien là encore le cas. Sur un plan différent de celui d'ouvrages comme ceux de Loomis, Faral, Micha, Brown, et en dernier de M. Jean Marx, une plaquette, publiée par M. Daniel de Ségelles, *L'origine du Graal*, les Presses Bretonnes, St-Brieuc 1954, 49 p., apportera au grand public quelques idées d'ensemble sur la littérature arthurienne. La présentation est simple, le plan du livre est clair, et l'appareil critique sobrement réduit au nécessaire.

Mais encore faudrait-il que le lecteur novice ne lise pas que ce livre et ne soit pas dangereusement tenté par la simplicité des formules. Nous espérons que, sans trop tarder, un érudit arthurien fera la critique de détail du travail de M. de Ségelles. En ce qui nous concerne, nous esquisserons quelques réserves sur la thèse présentée. Nous craignons, en effet, que M. de Ségelles n'ait cédé à trop de confiance envers les auteurs principaux des romans arthuriens, Chrétien de Troyes, Robert de Boron et leurs continuateurs, et trop de défiance envers leurs sources galloises (ou irlandaises). A-t-on le droit de confondre l'origine du Graal, l'esprit des sources, et l'esprit de la littérature arthurienne, c'est-à-dire de ceux qui les ont utilisées ?

Dès l'avant-propos du livre de M. de Ségelles, nous sommes en désaccord sur deux points : Si, en effet, nous en croyons l'auteur, « il faut avouer qu'il serait surprenant, pour expliquer un thème qui apparaît pour la première fois au XII^e siècle, que l'on soit obligé de remonter si loin dans le passé... et « les faits historiques sont déterminants par les réactions qu'ils provoquent, et qui peuvent aboutir à des croyances fort différentes de ce qu'ont été les événements eux-mêmes »...

En résumé, M. de Ségelles nous présente une interprétation purement chrétienne et historicisante de la légende du Graal, qui serait l'adaptation en mode celtique de la notion de péché originel sous l'influence des perturbations profondes causées à peu de distance chronologique par la conquête saxonne et l'hérésie pélagienne,

M. de Ségelles a puisé sa documentation à d'excellentes références et ses arguments sont persuasifs, pas assez toutefois pour nous convaincre :

Il a parfaitement raison d'insister sur le caractère profondé-

ment chrétien de la littérature arthurienne. Il est indiscutable que, pour tous les auditeurs contemporains de ces épopées chevaleresques, le symbolisme du Graal n'éveillait, et ne pouvait éveiller, aucune reminiscence religieuse païenne. Mais les historiens modernes peuvent-ils être aussi confiants sans être en contradiction avec leurs principes d'études ? Doit-on toujours faire comme Michelet et se « replonger dans l'époque », se pénétrer de la psychologie des personnages pour expliquer leurs réactions ? « Le fonds de l'esprit critique est de croire les Anciens », écrivait Fustel de Coulanges, et il était dans le vrai. Mais que faut-il sacrifier à ce vrai et que faut-il entendre par Anciens ? Ceux qui ont fourni, ou ceux qui ont utilisé ? Tout roule sur une question de date, et, précisons une fois de plus, non pas sur la date de transcription du récit, mais sur la date de la formation de la légende. La littérature du Saint Graal commence au XII^e siècle, c'est un fait patent, mais il nous est pénible de croire que les sources soient aussi récentes. M. de Ségelles admet la « survivance d'éléments d'origine mythique ». C'est une preuve de son grand bon sens. Mais à quoi avons nous affaire avant tout ? A des interpolations chrétiennes ou païennes, à des éléments, ou à un cadre peu à peu évidé de sa substance première ? Le thème n'a pu être échafaudé ex nihilo par ses inventeurs, et les sources, les *Mabinogion* gallois, n'ont pas l'âge de leur langue, ils sont infiniment plus antiques. Les *Tain Bo Cuailnge* irlandais, *Togail Bruidne da Derga*, *Soel mucci mic Datho*, *Compert Cuchulainn*, *Cath Mâige Tuireadh*, etc., nous dépeignent une Irlande archaïque qui s'attarde à l'époque de La Tène. C'est autant et plus la Gaule de César, qu'un pays missionnaire et pépinière de saints évangélisateurs. Et pourtant, tous ces récits sont médiévaux, transcrits par des moines, certainement chrétiens, sincères dans l'ensemble... Ce n'est pas parce que le nom du Christ est interpolé une fois dans la version *Egerton* 2 du *Compert Cuchulainn*, que le récit est chrétien, et nous ne croyons pas qu'on cherchera jamais à l'expliquer autrement que par la mythologie celtique.

Et en est-il, par hasard, autrement dans la littérature épique du moyen-gallois ? Les *Mabinogion*, où les interpolations chrétiennes ne sont pas rares, ne sont-ils pas à peu près uniquement le cadre imparfait et imprécis d'une très vieille théogonie brittonique ? Car quelle autre explication pourrait-on en donner ? Le *Mabinogi* de *Kulhwch et Olwen* n'est-il pas tout aussi mythologique qu'un autre ? Pourquoi alors, ne pas ramequer au christianisme les *Edaa* ou la légende de *Siegfried* ? Un thème religieux est en fait toujours *pars pro toto*. L'analyser hors de son cadre, c'est disséquer une cellule morte. Les Celtes ont toujours eu l'esprit de curiosité, d'imitation, de changement, d'adaptation. C'est en cela qu'ils sont originaux, ils n'ont jamais eu l'esprit de création et d'innovation. Changer n'est pas leur fait, ils adaptent à leurs goûts et leurs tendances. Or, ces tendances n'ont jamais beaucoup varié. Le Pape n'a-t-il pas dû lutter pendant des siècles, pour que la christianisation gagne en profondeur, en sérieux, et pour que les chrétiens celtiques abdiquent leur tenace particularisme ? L'âge d'or de ces chrétiens celtiques est justement, entre le VI^e et le X^e siècle, celui où les légendes insulaires se sont approximativement formées sous la forme que nous leur connaissons. Que les *Mabinogion* aient

été christianisés de forme (et non de fonds), qu'on les ait transformés en roman de chevalerie au goût du jour, n'altère en rien le caractère mythique primitif des personnages. *Gwydion, Llew, Ludd Llancereint* ou autres, qui y jouent les principaux rôles. Pour que M. de Séchelles ait raison, il faudrait admettre que les *Mabinogion* ont été inventés vers le XI-XII^e siècle, et cela, aucun celtisant ne l'admettra. Quand M. J. Vendryès a rendu compte du livre de M. J. Marx (*La légende arthurienne et le Graal*), il a formulé quelques réserves très secondaires et fait le point de quelques étymologies (*Bibliographie*, in *Etudes Celtiques*, t. VI/2, p. 356-366), mais il s'est bien gardé de mettre en cause, de quelque façon que ce soit, la thèse de l'auteur sur l'origine païenne du Graal. La notion de péché était parfaitement étrangère aux religions anciennes. La notion en cause, est celle de Souveraineté, mystique ou temporelle, mais rien d'autre, et le chaudron du Graal est tout aussi celtique que ceux qui le manient ou le cherchent. Pourquoi faire dire au déguisement plus qu'il ne dit ? L'habit du merveilleux celtique est bariolé comme le tartan écossais : il a une couleur pour chaque ciel et pour chaque climat. En religion, comme en politique, l'histoire des Celtes est un perpétuel recommencement. L'histoire s'y est incorporée sans peine ; Arthur, roi historique mythifié est inséparable de son chaudron, symbole de souveraineté, et c'est pour cette raison que les Celtes du Moyen Age, faisant face à grand peine à l'envahisseur, ont toujours eu un besoin nostalgique de l'un et de l'autre.

M. de Séchelles s'est-il bien rendu compte de la mesure dans laquelle ses conclusions vont contre l'évidence ? Ou bien ces vieilles divinités celtiques, si vagues, si imprécises, si mal connues, sont-elles encore si dangereuses qu'il faille christianiser à toute force le peu qu'elles possèdent encore ? Les arthurianisants, à l'érudition en général si sûre, et dont l'esprit critique est si pénétrant, s'arrêteront-ils à une telle intention superficielle ? Nous nous permettons d'en douter.

★

Les vies de saints forment un chapitre important des sources d'études celtiques. Nous ne dirons pas la plus importante, car il est trop évident que la priorité absolue doit être accordée aux textes insulaires gaéliques ou brittoniques dont le fonds prouve l'ancienneté. Mais là encore, l'importance est affaire de degré, et aussi de la recherche entreprise. Si les vies de saints, et la masse imposante de la littérature ecclésiastique médiévale ressortent du domaine ordinaire de l'hagiographe, personne ne peut se dispenser d'y avoir recours, pas plus l'archéologue que le linguiste, que l'historien des religions. Ce sont là des généralités qu'il n'est pas nécessaire de

développer plus longuement pour faire comprendre notre pensée. Mais un fait est remarquable : l'accession du latin au rang de langue internationale, commune, de la chrétienté, a permis, sinon favorisé, l'éclosion d'une littérature, la constitution de documents d'archives. On préférerait souvent qu'ils aient été rédigés en langue vulgaire. Un Cartulaire de Redon en vieux-breton aurait enchante les Celtisants, mais ces documents ont au moins l'immense mérite d'exister, et tels quels, sont précieux à tous les égards.

On n'a peut-être jamais fait remarquer que les textes hagiographiques, ou ecclésiastiques, rédigés en latin, sont une forme de littérature commune à tous les Celtes, continentaux et insulaires, et que c'est la seule forme de littérature gauloise que nous connaissons. L'expression n'est pas impropre, la littérature hagiographique de basse époque commence à la fin de l'Empire romain, à peu près certainement avant la disparition complète du gaulois aux IV^e-V-VI^e siècles, et donne encore un pâle reflet de la culture celtique qui avait réussi à survivre péniblement pendant toute la période gallo-romaine, avant la fusion avec les éléments importés laissés pour compte par les *Völkerwanderungen*.

La littérature hagiographique forme donc une masse de documents non négligeable et qui — en Gaule surtout — ne nous semble pas avoir été exploitée à fond. Al quiconque veut se donner la peine de les consulter, méthodiquement, les fragments consignés dans l'*Altceltischer Sprachschatz* de A. Holder réservent bien des surprises. Nous avons eu nous-mêmes l'occasion d'en faire l'expérience, et Holder comporte bien des lacunes ! Nous pensons aussi aux *Fontes Religionis Celticae* de Zwicker. Les travaux fondés sur les textes vieillissent bien moins vite que les articles d'interprétation pure, et on ne consulte jamais assez ces sortes d'ouvrages « encyclopédiques ». C'est le grand honneur de la science allemande que d'avoir contribué à beaucoup d'entre eux.

Nous ne pouvons donc que féliciter très sincèrement M. Pierre Lambrechts d'avoir pensé à de telles sources dans sa *Note sur un passage de Grégoire de Tours, relatif à la religion gauloise*, in *Latomus*, t. XIII, 1954, p. 207-217. Et nous le faisons d'autant plus volontiers, que nos opinions personnelles s'écartent souvent très sensiblement de celles du savant belge, en matière de cultes celtiques.

M. Pierre Lambrechts a retrouvé dans Grégoire de Tours, écritain bien connu et renommé à plus d'un titre, un passage extrêmement intéressant, qui concerne Saint Julien, évangéliste de l'Auvergne, martyrisé dans les premières années du IV^e siècle. À la lumière de ce passage *Monumenta Germaniae, Scriptum Rerum Meroving.* I, 564, 8 et 566, 27 sqq., Zwicker, *Fontes Religionis Celticae*

cas; II, 177, il apparaît : « 1°. qu'à Brioude existait un grand sanctuaire avec une colonne élevée portant l'image de Mars et de Mercure; 2°. qu'on y célébrait une fête païenne qui consistait en un combat à mort que se livraient deux jeunes gens armés d'un glaive ». Pour plus de clarté, M. Lambrechts nous excusera de reproduire le texte latin à sa suite : « Erat autem haud procul a cellula, quam supra sepulchrum martyris haec matrona construxerat, grande delubrum, ubi in colomnam altissimam simulachrum Martis Mercurique colebatur. Cumque delubri illius festa a gentilibus agerentur, ac mortui mortuis thura deferrent, medio e vulgo commoventur pueri duo in scandalum, nudatoque unus gladio, alterum appetit trucidandum ».

La deuxième donnée n'a pas été étudiée par M. Lambrechts, peut-être à tort, car nous ne connaissons, abstraction faite de l'ouvrage bien connu de M. Piganiol (*Recherches sur les jeux romains*), mais qui ne traite que de Rome, ou ceux de Franz Cumont, aucune étude systématique de ce sujet qui transpose brutalement sur le plan humain l'opposition tragique et inusable de la vie et de la mort. Il n'est pas dit que les deux éléments mentionnés par Grégoire de Tours, sont sans rapport l'un avec l'autre, les cultes locaux, quelle que soit leur origine, étant toujours de fond et de forme extrêmement simples. Mais M. Lambrechts, qui se cantonne surtout dans l'étude de la statuaire gallo-romaine, n'a étudié que la première donnée, et jusqu'à nouvel ordre, nous ne lui en ferons pas grief.

Le monument de Brioude n'est pas le seul de son genre en Gaule. M. Lambrechts en note des traces dans quelques autres textes hagiographiques, et, somme toute, le cas de l'*Irminsul* germanique est assez connu pour qu'on puisse esquisser immédiatement un rapprochement, (cf. Jan de Vries, *La valeur religieuse du mot germanique Irmin*, in *Cahiers du Sud*, n° 314, 1952, et C.R. dans *Ogdm*, t. V/1, n° 25/26). Le mot *simulachrum* est aussi le même terme que César a utilisé pour désigner les images religieuses gauloises à l'époque de la conquête. Plus tard, Lucain en a donné une description aussi brève que peu flatteuse dans sa *Pharsale*, III, 412-413 : *simulacraque maesta deorum / arte carent caesisque extant informia truncis*.

Peu importe au fond que le *simulachrum* était en pierre ou en bois, le texte ne précisant pas. Si la pierre avait remplacé le bois, et c'est possible, sans être vérifiable, à l'époque de Grégoire de Tours, la description de l'évêque gaulois tend toutefois à montrer que l'intention religieuse n'a pas changé.

On pourrait même dire qu'elle manifeste un archaïsme assez inhabituel en Gaule romaine. Cet archaïsme semble avoir embarrasé M. Lambrechts dans son interprétation. Il a pensé — et qui

ne l'aurait pas fait ? — aux monuments du dieu-cavalier au géant anguipède, mais élimine cette hypothèse qui se heurte, nous dit-il, à « deux objections majeures », lesquelles sont : « 1°) il est impossible d'interpréter le dieu-cavalier et le géant anguipède comme Mercure et Mars; 2°) Les colonnes du dieu-cavalier sont connues surtout dans le Nord-Est de la Gaule : l'Auvergne n'a fourni jusqu'ici qu'un seul exemplaire ».

Et M. Lambrechts est nécessairement amené, par les restrictions qu'il s'impose, à traiter le monument de Brioude comme celui d'un dieu janiforme, analogue aux herms bicéphales ou tricéphales assez fréquents en Gaule du sud et du nord-est. Mais comme le mot *bifrons* manque malheureusement dans la rédaction de Grégoire de Tours, il étaye sa démonstration par une comparaison avec les Dioscures, en notant au passage le rôle solaire du janus latin, prédécesseur de Jupiter : « celui qui marche », c'est-à-dire l'astre du jour. Tout cela est loin d'être fondamentalement erroné, et forme un tout suffisamment instructif et cohérent.

Mais, fallait-il pousser si loin l'interprétation ? M. Lambrechts en est arrivé à écrire, sans y prendre garde, une phrase malheureuse : « C'est la vue de ces « herms » celtiques — dont la plupart, évidemment, étaient monocéphales — qui a dû faire croire à César que le dieu principal des Gaulois était Mercure ». D'après le contenu explicatif de M. Lambrechts, si le *simulachrum* de Brioude est à relier aux *simulacra* de César, ce qui est certain, ce dieu principal des Gaulois serait... Janus, Or, c'est une impossibilité absolue.

Monocéphalie, bicéphalie ou tricéphalie sont un autre aspect du problème, à disjoindre, pour que notre explication aille du plus simple au plus compliqué.

Ce sont les propres scrupules scientifiques de M. Lambrechts qui l'ont induit en erreur dès le départ.

Sa deuxième objection à l'assimilation du *simulachrum* au dieu cavalier gaulois est secondaire. Le vieil adage juridique *testis unus, testis nullus* n'est pas valable en archéologie, où seule la preuve négative absolue est concluante. Le monde antique transportait ses monnaies ou ses statuettes, mais non pas ses monuments de pierre de grande dimension.

La première objection est plus grave dans son inconséquence : nous ne voyons en effet nullement pourquoi Mercure et Mars devaient être féculés dans le cas qui nous occupe. Ils ne le sont que si

l'on suit fidèlement l'*interpretatio romana*. — terme pour terme — et il y a bien longtemps que les historiens des religions celtiques ont renoncé à suivre ce fil conducteur qui ne conduit nulle part. M. Lambrechts n'a pu sacrifier à cette mode surannée. Mais peut-être n'a-t-il hésité devant la hardiesse de la solution un instant entrevue ?

Nous insisterons donc une nouvelle fois sur le fait déjà signalé (cf. sur Mercure nos articles précédents dans *Ogam*, t. IV, n° 23 et n° 24) que le Mercure Gaulois a pu être assimilé facilement au Mercure latin, parce que la structure économique de la Gaule était assez évoluée et avait atteint un certain stade « industriel » inconnu de l'Irlande. Les présomptions sont assez fortes et assez logiques, assez nombreuses aussi, pour que le « Mercure » Gaulois (et non latin, César n'ayant péché que par excès de simplification et non d'inexactitude) soit étroitement rapproché du « Mercure » irlandais, *Lug*, si heureusement identifiable avec les *Lugudunum* de Gaule, parallèlement rapprochables des très nombreux *Mercurii Mons* de Gaule romaine.

Or, c'est là que nous voulions en venir, des travaux de deux de nos collaborateurs, MM. Francis Gourvil et Paul Quentel, il ressort qu'en toponymie bretonne, *Branigolo*, *Brengoulou*, etc., (cf. *Ogam*, t. VI, n° 32, 33 et 35) sont les correspondants stricts du mot *lucilus* du Glossaire d'Endlicher et des « Clermont » français. D'autre part, l'étymologie (cf. le *luc* latin) et la qualification de *grian ginech* « visage de soleil » appliquée à Lug en mythologie irlandaise, confirment explicitement le caractère lumineux de la divinité. Le « Mercure » Gaulois se range donc dans la première fonction. C'est le dieu lumineux, le dieu du ciel, homologue du *Ziu* germanique, du *Zeus* grec, et du *Jupiter* latin, dont les attributs quelquefois aberrants ne doivent pas faire perdre de vue le caractère essentiel. Cf. P. Monceaux, *Le grand temple du Puy-de-Dôme, Le Mercure gaulois et l'histoire des Arvernes*, in *Revue Historique*, Paris 1886, t. à p., p. 32 : « On s'explique de même la variété des fonctions du Mercure gallo-romain. La protection des chemins et des marchands, voilà qui est commun à tous les Mercure de l'empire romain. Mais la guérison des maladies, la surveillance des villes d'eau, l'intendance des récoltes, la destruction des monstres, l'humour batailleuse d'un dieu qui a toujours bâton en main, le goût farouche des victimes humaines, voilà des traits de physionomie et des fonctions qu'on chercherait en vain chez le Mercure d'Italie, de Grèce ou d'Afrique. C'est ce qui, dans le dieu gallo-romain, a survécu du dieu gaulois ».

Et l'objection de M. Lambrechts tombe d'elle-même. N'a-t-on pas constamment établi une liaison qui s'impose à l'esprit, entre les monuments du cavalier à l'anguipède et Jupiter ? Nous pensons par exemple à une étude récente de M. Jean Gricourt, *Mamertin et le Jupiter à l'anguipède*, in *Latomus*, 1933, t. XII, p. 314-322, et à celles de M. Emile Thévenot, ou de M. Pierre Lambrechts lui-même.

même. Le cas du monument disparu de Brioude n'est-il pas infiniment plus clair et plus compréhensible ainsi ?

Mars, de son côté, ne fait pas tellement difficulté. Il n'est pas indispensable, pensons-nous, de faire un parallélisme rigoureux : si le géant à l'anguipède n'est pas Mars, en quoi cela empêche-t-il le Jupiter latin de correspondre grosso modo au Mercure gaulois ? Car, pourquoi des monuments gallo-romains devraient-ils toujours calquer exactement des thèmes religieux celtiques ? Pour en revenir toujours à Brioude, nous ne sentons pas, comme M. Lambrechts, la nécessité d'y voir un *simulacrum bifrons*. Est-il si nécessaire, si obligatoire de compléter Grégoire de Tours ? Et, pour être bref, ou Janus, ou bifrons, ou hermès, quelle que soit la dénomination à laquelle on s'attache, quelle que soit la forme plastique sous laquelle on évoque le *simulacrum* de bois ou de pierre, le vénérable et érudit évêque de Tours n'a-t-il pas su heureusement retenir l'essentiel ?

L'association de Mars et de Mercure sur un même monument et dans un même culte,

La religion gauloise s'en trouve notablement éclairée. On a au moins une confirmation nette de l'association, courante sans aucun doute, du dieu du ciel et du dieu de la guerre. On pouvait déjà la soupçonner dans les contradictions internes et le désordre trop visible des *Scholies Bernoises*, dans le *Mars Latobius* du Magdalensberg, qui n'est qu'un Hermès classique, dans le *Rudiobos* hippomorphe de Neuvy-en-Sullias (peut-être *Le Dagda* gaulois ?), trouvé dans un sanctuaire de Mars. Tout cela se confirme ici, et n'est-il pas facile de conclure dès lors, en prenant pour appui ces confusions elles-mêmes, puisqu'elles datent de basse-époque, à la prééminence normale du dieu de la guerre chez les Gaulois ? ou, au moins, à une « fonctionnalité » guerrière plus ou moins grande de chaque divinité, sans qu'il soit question de les confondre ou de mal interpréter le mot polyvalence ? Doit-on s'étonner de la part de conquérants ?

Mais cette prééminence suppose alors une mise « hors cadre » du dieu « lumineux », polytechnicien chez les Gaëls et « économiste » par spécialisation chez les Gaulois.

Et par delà Grégoire de Tours et les témoignages gaulois, n'avons-nous pas cette même « mise hors-cadre », dans le *Cath Maige Tuireadh*, de Lug arrivant à Tara devant les cinq dieux chefs des *Tuatha De Danann* — dont le principal, le roi *Nuada Airgetlam* est assimilable au *Mars bellator* de deuxième fonction — qu'il aide à vaincre irrésistiblement et magiquement la tribu « noire » et « maléficiente » des Fomoirs.

Le rite décrit par l'écclésiastique gaulois y regagne tout son sens : qu'il concerne le culte des morts, la succession des saisons, la lutte de la lumière et des ténèbres, selon les éventualités rapidement mentionnées par M. Lambrechts, et qu'il faudra un jour tirer au clair, il n'y a, de toute évidence, aucune incompatibilité. Il n'y a pas jusqu'à la comparaison instaurée par M. Lambrechts avec les Dioscures gaulois, proches parents de Mars, comme Chulainn fils de Lug, *Dicannos* « fils de Jupiter », et *Disomogetimarus* « fils de Mars » (cf. les travaux de M. Krüger) qui ne s'insère elle-même sans à coup dans le cadre que nous venons de bâtir rapidement.

Une fois de plus, nous tirerons une conclusion familière à nos lecteurs, leit-motiv inévitable, mais dont on nous accordera qu'il se justifie pleinement : le fait de ne pas utiliser à titre minimum de vérification ou de comparaison, la mythologie des Celtes insulaires, comporte des risques lourds de conséquence que, pour notre part, nous nous refusons à courir. Nous dirons même plus : ce fait entraîne dans 75 % des cas, à des erreurs d'interprétation qui font inverser les termes, ou prendre l'accessoire pour l'essentiel.

Nous ne craignons pas d'écrire que ce passage de Grégoire de Tours est un témoignage extrêmement important, fondamental, essentiel, sur la religion gauloise. Il devra être lu et étudié très attentivement, et M. Lambrechts s'est acquis un titre rare à la reconnaissance des Celtisants en le mettant en lumière. Il reste à souhaiter que l'on persévérera désormais dans l'examen et l'inventaire systématique de la littérature latine du haut moyen âge dans tout l'ancien et vaste domaine des Celtes continentaux.

Sur quelques mots et toponymes Bretons et Celtiques x

par

Paul QUENTEL

25. — Les noms de CANCALE et de deux localités, WINIAU et TOMEN (aujourd'hui submergée).

La petite ville de Cancale est située sur la côte nord de la Bretagne, à l'est de Saint Malo, et, comme cette dernière, dans la région du « Poulet ». Les anciens textes font mention de deux autres localités, Winiau et Tomen, avoisinant Cancale, et dont je me propose d'étudier ici ces différents noms. Le nom de Winiau a disparu. Tomen, ancienne paroisse, n'est plus qu'un îlot rocheux dans la baie de Cancale.

Voici quelques formes anciennes de ces noms : « *Villa quae vocatur Cancavena* » (1030), Archives de la Loire Inférieure, E 86; *Chancavre* (1032), Cartulaire du Mont Saint Michel; « *In parrochia Sancti Mevenni de Cancanne* » (1183), B.N., ms. fr. 22337, f° 88; « *Elemosina quae dicitur Cancauna* » (1182), B.N., ms. fr. 22357; « *Praedium de Cancalla* » (1251), B.N., ms. latins, 11818, f° 25.

Winiau est mentionné dans la première vie de Saint Samson (*Acta ss. O.B. Saecul 1^{re}*), où on lit : « *Portus Winiau qui est in flumine Gubioli* ».

Quant à Tomen, en voici quelques formes anciennes :

« *Ecclesia de Toumain* » (1213), BN, ms. latins 5476, f° 48 ;
 « *Parrochia de Thoomen* » (1214), *ibid.* f° 41 ; « *Parrochia de
 Tosmen* » (1252), BN ms. fr. 22369, f° 240.

Les diverses interprétations de ces noms sont les suivantes (je laisse de côté les explications fantaisistes, comme celle de l'auteur d'un livre de toponymie bretonne qui, dans Cancale, voit le breton Gall, « la France »). D'après Saint Mleux (*De la formation des noms de lieux du Poulet, L'Hermine* 1905, p. 82), Cancale serait un nom scandinave contenant le norois *hafn*, port. J. Loth a montré qu'il n'admettait aucunement la théorie de Saint Mleux dans son ensemble (cf. *Ogam*, t. VI/2, p. 71), mais n'a pas réfuté de façon particulière son explication du nom de Cancale. *Winiau* a été diversement interprété. Selon Bouleuc (*Cancale, son origine et son histoire*, Rennes 1886, p. 10), ce port aurait été situé dans le voisinage de Cancale, dans l'anse dite de « Du Guesclin ». Chéyremont, dans son travail sur « Les mouvements du sol », estime qu'il s'agit de la paroisse actuelle de Saint Guinoux, bien que celle-ci soit présentement à 6 kilomètres dans les terres. *Tomen* enfin, serait, d'après J. Loth, (Noms des saints bretons, *Addenda*, p. 148), le nom d'un saint. Il note : « *Tomin* (Saint) : îlot près de Cancale, prononcé *Tominn* (Sébillot) ».

• • •

Cancale est un nom breton.

Le vieux-breton connaissait un mot *conc* qui avait le sens de « coin » et que l'on trouve dans le *Cartulaire de Redon* : « *campus nuncupantem unconc* » (cf. J. Loth, *Chrestomathie Bretonne*, p. 120). J. Loth considère ce mot comme un emprunt au latin *concus* (*Les mots latins...*, p. 152).

Mais l'emprunt au latin paraît peu probable. Ce mot, en effet, apparaît non seulement en toponymie bretonne, mais aussi en toponymie gaélique.

Les exemples bretons sont très nombreux. En voici quel-

ques-uns : *Conguel*, pointe et fort sur l'Océan, commune de Quiberon ; *Couqueranton* (= *conc Keranton*), à Beuzec Cap Sizun (cf. *Annales de Bretagne*, 1900, p. 393) ; *Beuzec Conc*, en 1325 *Beuzec Conc* (n° 203 du *Cartulaire de Quimper*) ; *Concarneau*, en breton *Konk Kernev* ou simplement *Konk* ; *Le Conquet*, en breton « *Konk Leon* ou *Konk*. Le nom apparaît anciennement en anthroponymie : cf. « *obitus Yvonis Conc* », *Cartulaire de Quimper*, n° 197 (10 juin 1323) et il subsiste encore actuellement comme nom de personne.

En irlandais, *cong* est également courant et, en Ecosse, ce même mot est bien représenté (Joyce, *Irish names of places*, 1883, t. II, p. 409 ; Watson, *Celtic place-names of Scotland*, p. 486-487).

En irlandais, *cong*, d'après le dictionnaire d'O'Donovan, désigne « a narrow neck, a strait, where lake or river narrows itself ». Joyce en donne une définition identique ; et Watson (*op. cit.*) traduit le mot comme suit : « a narrow, a gullet, usually in a stream and always in connection with water ».

Le rapport entre les mots qui ont le sens de coin, courbure, angle, et ceux qui désignent une anse, une baie..., a été mis en lumière par Schuchardt (*Zeitschrift für romanische Philologie*, t. 41, 256 f.) qui donne en exemple l'espagnol *rincon*, anciennement *rancon*, coin, angle, de la même origine que *ancon*-baie, grec *agkôn*. Il est donc clair que le breton *conc*, coin, le toponyme breton *conc* et l'irlandais *cong* ne sont qu'un seul et même mot. En toponymie bretonne, *conc* ne peut avoir qu'un sens assez proche de celui du gaélique *cong*.

Voici donc résolue la question de l'origine de *conc*, pour laquelle Saint Mleux n'offrait aucune explication. Quant au deuxième terme, *aven(a)*, il représente le breton *aven*, rivière. Les pêcheurs appellent encore « la vieille rivière » le chenal situé entre la pointe du Grouin et l'île des Landes et même le passage qui le prolonge devant Cancale. On verra ci-dessous que le tracé de la côte a été sensiblement altéré dans ces parages depuis le VI^e siècle, et l'on est autorisé à penser que cette dénomination de « rivière », inhabituelle pour désigner

un chenal en mer, s'explique par le fait que le chenal actuel occupa le lit de cette ancienne «aven».

L'emplacement exact de Winiau est difficile à préciser. Bouleuc (op. cit.) ne fournit pas d'argument probant à l'appui de son identification avec «l'anse Du Guesclin». D'autre part, si l'on peut admettre ceux de Chèvremont au point de vue géographique (Jouon des Longrais, dans son édition du *Roman d'Aquin*, Nantes 1880, a montré, p. LXXV et p. 170; que la partie sud-est du Poulet dite «le marais» avait été gagnée sur la mer, tandis qu'au nord, c'est au contraire la mer qui a gagné sur la côte), on ne peut le suivre, sur le plan linguistique, dans son identification de Winiau avec St Guinoux. Saint Guinoux était en 1249 *Sanctus Guehenocus* (BN, ms. fr. 22329), *parrochia Sancti Guisno XIII^e s.* (BN, ms. latins, 17092), *Sanctus Guicenous*. (XIV s. *ibid.*, 5211 c). Il est clair qu'il ne peut s'agir du même saint que celui qui est mentionné dans la première vie de Saint Samson. Il s'agit ici de Saint Gwethenoc qui apparaît dans le *Domesdan Book* sous les formes *Lanwehenoc* et *Languihenoc*. C'est aujourd'hui Padstow (Cornouaille britannique). Le saint honoré à St Guinoux est Saint Goueznou du Léon (dont le nom gallois est *Gwyddno*) avec lequel Gwethenoc a été confondu ici comme ailleurs. St Gwethenoc est mentionné dans le Bréviaire de St Malo de 1537, ce qui est la preuve qu'il était honoré dans la région.

L'emplacement de Winiau doit être recherché dans les parages du Vivier, plus au sud, sur la côte, et en dehors du Poulet. C'est là que se jette le «Guyoul» dans la mer, et le Guyoul est le *Gubiulus* de la vie de St Samson.

Il est intéressant de rapprocher les noms de ces différents saints, Gwethenoc, Guiniau, et aussi celui de St Méen, patron de Cancale, en fonction des localités où ils sont, ou ont été, honorés. Gwethenoc est généralement considéré comme originaire de la Cornouaille britannique. St Méen, qui a donné son nom à deux paroisses de ce dernier pays, St Merwan et Mevagsissey, y est également très honoré. La mère de St Méen

était probablement la sœur de St Samson, et l'on pense que Méen a débarqué en Armorique avec son oncle Samson, au «portus Winiau». Un personnage de ce nom apparaît précisément à plusieurs reprises dans la vie de St Samson (Baring-Gould et Fischer, *Lives of British Saints*, IV, p. 136, 153-155, 160, 353). Et Winiau, nom d'un port breton, est également le nom d'un gué en Cornouaille britannique, le «hret Winiau» qui apparaît dans une charte de 969 aux environs de Lamorran, soit à 15 milles à l'ouest du Fowey, où Méen et Samson s'embarquèrent pour l'Armorique (cf. Förster, *Zur Geschichte des Reliquienkultus in Altengland*, Munich 1943, p. 95) (1).

Notre troisième mot, Tomen, n'est pas celui d'un saint. La prononciation -in, dont J. Loth fait état, est courante à Cancale pour -en. De plus, malgré quelques exemples comme Winiau pour «saint Winiau», l'absence du mot saint ou d'un autre de sens identique, est un fait peu courant. Il doit s'agir ici du mot breton correspondant au gallois *tomen*, butte, tertre, masse de rochers, qui se trouve en toponymie galloise (Tomen, à Bala; Tomen y Bwlch, à Dinbych, etc.). On dit encore, à Cancale, un «tomen de bouteille», pour désigner le fond surélevé d'une bouteille (J. Mathurin-Dagnet, *Le langage cancalais*, in *Annales de la société d'histoire et d'archéologie de Saint Malo*, 1905, p. 202).

La toponymie et l'histoire mettent ici en évidence les gains de la mer. Il y a un autre exemple concret bien frappant, concernant une localité de la côte du Poulet, dont il est impossible de préciser autrement la situation. Le diacre Billi, qui écrivait au IX^e siècle, parle dans la vie de St-Malo d'une «villa Laioc» dont il dit que «nunc mari deglutiente, derelictam esse videmus» (*Mémoires de la société archéologique d'Ille*

(1) Il y a par ailleurs un autre Winiau qui figure dans le *Cartulaire de Redon* (IX), lieu-dit de Bain. En Galles, le *Liber Landavensis*, p. 255, mentionne une «ecclia Guiniau».

et Vilaine, t. XVI, p. 203). Il peut fort bien se faire que «l'engloutissement» de la «villa Laioc» ait eu lieu dans les parages de Cancale; mais Laioc a été submergée plusieurs siècles avant Tomen.

• • •

En dehors des conclusions particulières concernant le nom de Cancale, le rôle de St Méen et de Winiau, et les modifications qu'a subies la côte aux environs de Cancale, il y a lieu de souligner encore une fois l'importance de la bretonisation de la région. Celle-ci apparaît aussi dans des noms de Cancale comme **Port pican** (Porpican, 1032 Cartulaire du Mont St Michel = breton moderne Porz bihan, «le petit port»), **Port mer** (Porzmeur 1030. Archives de la Manche, H. = breton moderne Porz meur «le grand port»), le nom du village **Terlabouet** (Trelaboet en 1539, Archives de la Loire Inférieure, B. 2149, = breton tre, maison, hameau + probablement nom de personne).

St Servan, Septembre 1955.

Bulletin de Numismatique Celtique VII

Notules de Numismatique Celtique VIII

par

J.-B. COLBERT DE BEAULIEU

Par suite d'une erreur technique, qui n'a pu être réparée plus tôt, les notules 13 et 14 de notre collaborateur numismatique avaient fait l'objet d'une lacune dans notre numéro 36 (tome VI/6).

Nos lecteurs voudront bien nous excuser et trouver ici le texte sauté à l'impression.

[N. D. L. R.]

13-14. — *La caractériscope et les provenances non authentiques*
(suite)

C'est l'un des objectifs de la caractériscope, rappelons-le, de reconnaître de manière sûre une pièce déterminée, dont on possède le fac-similé, ou d'identifier sa reproduction et la pièce originale.

Il convient essentiellement d'observer avec attention sur les deux faces, après le type, dont la similitude aura été recherchée, la forme du flan et la localisation par rapport au type des éclatements marginaux, dont la disposition est d'autant plus spécifique d'un individu qu'ils sont plus nombreux. Il est impossible, en effet, que deux monnaies gauloises soient marquées d'une pluralité de ces accidents périphériques présentant entre eux et avec le type, les mêmes circonstances. On ne manquera pas de repérer, à l'aide de détails caractéristiques les relations du type et du bord du flan, qui doivent être étroitement superposables pour permettre de

conclure à l'identité (1). On va voir par deux exemples la simplicité, mais la rigueur, de ces critères et comment la méthode traditionnelle d'étude numismatique par le seul moyen du type peut conduire à des erreurs.

B. — LE STATÈRE ORIGINAL DU MUSÉE HISTORIQUE DE BALE

Sous le titre de « Statère gaulois inédit », la *Revue numismatique* (2) a publié naguère la description d'une monnaie d'or jaune « en apparence d'un bon titre », pesant 7,20 g, « tout en ayant perdu une partie de son poids ». Ce statère, nous disait l'auteur, M. Blanchet, « passe pour trouvé dans le département de l'Oise, sans indication plus précise. Un exemplaire analogue, indiqué comme trouvé dans le canton de Bâle, pèserait 7 gr., 26 et serait conservé à l'Historisches Museum de Bâle... Il a été attribué aux Rauraci du Sud-Ouest par Robert Forrer. Je ne crois pas à cette attribution ». Plus loin, M. Blanchet conclut : « Je suis porté à croire que la provenance dite de l'Oise est sérieuse ».

Examinons la photographie publiée par Forrer (3) du statère de Bâle et celle qu'a reproduite M. Blanchet de la pièce qu'il croyait inédite et seulement *analogue* à celle de Bâle. Nous constatons que le type est, non point analogue, mais *identique* ; en effet :

(1) Si le poids est indiqué, c'est un renseignement à retenir, mais il faut faire la part des erreurs du manuscrit et de l'impression (un 6 devient facilement un 0) et celle des pertes résultant des épreuves successives sur la pierre de touche, pratiquée parfois sans mesure par certains marchands et qui ont vite fait d'enlever plusieurs centigrammes aux monnaies d'or.

(2) Adrien BLANCHET, *Statère gaulois inédit*, in *Revue Numismatique*, 1949, p. 128-131. fig. (cette reproduction se trouve aussi en vignette sur la page de titre de la revue et sur le plat antérieur de la couverture). Cet article constituait la réédition d'une communication faite en mai 1949 devant les membres de la Société française de Numismatique et insérée intégralement dans le *Bulletin* de cette société, mai 1949, p. 5-6.

(3) Robert FORRER, *Keltische Numismatik der Rhein- und Donauländer*, Strasbourg 1908, p. 312. fig. 514 : « AV. 7,265 gr. (Histor. Museum, Basel). Goldstater der Südwest-Rauracher mit Apollokopf und Eber, der einen Zweig in der Schnauze hält, darüber ein schlangenartiger Drache, aus der Kanton Basel ».

1° — la forme du flan et la localisation par rapport au type des éclatements périphériques est *identique* sur les deux documents, au droit et au revers (4).

2° — La disposition des éclatements périphériques par rapport au type est pareillement *identique*.

3° — La relation du type et du bord du flan, si nettement caractérisé par les éclatements, est étroitement superposable sur les deux documents (5).

Pareille similitude étant inconcevable pour deux monnaies originales, force est de conclure que les deux images monétaires représentent un même individu et, secondairement, que la pièce a dû disparaître du Musée historique de Bâle depuis 1908, fait qui a été confirmé par le conservateur (6), et que la provenance dite de l'Oise ne saurait être authentique (7).

C. — LE STATÈRE CONTREMARQUÉ DU MUSÉE DE NANTES.

Dans le souci d'apporter au futur *corpus* des monnaies gau-

(4) Sur le cliché de la RN se voit au droit de la pièce figurée une perte de substance au niveau de la nuque de l'Apollon. Il s'agit d'un accident de la photographie ou du cliché, car, si cette perte de substance existait sur la pièce elle-même, elle devrait se voir aussi sur la reproduction du revers, où elle n'est pas observable. C'est la seule différence constatée entre la forme du flan selon les deux documents, mais elle ne peut donc être retenue.

(5) Il convient de remarquer particulièrement la cassure au niveau du nez de l'Apollon et les quatre cassures principales bien visibles au revers : 2 à la partie supérieure et 2 à la partie inférieure.

(6) Le conservateur du Musée historique de Bâle, M. Reinhardt, m'adressait, le 26 novembre 1951, une longue lettre à ce sujet. Il y écrivait notamment ceci : « Votre appréhension est exacte : la pièce n'existe plus à notre Musée, où elle a été volée vers 1932... elle provenait d'une de nos plus anciennes collections, celle de Rémi Faesch, où elle figure dans l'inventaire de 1648... ».

(7) Il n'y a probablement pas lieu de retenir davantage la provenance du canton de Bâle, qui doit être une conjecture de Forrer, car on n'avait pas coutume de noter le lieu d'origine des trouvailles au début du XVIII^e siècle.

loisés une contribution substantielle. M. Blanchet se donna pour tâche de « ramasser, sur la vieille terre de Gaule, tous les matériaux de l'édifice futur » (8). Sous le titre de *Monnaies gauloises inédites ou peu connues* (9), il publia une cinquantaine de monuments numismatiques intéressants. Malheureusement, dans le cas qui va nous occuper, la méthode de la numismatique par le type ne lui permit pas, en possession d'un moulage pour tout document, de contrôler les déclarations qui lui furent faites par un collectionneur. Ainsi, ce savant incorpora-t-il dans ses listes (10) l'élément dont il donna la description suivante :

« Tête laurée à droite. Derrière, un symbole analogue à un petit bouclier nettement détaché de la tête... La joue porte une entaille profonde et le cou a reçu une contremarque, dont le creux laisse voir un petit objet ressemblant à un vase à large panse. Revers, Bige conduit par un aurige... Au-dessous, légende imitant celle du statère macédonien. Or pâle, poids 7 gr(ammes) 80 environ.

« Je publie cette pièce d'après un moulage, qui m'a été envoyé autrefois par M. Jules Pilloy. Cet érudit avait pu examiner l'original entre les mains d'un bijoutier de Saint-Quentin, qui le tenait d'un marchand d'or du Midi de la France. Celui-ci prétendait qu'il avait acheté la pièce en Auvergne... » (Pl. VII, 1).

Cette provenance ressemble à une belle fable et, dans le fait, il ne faut pas y croire pour la raison suivante : Le musée archéologique de la Ville de Nantes possédait, sous le second Empire, un statère d'or absolument identique, au poids près, à celui du bijoutier de St-Quentin. En 1868, en effet, un dessin en a été publié, accompagnant une description, dont il y a lieu de retenir ceci :

« N° 279. — Statère d'or. Tête laurée d'Apolon Bénéus, tournée à droite, et portant sur l'oreille, imprimée en creux, une contremarque formée par une feuille trilobée ; au revers, l'aurige dans un bige ; au-dessous, en caractères grecs déformés, les débris du nom de Philippe. La pièce est cisailée jusqu'à moitié du flan, ce qui permet de voir le métal brillant dont elle est formée... »

(8) *Revue Numismatique*, 1907, p. 481 et sv., pl. XIV ; 1922, p. 121 et sv., pl. VII ; 1932, p. 172 et sv., pl. VII.

(9) Cette expression est employée par V. LANGLOIS, dans *RN*, 1854, p. 5. — A. de BARTHELEMY avait publié des *Monnaies gauloises inédites*, dans *RN*, 1888, p. 5-19, pl. I.

(10) *RN*, 1922, p. 121-122, pl. VII, 1.

Ce statère provient de Saint-Philibert-de-Grand-Lieu... (Loire-Inférieure, arr. de Nantes). Poids : 8 grammes 35 » (11).

La technique de frappe des monnaies gauloises répéta-t-elle, ne permettait pas la fabrication de deux pièces de même type présentant la réunion de caractères aussi spécifiques : identité de la direction relative des faces, identité du contour du flan et du rapport du type et du flan sur les deux faces, identité de l'emplacement et de l'orientation d'une même contremarque, identité de la direction, de la profondeur et de toutes les circonstances d'une entaille. Quand deux pièces présentent cet ensemble de similitudes, l'une a des chances d'être l'originale et l'autre sa copie. Cependant, dans le cas présent, une autre hypothèse, celle du vol de la pièce authentique, pouvait rendre compte des faits. Il convenait donc, avant de conclure, de vérifier la présence au Musée Dobrée de la pièce considérée. Consulté, le conservateur m'a fait savoir qu'effectivement, à la suite d'un vol ancien, dont la date n'a pas été consignée dans les registres et dont la police n'a pas retrouvé trace dans ses archives, cette pièce d'or avait disparu des collections (12). Tout s'explique, par conséquent, de la manière la plus conforme au strict raisonnement, appuyé sur la caractéroscopie.

(11) F. PARENTEAU, *Catalogue du Musée départemental d'archéologie de Nantes et de la Loire-Inférieure*, Nantes, 1869, p. 107, (fig.) 108. Le poids a été confirmé en 1903, dans la 3^e édition du *Catalogue du Musée arch. de Nantes*, p. 38-39, n° 54 et p. 234, n° 682.

(12) Ma demande d'information, du 4 février 1954, était conçue en ces termes : « Auriez-vous la bonne obligeance de me faire savoir si le statère d'or gaulois contremarqué et entaillé, qui est mentionné au *Catalogue du Musée*, édition de 1903, p. 234, sous le n° 682, se trouve toujours en vos collections ? D'après mes notes, cette pièce était exposée dans la vitrine XXVI, n° 54. N'avez-vous pas connaissance qu'elle ait été volée, en 1922 ou auparavant ? ». Le docteur Paul Thoby, remplaçant par intérim le conservateur récemment décédé, me répondit le 16 février : « J'ai bien entendu dire... que des pièces d'or avaient été volées au Musée Dobrée ; mais le registre des délibérations de la Commission ne parle pas de ce vol. Pourtant les monnaies d'or ne sont plus exposées depuis ce temps, elles sont conservées dans le coffre-fort, soigneusement classées dans des enveloppes portant les numéros du catalogue. Il m'a donc été facile de constater que le n° 682 du catalogue de 1903 est absent, ce qui cadre bien d'après vos indications... J'ai demandé au Commissariat central de police s'il existait dans ses archives des traces de ce vol ; après vérification, il m'a répondu que ses archives n'ont été classées qu'en 1926 ».

38. — Les monnaies des Arvernes à Alésia,

Il m'a été demandé de préciser comment les auteurs du siècle dernier ont démontré la circulation parallèle, chez les Arvernes à l'époque de la conquête, de monnaies d'or, d'argent et de bronze (1).

Les monnaies de toutes les provenances originales réunies sur le site d'Alésia, qui ont été découvertes au cours des fouilles de Grégnigny, ont évidemment donné un échantillonnage des espèces, ayant cours en 52 avant notre ère. Ce ne sont pas, en effet, des collections de monnaies anciennes que les combattants gaulois ont apportées là, mais de toute nécessité le numéraire alors valable au pays de chacun d'eux.

Qu'a-t-on trouvé au cours des fouilles entreprises sur l'ordre de Napoléon III, en ce qui concerne les Arvernes ? Ouvrons l'*Histoire de Jules César*, par l'empereur, et le *Dictionnaire archéologique de la Gaule*, dont le rédacteur fut pour la numismatique F. de Saulcy, et nous constatons l'existence sur le champ de bataille des monnaies arvernes suivantes, d'après le tableau publié à la page 37 de ce dernier ouvrage et la référence à ses planches numismatiques (2) :

ARVERNES

Monnaies anépigraphes

Electrum, Statère aux types de Vercingétorix	3	ex. n° 122	(3)
Electrum, Statère avec effigie ornée d'une coiffure singulière	1	123	(4)
Argent, Deniers épais et anciens, de types variés	13		(5)
Argent, Denier épais et ancien avec oiseau sous le cheval	1	127	(6)
Argent, Denier épais et ancien, types des statères de Vercingétorix	1	128	(7)
	—		
	19		

(1) Cf. *Ogam*, t. VII/2, 1955, n° 38, p. 186, n. 1.

(2) Le tome I du *Dictionnaire archéologique de la Gaule* a paru en 1875. Les planches numismatiques, au nombre de seize, ne sont pas cotées, mais les figures y sont numérotées de 1 à 294.

(3) Cf. *La Tour*, *Atlas*, pl. XII, 3745. — Le tableau porte qu'il a été trouvé 3 exemplaires de cette monnaie ; les planches indiquent seulement le chiffre 2, probablement par erreur.

(4) Cette monnaie est conservée au musée des antiquités nationales à Saint-Germain-en-Laye. Elle représente un personnage portant un casque analogue à celui des deux exemplaires connus du statère à la légende VERCINGETORIXIS.

(5) Cette catégorie se réfère à des exemplaires variés, comprenant les n° 124, 125 et 126, qui sont peut-être étrangers aux Arvernes, mais aussi à l'exemplaire n° 128, qui est une petite pièce d'argent présentant au droit une tête humaine à gauche de même style et de même type que ceux des statères d'or de Vercingétorix, et au revers un cheval et des motifs assez proches.

(6) Appartenance aux Arvernes incertaine.

(7) La référence est éloquent.

Monnaies avec noms de chefs

VERCINGETORIXS	1	69	(8)
Bronze, CVNVANOS	5	129	(9)
Bronze, CALIDV	7	130	(10)
Bronze, A. derrière l'effigie	2	131	(11)
Argent, PICTLOS	8	132	(12)
Argent, EPAD, Epasnactus avant sa sou-			
mission	3	133	(13)
Bronze, IIPAD-CICIDV BRI	59	134	(14)
	—		
	85		

Saulcy n'a jamais douté de la contemporanéité de la circulation de ces monnaies. A ses yeux, les monnaies d'argent à flan plus épais préexistaient lorsque les événements de la guerre ont obligé les autorités à frapper pour les besoins de l'armée la suite des monnaies muettes ou portant le nom de divers chefs arvernes, dont celui de Vercingétorix. Il ajoutait : « Au système des statères (d'or)... se rattachent indubitablement quelques-unes des pièces d'argent que nous avons citées en premier lieu... Après les monnaies que nous venons d'indiquer se groupent des monnaies d'argent et de cuivre aux flancs assez larges et plats, offrant les légendes EPAD ou IIPAD, dans lesquelles on n'a pas hésité à reconnaître le nom d'Epasnactus. D'autres sont empreintes du nom VERCA du chef Vergassivellaunus ; d'autres enfin offrent les légendes PICTLOS... (etc). Comme toutes ces pièces proviennent constamment de l'Arvergne, force est d'y voir des monnaies des Arvernes... » Et l'auteur distinguait en ces monnaies au nom d'Epasnactus celles qui datent de l'indépendance, seules présentes à Alésia, et celles qui datent de la sujétion (15).

(8) Pièce conservée au musée de Saint-Germain-en-Laye. Voir la reproduction dans mon article de la *Revue belge de Numismatique* (1954, pl. V, 8). Cette pièce est du même coin de droit que BN 3774, 3778, 3779, 3780.

(9) *La Tour*, pl. XII, 3868. — Voir aussi A. Peghoux, *Essai sur les monnaies des Arvernes*, Clermont-Ferrand 1857, p. 43 : « La tête du droit offre la plus grande analogie avec la tête de statères, à la légende CAS, et de certains statères muets de Vercingétorix. Ce type se reproduit, en outre, sur plusieurs pièces en bronze ».

(10) *La Tour*, pl. XII, 3831.

(11) Le style de cette pièce est bien de la suite arverne, analogue à celui des statères d'or.

(12) *La Tour*, pl. XII, 4007.

(13) *La Tour*, pl. XII, 3885.

(14) *La Tour*, pl. XII, 3894.

(15) *Dictionnaire archéologique de la Gaule*, p. 84.

SOMMAIRE

Waldemar DEONNA, Divinité gallo-romaine au cuculus	245
Françoise LE ROUX, Notes d'histoire des religions I :	
1. — Edgar Polomé, <i>La religion germanique primitive, reflet d'une structure sociale</i>	255
2. — Jan de Vries, <i>Ueber keltisch-germanische Beziehungen auf dem Gebiete der Heldensage</i>	256
3. — Daniel de Séchelles, <i>L'origine du Graal</i>	257
4. — Pierre Lambrechts, <i>Notes sur un passage de Grégoire de Tours relatif à la religion gauloise</i>	260
Paul QUENTEL, Sur quelques mots et toponymes Bretons et Celtiques X. : 25, Les noms de Cancale et de deux localités, <i>Winiaw</i> et <i>Tomen</i> (aujourd'hui submergée)	267
BULLETIN DE NUMISMATIQUE CELTIQUE VII :	
J.-B. COLBERT DE BEAULIEU, <i>Notules de Numismatique Celtique VIII.</i>	
13-14. — <i>La caractérisation et les provenances non authentiques, B. Le statère original du musée historique de Bâle, C. Le statère contremarqué du musée de Nantes</i>	273
18. — <i>Les monnaies des Arvernes à Alésia</i>	278
19. — <i>Identité de provenance d'un statère de Vercingétorix et d'un statère d'or anépigraphe des Arvernes</i>	280
VOCABULAIRE VIEUX-CELTIQUE	281

OGAM, — Tradition celtique

Bulletin des Amis de la Tradition Celtique (association déclarée)
2, Rue Léonard de Vinci, RENNES (I-et-V.)
C.C.P. 29.368, Pierre LEROUX, Rennes

Rédaction-Administration : P. LEROUX, Boîte Postale 2, Rennes. Pour toute correspondance joindre un timbre ou un coupon-réponse international.
Publication : OGAM paraît par tomes annuels de six fascicules. Les articles publiés ne peuvent être reproduits, en totalité ou en partie, qu'avec l'agrément écrit de la Rédaction. Les auteurs sont seuls responsables des opinions qu'ils émettent.

Abonnements : il n'est accepté que des abonnements annuels, partant du premier numéro de l'année et automatiquement reconduits, sauf avis contraire de l'abonné, notifié par écrit avant le 1^{er} décembre. Tout abonnement commencé est dû en entier.

Prix de l'abonnement : 1.000 fr.; abonnement de soutien, 1500 fr., étranger (et France sous enveloppe), 1400 fr., à verser au C.C.P. 29368, M. Pierre LEROUX, 2 rue Léonard de Vinci, RENNES. Pour tout changement d'adresse, joindre 30 fr. en timbres-poste. Toute demande de renouvellement d'un numéro égaré par la poste doit être faite au plus tard quinze jours après réception du fascicule suivant.

Quelques collections sont encore disponibles à la vente aux prix suivants : tomes I, II (incomplets) et III, 1.200 fr.; tomes IV et V, 1.000 fr.; tome VI, 1.500 fr.

Ce numéro est mis en distribution au mois d'octobre 1956.

Revue bimestrielle. Huitième année.

Le Gérant : Odon de COUASNON. Dépôt légal, 4^e trimestre 1955. Imprimerie Granvillaise, 3 rue Clément-Desmaisons, Granville (Manche).