

N° 38

AVRIL 1955

# OGAM

## TRADITION CELTIQUE

*HISTOIRE — LANGUE  
ARCHÉOLOGIE — RELIGION  
NUMISMATIQUE*

TOME VII

FASC. 2



OGAM

2, rue Léonard-de-Vinci

(B. P. 2)

RENNES

# Le Cheval divin et le Zoomorphisme chez les Celtes

par

Françoise LE ROUX

---

J. Loth a consacré vers la fin de sa vie un important article (qui jusqu'à présent a fait autorité) au nom du cheval chez les Celtes, et à ce propos, le savant celtisant insistait, avec beaucoup de justesse, sur le rôle exceptionnellement important joué par cet animal dans la civilisation celtique (1).

Certaines vues particulières de Joseph Loth, nous semblent actuellement contestables, sinon caduques ou périmées ; telle est son opinion voulant que \**ekuos* ait signifié « cheval attelé » et \**markos* « cheval monté », sous prétexte que le char de guerre est une innovation tactique indo-européenne et que le mot \**ekuos* est pan-indo-européen (2), alors que \**markos* n'est commun qu'au celtique et au germanique. C'est pousser trop loin la spécialisation indo-européenne, la distinction entre le *Fahren* et le *Reiten* ne reposant sur aucune base ethnographique valable (3). Le char de guerre est d'ailleurs connu en Mésopotamie et des civilisations proche-orientales, et \**ekuos* ne peut, si l'on interprète correctement les données linguistiques, que désigner le cheval indo-européen par opposition au cheval local trouvé sur place par les

---

(1) J. Loth, *Le nom du cheval chez les Celtes*, in *CRAI*, t. XLIII, 1927, p. 113 sqq. Il est malheureusement nécessaire de préciser que l'article de J. Loth manque de clarté et est difficilement maniable sans risque d'erreur par quiconque n'est pas familiarisé de longue date aux problèmes essentiels de la linguistique celtique.

(2) Cf. *Vocabulaire vieux-celtique*, s.v. *eqos*, in *Ogam* VI/1, n° 31, février 1954, p. 48.

(3) La question a été examinée à peu près à fond dans un article remarquablement précis et détaillé de Joseph Wiesner, *Fahren und Reiten in Alteuropa und im alten Orient*, in *der alte Orient*, t. 38, fasc. 2-4, Leipzig 1939, p. 15-90.

envahisseurs, sans vouloir impliquer de telles différences dans les modalités d'utilisation (4).

Mais malgré ses défauts, l'étude de J. Loth comportait une idée centrale, restée valable depuis lors : le cheval a été, partout et toujours, l'animal sacré des Indo-européens en général, et des Celtes en particulier. Ces derniers ont apporté avec eux une foule de techniques nouvelles, spécialement dans le domaine de l'art militaire, par une domestication appropriée (5). Ces nouveautés, techniques ou religieuses, ont eu des conséquences linguistiques lourdes de signification : les langues celtiques, même modernes, sont sans conteste possible les langues indo-européennes dans lesquelles le nom du cheval est resté le plus vivant (6).

Les conséquences archéologiques et mythographiques n'en sont pas moins lourdes : il serait à peu près impossible de donner une recension complète de la littérature scientifique consacrée au cheval, mais il est encore facile de préciser, l'affirmation étant assez évidente par elle-même, que le cheval est l'animal apparaissant le plus fréquemment sur les monnaies de l'époque de l'indépendance celtique ainsi que sur les monuments figurés de l'époque gallo-romaine; il cohabite avec l'homme dans bien des sépultures de haute époque, et le rôle qu'il joue dans les vieux récits mythiques irlandais et gallois est tout à fait de premier plan (7). La fameuse déesse gauloise *Epona* possède un répertoire épigraphique et iconographique ex-

(4) J. Vendryès, *Études Celtiques*, t. V/2, 1950-1951/1952, p. 424, au cours d'un compte-rendu, a relevé une différence de sens entre *capall* et *ech* en irlandais dans les expressions *capall fognamea* « cheval de travail » et *ech immrime* « cheval de selle », mais nous ne croyons pas qu'on puisse se fonder sur un seul exemple pour en tirer des conclusions étant donné la richesse de la littérature gauloise. D'ailleurs, M. Vendryès ne fait que relever le sens du mot, et la signification donnée ici à *ech* ne ferait qu'infirmar la théorie esquissée par J. Loth.

(5) Cf. par exemple les *eporedia* de Pline « *eporedia Galli bont vomitores vocant* » (Holder, *Altceltischer Sprachschatz*, t. I, 1450-1452) souvent interprétés faussement parce qu'on s'est mépris sur le sens véritable de la racine « *red* » qui signifie en fait « préparer, faciliter » (cf. gallois *rhwyddau* et allemand *bes-reiten*, anglais *ready*).

(6) On peut en avoir une idée approximative en consultant le témoignage documenté de F. Gourvil, *Le nom propre Marc'h « cheval », ses dérivés et composés dans l'anthroponymie bretonne*, in *Ogam*, t. VII/1, n° 37, février 1955, p. 59-62.

(7) Il faut remarquer la richesse des harnachements des chevaux celtiques, cf. l'article très documenté de Joachim Werner, *Keltischer Pferdegeschirr des Spätlatenezeit*, in *Saalburgjahrbuch*, XII, 1953, p. 42-52.

trêmement bien fourni (8), tandis que ses parentes insulaires *Rhiannon* et *Macha* (ou *Dechtire*) procèdent elles aussi, à défaut du nom, d'une nature « chevaline » très remarquable (9).

La conjonction des données linguistiques, archéologiques et mythologiques obligeait donc déjà le linguiste de profession qu'était Joseph Loth, dans un travail uniquement linguistique, à poser les premières équations d'un problème à peu près uniquement circonscrit dans une atmosphère religieuse. Sans peut-être bien s'en rendre compte, il ébauchait, à propos des Celtes, un travail fait quelque vingt-cinq ans plus tard sur une plus grande échelle pour le monde grec (10). C'est, par conséquent, à J. Loth que revient le mérite d'avoir esquissé des définitions vers lesquelles l'histoire des religions celtiques s'est orientée depuis trente ans. Il reconnaissait déjà, à la suite d'une multitude de travaux spécialisés, que le cheval était connu dès l'époque préhistorique en Europe, et qu'il était aussi des centres de civilisation de l'Asie Mésopotamienne. N'aurait-il fait que cela, J. Loth nous a rendu le premier l'immense service de montrer, en tant que linguiste, que le problème est d'une infinie complexité.

Le plus difficile n'est pas tant, en effet, d'étudier tel ou tel point bien défini d'une question archéologique ou linguistique pour laquelle on dispose de documents, dont l'interprétation ne peut se faire *ad libitum*, que de délimiter le champ même du problème, quand il est aussi vaste que celui posé par le cheval, puis de définir à propos des Celtes, — puisque nous les étudions de préférence, et du culte du cheval instauré ou apporté par leur religion, — ce qui dans ce culte et cette religion est proprement celtique ou indo-

(8) Cf. bien qu'il soit incomplet à l'heure actuelle le répertoire appuyé de planches d'excellente qualité, apporté par E. Magnien et E. Thévenot dans leur ouvrage, *Epona, déesse gauloise des chevaux, protectrice des cavaliers*, Bordeaux 1953 [Compte-rendu dans *Ogam*, VI/1, n° 31, p. 45-46].

(9) Voir l'article de base de H. Hubert, *Le mythe d'Epona*, in *Mélanges Vendryès*, Paris 1925, p. 187 sqq., la série d'articles de J. Gricourt, *Epona-Rhiannon-Macha*, in *Ogam*, VI/1, n° 31, p. 25-40; VI/2, n° 32, p. 75-86; VI/3, n° 33, p. 137-138; VI/4, n° 34, p. 165-168, et en dernier lieu l'article de G. Dumézil, *Le trio des Macha*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 146/1, 1954, p. 5-17.

(10) E. Delebecq, *Le cheval dans l'Illiade*, Paris 1951; on consultera surtout ici la troisième partie de l'ouvrage : *Essai sur le cheval pré-homérique*, chapitre I, *Histoire du cheval indo-européen*, p. 217-230. E. Delebecq est lui aussi d'accord pour affirmer que la distinction entre *Fahren* et *Reiten* est tout à fait superficielle. *Char* et *équitation* ont été connus de toutes les civilisations antiques sans exclusion totale de l'un au profit de l'autre.

européen et ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire ce qui est emprunté aux religions orientales ou substratiques (11).

Nous avons dit que les travaux de toutes sortes sur le cheval sont trop nombreux dans toutes les branches des sciences humaines, pour qu'il soit possible d'en donner une bibliographie, même sommaire. Mais recourant souvent, par nécessité primordiale, à l'hypothèse inductive ou déductive, ces travaux sont tous astreints aux mêmes méthodes d'élaboration, ainsi qu'à d'identiques servitudes de documentation. Pour nous borner aux seuls Celtes, nous avons souvent montré (12) comment et pourquoi la celtologie se meut souvent dans l'imprécis et l'incertain. Le mieux partagé est encore, tout compte fait, le linguiste, dans la mesure où il ne se laisse pas étouffer par le sable mouvant des restitutions; l'archéologue et l'historien sont des parents pauvres: ils ont trop souvent devant eux du matériel de travail de mauvaise qualité puisqu'ils n'ont guère à leur disposition pour se faire une idée de la religion des Celtes continentaux, que des monuments tardifs ou en tout cas, dépourvus d'explication épigraphique ou textuelle. Ils doivent encore s'estimer heureux quand ils peuvent discerner quelque chose sur un monument endommagé ou une inscription mutilée ou martelée. Il n'est besoin que de consulter le *Corpus Inscriptionum Latinarum*, ou le *Recueil des bas-reliefs* d'Espérandieu, pour se rendre compte que la donnée la plus constante de bon nombre d'interprétations est l'incertitude.

La théorie des substrats a fait fortune en linguistique et cela se comprend aisément: il faut bien avouer que, sans constituer une panacée, elle répond autant à un besoin réel d'explication qu'à une réalité substantielle, et ne peut manquer de donner souvent satisfaction, car il est inévitable de penser que ce qui ne peut être expliqué par l'indo-européen vient cependant de quelque part.

Il ne reste plus alors qu'à définir la nature profonde du substrat. Malheureusement, comme bien d'autres, le substrat préceltique est le plus souvent inconnaisable; le nom dont on le baptise n'atténue en rien son obscurité foncière et nous nous épargnerons de reprendre, ou même de retracer, les querelles quelquefois byzantines

(11) Ceci étant bien entendu, sans que nous prétendions entamer une telle immense besogne dans le présent travail. Il nous suffit de préciser, par rapport au livre de M. Benoît, nos propres conceptions méthodologiques.

(12) Cf. par exemple notre article *Cernunnos, essai d'interprétation étymologique*, in *Ogam*, V/1, 1953, n° 25/26, p. 324-329.

entre partisans des Ligures, des Ibères ou des Vénéto-Illyriens (13). Ce qui fait que, malgré tout, ce que nous avons écrit plus haut, — dès que l'on retourne de l'histoire vers la simple protohistoire, — l'archéologie retrouve une indiscutable primauté en face de la linguistique, parce que les documents qu'elle manie ou qu'elle apporte sont infiniment plus probants que l'inexistence pratique de renseignements sur des langues que nous ignorerons toujours, ou dont l'état primitif ne sera jamais connu que de façon théorique et spéculative.

Si donc la méthode substratique, appliquée avec soin et prudence, donne des résultats en linguistique, à plus forte raison en donnera-t-elle dans toute analyse bien menée de documents archéologiques. Elle présentera même l'avantage de concilier toute hypothèse à base « indo-européenne » avec la logique géographique, ou même la logique pure, qui veut que le climat, le terrain, les conditions d'existence qui y sont inhérentes finissent par imprimer sur le peuplement une empreinte indélébile et égalisatrice.

Par conséquent, si dans l'aire d'expansion immense qui a été la leur au début de l'histoire, le cheval n'est pas une importation des Celtes, et si d'autre part, il jouait un rôle très important dans leur religion primitive, si enfin, il n'était pas inconnu des substrats préceltiques, pour lesquels un même postulat religieux est admissible, ou au moins à envisager, on est en droit de s'attendre à ce qu'au culte celtique du cheval, ait été incorporé ou se soit superposé de temps à autre, en fonction de la chronologie et de la géographie humaine, tout ou partie de certaines conceptions religieuses ou de représentations préexistantes, peut-être isotypiques. Ou, si ces représentations n'ont pas été adoptées par les Celtes, elles ont encore plus vraisemblablement été gardées contre vents et marées par le substrat celtisé. Plus tard, le phénomène d'assimilation a joué à nouveau sous le nom bien connu d'*interpretatio romana* pour tout confondre et tout fausser dans le syncrétisme du bas-empire, pierre d'achoppement de bien des recherches.

Il est impossible, partant de là, de ne pas faire alors deux parts, sinon plus, dans les thèmes iconographiques « chevalins » de la Celtie continentale (le problème ne peut évidemment pas être posé pour la Celtie insulaire qui ne possède qu'une tradition littéraire orale et non plastique pendant toute l'antiquité). Et la mission du chercheur ne consiste plus seulement à trouver et à décrire, mais aussi à déchiffrer, à interpréter correctement les monuments en fonction de données infiniment plus compliquées que l'endroit de la trouvaille ou la datation. Il faut retrouver les lignes de force de

(13) Voir l'état actuel de la question avec bibliographie à jour de presque tous les travaux dans J. Pokorny, *Keltologie*, Berne 1953 et le résumé de l'opinion du savant allemand dans *Probleme der Keltischen Urgeschichte, Congrès International des Sciences Préhistoriques et Protohistoriques*, Zurich 1950, p. 281-284.

leur typologie générale, circonscrire l'aire d'irradiation du schéma iconologique, déterminer ses routes d'expansion, ses évolutions successives, les influences auxquelles il a été soumis, pour remonter si possible jusqu'à la source, au centre de dispersion, à l'origine première. A chaque pas, à chaque découverte nouvelle il faut donc se demander : que signifient ces monuments ?

Deux principes-clés devraient, en outre, guider sans défaillance toutes les recherches sur les Celtes de l'Antiquité et, par dessus tout, sur ceux du continent. En premier lieu, il est vain de vouloir faire de l'interprétation réaliste à partir de monuments figurés de basse-époque. Ces derniers ne signifient rien, ou presque, vis-à-vis des concepts religieux des Celtes non romanisés. Ils n'ont qu'une valeur d'indication, de reminiscence vague : la religion des Celtes est essentiellement et irréductiblement ininterprétable par la voie de la plastique gréco-romaine, d'où toutes les incohérences et l'incroyable embrouillamini de l'*interpretatio* de Gaule dans laquelle des générations entières d'archéologues ont successivement perdu le fil de leurs raisonnements.

Secondement si l'adoption par ce qui restait de l'élite celte de Gaule après la conquête (14) de la culture gréco-latine a été si complète et si durable, si définitive, c'est que — le patriotisme étant l'apanage sans doute de la noblesse, et non d'un fonds de population peut-être assez mal celtisé — la chevalerie gauloise décimée s'est laissée faire et se sentait — comme aux beaux jours de l'invasion — attirée par la civilisation méditerranéenne à une époque où tout passait par Rome et la Grèce. Les influences religieuses ou au moins iconologiques n'ont pu manquer de faire sentir leurs effets comme les autres : on sait, par exemple, couramment ce qu'il en est au point de vue numismatique (15). Le culte du cheval en Gaule n'est bien souvent, comme nous l'ons le voir, que la résultante de multiples facteurs susceptibles d'être modifiés ou altérés par des incidences tout aussi nombreuses.

Les deux propositions formulées ci-dessus semblent sans grand lien entre elles, mais on devra admettre que dans le cas qui nous préoccupe, elles résolvent bien des contradictions et éclaircissent d'innombrables obscurités. Lorsque les Gaulois pillant Delphes se moquaient des statues dressées dans les temples grecs (16), c'est

(14) Cf. J. Harmand, *Deux problèmes du de bello gallico*, I. *Qui fut Vercingétorix ?* in *Ogam*, VII/1, n° 37, p. 1 sqq.

(15) Voir à ce sujet l'état de la question dans l'article de J.-B. Colbert de Beaulieu, *La numismatique celtique de la Gaule*, in *Ogam* V/4 et 5/6 n° 29 et 30, p. 67 sq et 97 sq.

(16) Diodore, *Bibl. Hist.*, XXII, 9, 4. Cf. Camille Jullian, *Histoire de la Gaule*, II, p. 152 sqq.

qu'il leur semblait ridicule qu'on pût représenter ainsi des divinités (qui dans leur esprit, auraient plutôt été zoomorphes). D'autre part, personne ne niera que les migrations celtiques (et germaniques) n'aient toujours été un perpétuel mouvement vers le sud (17), une ruée de convoitise et d'envie vers les riches et prestigieux pays du midi d'où provenaient de splendides objets d'or et d'argent, et surtout le vin.

Nous ne croyons pas qu'on puisse adopter une méthode, et des principes de recherches ou d'interprétation plus clairs, plus tranchés, plus universellement valables. C'est précisément ceux qui ont été mis en application par M. Fernand Benoît dans un livre où le cheval est à la place d'honneur, soit sous le nom bien connu d'*Epona*, soit sous la forme un peu fluide du héros-cavalier, dont notre savant collaborateur et ami étudie les fonctions funéraires, apotropiques, et par dessus tout, la signification symbolique, en reposant, avec l'intention d'y bien répondre, une question maintenant habituelle aux spécialistes : Réalisme ou Allégorie ? (18).

Bien des controverses se sont élevées depuis quelques années autour des théories de M. Benoît, cristallisées dans cette alternative. Nous ne nous donnerons pas pour tâche de les reprendre ou de les alimenter, mais par une étude attentive de l'ouvrage de M. Benoît nous serions heureux de contribuer à y mettre un terme (19) car il nous semble bien que le problème véritable de la signification et de la portée religieuse des représentations hippomorphes de Gaule reçoive par les soins de notre collaborateur des éclaircissements notables.

Mais ce dont nous nous réjouissons avant tout, c'est de voir qu'on a enfin cherché une solution « large », plus adéquate, à un problème assez large en lui-même pour la mériter, et qu'on avait bloqué trop longtemps autour de l'unique nom « passe-partout » de

(17) Cf. P. Bosch-Gimpera, *Les mouvements Celtiques*, in *Études Celtiques*, t. V/2, p. 352-400, et VI/1, p. 71-126.

(18) Fernand Benoît, *L'héroïsation équestre*, Publication des Annales de la Faculté des Lettres, Aix-en-Provence, Nouvelle Série, n° 7, 1954, éd. Ophrys, Gap, 148 p. 28 pl.

(19) *L'héroïsation équestre* peut être considéré comme une très large synthèse d'articles ou d'ouvrages précédents dont les principaux sont : *Les mythes de l'Outre-Tombe. Le cavalier à l'anguipède et l'écurière Epona*, in *Collection Latomus* III, Bruxelles 1950, 110 p. 10 pl. et 23 fig. ; *Réalisme ou Allégorie*, in *L'Antiquité Classique* XXI, 1952, p. 84-96 ; *Chevaux du Levant ibérique. Celtisme ou Méditerranéisme ?* in *Archivo de Prehistoria Levantina*, Valence, t. IV, 1953, p. 211-218, et *Archétypes plastiques en Ibérie de l'Epona gallo-romaine*, in *Ogam* VI/1, n° 33, p. 105-112. P. Lambrechts avait présenté ses objections (que nous considérons comme irrecevables en leur totalité), dans *Divinités équestres celtiques ou défunts héroïsés*, in *L'Antiquité Classique*, 1951, t. XX/1, p. 107 sqq.

la sol-disant « déesse des chevaux » (et de l'écurie) *Epona*, problème que des polémiques aussi nombreuses qu'inutiles avaient obscurci ou ridiculement restreint. Il importe, en effet, de bien préciser que vouloir tout faire graviter autour d'*Epona* peut à la rigueur satisfaire au début, mais ce n'en est pas moins une erreur dangereuse. On finit par lui trouver des homologues ou de très proches parentes dans tous les pays d'Europe et on en fait, faute de mieux en se basant sur ses fonctions « matronales » de très basse-époque, la descendante simple et simpliste d'une vague et quelconque déesse-mère ou grande-déesse, aussi inaccessible qu'inconsistante (20), même si le culte en a existé. *Epona* n'est jamais qu'un aspect, une partie d'un problème infiniment plus vaste, celui du culte du cheval et on n'a, à notre avis, jamais assez tenu compte des données chronologiques, pour accorder, par contre, trop souvent une importance exagérée aux représentations figurées tardives (le cas de l'épigraphie est différent) qui ont vite fait de fausser les conclusions d'une analyse élémentaire. En fait, le caractère matronal ou maternel d'*Epona* est bien secondaire par rapport à son aspect chtonien initial, le livre de M. Benoît en apporte la preuve multipliée dans un exposé solide, clair et lumineux et tout celtisant devrait en faire son profit.

Répondant à l'avance aux objections possibles, M. Benoît a, à nos yeux, un premier et très grand mérite, c'est de faire bonne justice de l'*Epona* « gardienne des écuries » des textes latins et de trop d'archéologues. Pour point de départ de sa démonstration, il a choisi le curieux épisode mythico-historique d'*Eponina*, femme du Lingon *Sabinus*, anthroponyme qui « recouvre *Epona* ou *Hippona*, dont Agésilas avait conté la naissance, des amours d'un homme avec une jument, et qui, dès cette époque, était, en Italie, la « déesse de l'écurie » (21). Or le nom même d'*Eponina*, rappelle M. Benoît, a été compris par Plutarque comme voulant dire « héroïne » (22), et cela lui permet de donner une forme nette et concise, par rapport aux Celtes, à l'idée centrale de son livre : « La croyance gauloise — et le nom même d'*Epona* nous auraient transmis un état ancien du folklore indo-européen, antérieur à la romanisation, — qui aurait survécu avec un singulier archaïsme jusqu'à ce qu'il eût emprunté sa figure plastique au thème gréco-italique de la chevauchée funèbre » (23). La définition est heureuse : elle permet — ce que M. Benoît n'avait jamais fait avec autant de clarté — de relier rationnellement le culte d'*Epona* au culte concomitant du héros, sans pour cela le séparer du culte du cheval.

Mais avant le cheval, il y a l'homme : depuis *La Cité Antique* de Fustel de Coulanges, personne n'a de mal à admettre que le culte

(20) Erreur contre laquelle M. G. Dumézil a mis en garde en terminant son article sur le *Trio des Macha*, loc. cit., p. 17.

(21) *Op. cit.*, p. 12.

(22) *Op. cit.*, p. 12. Plutarque, *de anima* VI, 2, 5.

(23) *Op. cit.*, p. 13.

familial est avant tout un culte des morts, parce que toute religion a pour fin principale d'enseigner le respect des morts et la crainte de la mort. Or, la crainte de la mort est innée chez l'homme parce qu'il ignore ce qu'elle lui réserve dans l'« Au-Delà », et qu'il se résigne malaisément à cette ignorance. Et le sentiment du mystérieux est proche de la crainte. La mort confère donc une puissance surnaturelle très grande au défunt : l'âme, d'origine divine, retourne vers sa source : le ciel, le corps va à la terre, et l'ombre rôde parmi les vivants. Ces derniers n'ont qu'une idée en tête, faire en sorte que cette ombre ne les importune pas outre mesure, ou mieux, que son comportement leur soit favorable.

En conséquence, tout défunt continue de participer à la vie familiale pour le culte du souvenir, ce qui serait en quelque sorte la partie « inférieure » de la mythologie, en même temps que, dans le sens opposé, il est soumis à un phénomène de déification. Quand on a conscience de l'importance capitale attribuable à la notion de mort dans la religion celtique — importance qui a survécu, alliée étrangement au messianisme chrétien, dans le folklore moderne (24) — et étant donné le peu qu'on connaît des doctrines métaphysiques professées par les Druides, on admettra qu'il n'y a dans cette déification absolument rien qui soit incompatible avec le fonds même des conceptions religieuses celtiques (25). L'explication de M. Benoît est donc parfaitement valable à nos yeux : elle l'est d'autant plus qu'elle revient immédiatement au cheval et à son folklore.

M. Benoît note avec insistance la valeur chtonienne du culte de la Terre-Mère (26) ; le cheval y joue déjà un rôle considérable.

(24) Cf. Anatole Le Braz, *La légende de la mort chez les Bretons armoricains*, Paris 1893 (réédité en 1945 par la Librairie Celtique, 2 vol.). Le cheval y joue un grand rôle, soit comme « moteur » du char de l'*Ankou*, soit comme participant, quelquefois bénéfique, mais le plus souvent maléfique, de la « chevauchée funèbre ».

(25) On peut vraiment dire qu'au regard de la religion celtique, l'état « humain » est anormal : c'est l'état *infra* ou *supra-humain* qui est normal.

(26) Cf. J. Loth, *Le dieu Lug, le Terre-Mère et les Lugoves*, in *Revue Archéologique*, et surtout ici, A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, Strasbourg 1922 (publication de la Faculté des Lettres, n° 13). I. *Consus, dieu du cirque*, p. 1-14, qui note que le sanctuaire du dieu « agraire » *Consus* au cirque Maxime était une bouche infernale, un *puteal* au-dessus duquel, d'après une peinture d'une tombe de Corneto, se tenait une porteuse d'ombrelle qui empêchait la lumière du soleil de se souiller en arrivant au contact infernal du *puteal*. et M. Piganiol précise, p. 5 « chez Homère, Hadès a peur que Poséidon qui fait trembler la terre n'ouvre une crevasse par où le soleil pénétrerait jusqu'aux enfers (*Iliade* XX, 54). La porteuse d'ombrelle a sous les pieds un tabouret décoré des yeux qui sont un symbole prophylactique ; c'est que sa mission est bien dangereuse ; ce tabouret magique écarte les influences malignes, et en quelque manière, isole la servante ». Il s'agit d'ailleurs, d'après A. Piganiol, d'un rite emprunté aux Etrusques.

Or c'est aussi un animal « solaire », à relier par conséquent à une double équivalence symbolique (27), et, porteur du mort qui se rend aux enfers, il recouvre immanquablement l'idée de mort, pour finir par être lui-même (et nous faisons ici un emprunt à la terminologie de M. Benoît) un idéogramme du monde infernal (28). Il n'a pas d'autre signification dans la « Chasse sauvage » de la *Mesnie Hellequin* ou de la *Chasse d'Arthur* (29), J. Becker, dans

(27) Nous avons déjà eu, dans un précédent travail, *Le Soleil dans les langues Celtiques*, in *Ogam*, IV, n° 19, 1952, p. 209 sqq., l'occasion de constater qu'à chaque fois qu'il est question de course solaire (ou royale), on a affaire à des entités hippocorpes en Celtie insulaire, et Franz Cumont, *Lux Perpetua*, p. 173-174, a su définir à la perfection le passage d'une notion à l'autre : « L'origine première du rôle psychopompe du soleil réside dans sa descente quotidienne dans le monde souterrain. C'est à que l'astre affaibli recouvrait ses forces pendant la nuit ; c'est là aussi que les défunts devaient être revivifiés ». Plus loin il note, p. 286 que des croyances qui remontent à l'âge préhistorique et se sont perpétuées dans le folklore de mainte population moderne établissent une relation mystique entre le Cheval et la Mort, ou les Morts... et p. 289, à propos de l'archaïsme des croyances « l'usage a persisté jusqu'à nos jours, de faire suivre le cercueil d'un chef d'armée par son cheval qui, originairement, était égorgé sur son tombeau... On a une preuve de l'universalité et de l'ancienneté vénérable des rites destinés à conjurer d'une façon quelconque le mauvais sort, l'attirer sur ses ennemis, ou se concilier les puissances maléfiques (hippocorpes), dans les très vieilles coutumes des « chevaux-jurons » attestés dans tout le folklore indo-européen sans exception le Pays Basque. Cf. à ce sujet, la très importante étude de Gw. Berthou-Kerverzhion, *Le jeu du cheval-Mallet et de la Mari Lwyd*, in *Ogam*, II, n° 9, 1950, p. 56-59 ; 10, p. 77-78 ; III, n° 12, 1951, p. 102-103, cette série d'articles n'a pu être terminée à cause du décès de ce grand celtisant. Voir aussi J. Baumel, *Le « Masque-Cheval » et quelques autres animaux fantastiques*, Paris 1954.

(28) Cf. Ludolf Maltén, *Das Pferd im Totenglauben*, in *Jahrbuch des Kaiserlich-deutschen Archäologischen Instituts*, XXIX, Berlin 1919, p. 174-255, auquel nous renvoyons.

(29) Ce thème aussi est commun à presque tous les folklores d'Europe. Il trahit bien le rôle inquiétant, sournois, « varunien » du cheval infernal et se retrouve sans peine depuis la plus haute antiquité ; cf. par exemple les habitudes et le nom des *Hariti* (all. mod. *Heer*) décrits par Tacite (*Germanie*, 43). Cf. Karl Meisen, *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger volkskundliche Quellen*, vol. I, Münster 1935. Cf. en annexe, sur des survivances possibles bien que douteuses à première réflexion : J. Mertens, *Terres-cuites de l'époque romaine trouvées à Elewijt (Brabant)*, in *Latomus*, 1951, p. 171-176 ; S.J. de Laet, *Survivances du culte d'Epona dans le folklore brabançon*, in *Latomus*, id., p. 177-180 ; *Figurines en terre cuite de l'époque romaine trouvées à Assche-Kalkoven*, in *L'antiquité Classique*, tome XI/1, 1942, p. 41 sqq., et J. Renard, *Les figurines d'Assche-Elewijt et le culte d'Epona*, in *Latomus*, t. X, 1951, fasc. 2, p. 181 sqq. Plus près de nous, voir Sébillot, *Folklore de France*, vol. I, et outre A. Le Braz (*op. cit.*, note 22) parmi les publications récentes, Henri Dontenville, *Les dits et récits de la*

un article sur les « *reitende Matronen* » l'avait déjà senti, bien que de manière très confuse, dès 1858 (30). Le cheval abstrait du mythe et de la légende est synonyme de mort, et le signe du cheval est un signe de condamnation à mort (31) quand il est à prendre en mauvaise part.

*mythologie française*, Paris 1950, éd. Payot, ch. II. *La chasse Arthur*, p. 13-16 et VIII. *Le premier cheval Bayard*, p. 187-212, Marthe Moricet, *Traditions populaires de la Normandie, La « chasse Hellequin »*, in *Annales de Normandie*, II/2, mai 1952, p. 169-174 (thèmes populaires de la chasse maudite transposés dans le souvenir d'événements historiques locaux). Le motif mythique de la *Chasse Sauvage* est particulièrement riche dans le monde germanique ou germanisé dont il illustre à merveille le génie sombre et instable. Cf. L. Spitzer, *La danse macabre in Mélanges Dauzat*, p. 307-321. On peut mentionner aussi R. Vaillant, *A propos du « nidh-stong » in Annales de Normandie*, III/2, mai 1953, p. 193-194. Le *nidh-stong* était le « bâton d'infamie » comportant une perche « sur laquelle on sculptait un personnage dans une attitude obscène, et au sommet de laquelle on plaçait une tête de cheval... L'auteur a bien vu le caractère magique de ce rite, punissable par la loi scandinave, mais le double symbolisme, tant phallique que de dévouement aux divinités infernales, lui a échappé bien qu'il soit apparent. Cf. aussi A. Van Genep, *Le culte de Saint Antoine en Savoie*, in *Actes du Congrès d'histoire des Religions*, t. I p. 152, 1 & 23, à propos du transfert à *St Antoine* du culte d'*Epona*, et plus simplement et généralement G. Millour, *Les saints guérisseurs et protecteurs du bétail*, Librairie Celtique Paris 1946, ch. sur *St Eloi*, p. 14-37. Paul Lebel, *Saint-Eloi, les chevaux*, « *Equaranda* », in *Revue Archéologique de l'Est*, t. V/4, n° 20, 1954, p. 344-352, émet l'hypothèse que certains pèlerinages de chevaux auraient pu se fixer à des anciennes limites de *pagi*. Il rapproche ces pèlerinages du culte de l'eau et des toponymes en *equoranda* ; mais il convient de faire de nombreuses réserves, le culte de l'eau ne saurait être une explication définitive et nous ne sommes nullement convaincus de la possibilité d'expliquer *equoranda* par le germanique. Nous ne voyons d'ailleurs pas pourquoi le fait que les langues celtiques sont pratiquement inconnues en France et que l'étude en est presque complètement abandonnée, justifierait de telles libertés, le germanique n'ayant jusqu'à nouvel ordre, jamais été parlé dans toute l'étendue de l'ancienne Gaule. Ce sont encore les toponymes et anthroponymes gallo-romains, donc celtiques, qui sont les plus nombreux.

(30) *Beiträge zur römisch-keltischen Mythologie III Die reiten den Matronen*, in *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, t. XXVI, p. 91-103 (voir la fin de l'article, p. 101-103).

(31) M. Benoît rappelle l'enseignement d'Artémidore I, 56, selon lequel « si un malade aperçoit l'animal en songe, il succombera ». Le rôle funéraire du cheval transparait à peu près partout, J. Griecourt, *Sur une plaque du chaudron de Gundestrup*, in *Latomus*, XIII/3, Bruxelles 1954, p. 382, a noté que les chevaux sont à leur place sur le registre supérieur de la plaque. Les cavaliers sont conduits par un serpent à tête de bélier. Il s'agit donc bien d'une chevauchée infernale. On peut se souvenir aussi que c'est un « cheval de bois » qui a causé la ruine de Troie, épisode que les conteurs irlandais du *Togail Troie* ont adapté aux goûts particuliers de leurs lecteurs. Cf. G. Dottin, *La légende de la prise de Troie en Irlande*, in *Revue Celtique* t. XLI, 1924, p. 149-180. « Il s'agit d'un signe ou d'un signal : la tête d'un cheval blanc dans l'ornement au-dessus de la porte et le sens reste ambigu » (p. 152).

De là provient aussi son caractère démoniaque si fréquent dans le folklore (32). La valeur funéraire du cheval solaire, « astral » et psychopompe, est une constante archaïque et transcendante. En tant que signe culturel pénétré de présence divine, la religion honore le cheval de son mieux et l'attitude initiale est commune à tous les « primitifs » : sans qu'il faille parler de totémisme en matière de religion, le zoomorphisme a toujours et naturellement précédé l'anthropomorphisme, et le cheval des Celtes, pas plus que celui des Grecs (33), n'a jamais été l'attribut d'une divinité, mais a toujours participé à l'essence profonde de la divinité elle-même. Le cheval est dieu (34). En Grèce, *Poséidon hippios*, autre très vieux

(32) Cf. Gw. Berthou-Kerverzhloù, *loc. cit.*

(33) Cf. S. Reinach, *Revue Archéologique* 1925, t. XXI, p. 157. (*Bulletin de l'Académie des Inscriptions*, séance du 17-10-24) qui prouve que la tendance zoomorphe profonde des cultes grecs transparaît encore dans la légende de *Melanippe* et *Komaithô* « poula noir » et « pouliché aëzane » sacrifiés sur ordre de l'oracle de Delphes à Artémis de Patras. S. Reinach a parfaitement raison de penser qu'il s'agit dans cette légende d'un rite sacrificiel dont la signification a été oubliée. Il avait déjà appliqué une démonstration semblable, de la naissance normale du mythe à partir du rite à propos de *Phaëton*. in *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LVIII, fasc. 1, p. 1 sqq., 1908. Il avait d'ailleurs fort bien compris le rôle du rôle solaire, « aquatique » et funéraire des chevaux. On rangera aussi sous le zoomorphisme latent des Indo-européens, l'étrange explication scandinave de la naissance du cheval octopède *Sleipnir* par les relations de Loki et de l'étalon *Svadhilfari*, cf. *Gylfaginning*, ch. 24 et *Völuspá* str. 25-26, étudiés par G. Dumézil, *Loki*, Paris 1948, p. 28-30 (*Sleipnir* ne rappelle-t-il pas par ailleurs les curieuses monnaies armoricaines à l'octopède ?). Enfin dépend encore du zoomorphisme, l'invincible répugnance des Celtes à consommer de la viande de cheval, en opposition à l'hippophagie préhistorique, et n'est-il pas remarquable que dans la très vieille épopée irlandaise du *Cath Maige Tuiredh*, le Dagda porte des chaussures en peau de cheval dont le poil est tourné vers le dehors ? S. Reinach, *Pourquoi Vercingétorix a-t-il renvoyé sa cavalerie d'Alésia ?* in *Revue Celtique* t. 27, 1906, et M.-L. Sjoestedt, *Dieux et héros des Celtes*, p. 85, signalant le tabou du char, en Irlande, interdisant à quiconque a consommé du cheval, de monter en char pendant trois fois neuf jours.

(34) Le zoomorphisme foncier d'Epona n'a pas été compris par J. Toutain, *Cultes païens*, p. 215, qui pense qu'« il y a ici concordance parfaite entre les documents écrits et les documents figurés » et refuse sans autre explication d'examiner la question : « Quant à l'hypothèse d'après laquelle Epona aurait été primitivement adorée sous la forme même d'une jument, nous la discuterons d'autant moins qu'à l'époque gallo-romaine toutes les images certaines de la déesse lui donnent un corps et des traits parfaitement humains... » C'est la façon même dont il faut éviter d'user pour poser clairement un problème religieux dans le domaine des Celtes. La même observation est valable pour l'ouvrage de G. Drioux, *Cultes indigènes des Lingons*, ch. II, *Epona la déesse au cheval*, Paris-Langres 1934, p. 78 sqq.

produit du monde méditerranéen, grec et préhellénique (35), associé à l'*Artémis hippia* (36) a été dieu des abîmes et des morts avant de se voir confiné au monde marin, tandis que les traits chtoniens abondent chez toutes les déesses « chevalines », assez nombreuses, de la tradition grecque (37) ; *Artémis potios* est la déesse des revenants ; la *Gorgone*, monstre auquel, seul, Poséidon avait osé s'unir, est la mère de Pégase, cheval ailé ; *Artémis potnia hippôn* a donné le « dompteur de chevaux » de la côte hellénisée de l'Ibérie. Sans perdre sa valeur idéographique de mort, le cheval déifié en arrive lui-même à être un symbole d'immortalité, instrument — ou moteur — d'apothéose et d'héroïsation, sans non plus qu'il y ait contradiction. Dans un tel cas, aucun inconvénient ne subsiste à ce qu'il ait donné lieu à une communauté de représentations dans des pays très divers, des Balkans à l'Espagne, en passant par la Gaule (38), ce qui autorise M. Benoit, que nous ne contredirons pas, à poser que « l'expression plastique a pris sa forme dans le monde méditerranéen, en Grèce, en Asie Mineure, en Grande-Grèce, en Etrurie, avant de passer à l'époque ptolémaïque en Egypte, et avec la romanisation en Thrace, en Ibérie, en Gaule » (39).

(35) Cf. l'ensemble du livre très instructif de Fritz Schachermeyr, *Poséidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Bern 1950, 219 p., dont les démonstrations sont souvent parallèles à celles de M. Fernand Benoit.

(36) Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, II, p. 145.

(37) J. Gricourt, *loc. cit.*, IV, in *Ogam*, VI/4, n° 34, 1954 ; a esquissé d'assez nombreuses comparaisons avec les légendes celtiques.

(38) Cf. F. Benoit, *Archétypes plastiques en Ibérie de l'«Epona» gallo-romaine*, in *Ogam* VI/3, n° 33, 1954, p. 105-112 ; F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris 1935, 380 p. XV pl., et Gawril I. Kazarow, *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, Budapest 1938, *Dissertationes Pannonicae*, série II, fasc. 14.

(39) *Op. cit.*, p. 23. M. Benoit se rencontre ici avec Gawril I. Kararow, *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, Budapest 1938, *op. cit.*, et la concordance est trop complète pour que nous ne mentionnons pas l'explication que donne le savant bulgare « Les Thraces n'ont pas su, à notre connaissance, créer des formes particulières pour la représentation de leurs divinités. Dès les premières époques ce sont des artistes grecs qui ont modelé les figurations des dieux thraces Dionysios et Bendis, tandis que plus tard, à l'époque romaine, toutes les représentations de divinités sont empruntées à la typologie classique. L'adoption des théonymes gréco-romains est allée de pair, et à de rares exceptions près a fait disparaître les noms indigènes. En ce qui concerne plus spécialement le dieu-cavalier thrace (*Heros*) les sculpteurs thraces ont emprunté, pour le représenter, les formes grecques des héros-cavaliers, munis d'images complémentaires qui ont servi sans distinction pour représenter le dieu même, et ont aussi été utilisées à l'intention des défunts héroïsés. Simultanément se faisait l'emprunt du nom *Heros*

Une des originalités indo-européennes ou plus exactement un des traits indo-européens les plus saillants consiste cependant dans le rôle militaire et fonctionnellement guerrier du cheval. Le noble animal, ayant servi pendant l'existence terrestre de son maître, au passe-temps favori du Celte ou du Germain : la guerre (40), il est à proprement parler normal qu'il l'accompagne dans la tombe, et, char ou cheval étant intimement liés dans une valeur eschatologique commune, l'enlèvement du défunt à cheval ou dans un char attelé d'un cheval devient l'image, le témoignage indispensable même, de son héroïsation (41). Le cheval mortel en tire profit lui aussi et est héroïsé, puisqu'il devient le support de la vie future de son maître. Il en découle que toute divinité équestre se résoud en fin de compte en une personnification du dernier voyage, ou, si l'on veut, c'est par elle, et à cause d'elle que ce voyage est effectuée (42), et en cela les représentations hippomorphes offrent une pa-

compris comme nom propre. Mais les sculpteurs n'étaient pas en état de créer un type original de représentation du dieu-cavalier, peut-être pour la raison que ses traits n'avaient rien de fixe dans leur imagination, et il existe plusieurs manières d'établir que lors de la représentation du héros, les sculpteurs ont été influencés ou contaminés par différents exemples... C. Julian, *Histoire de la Gaule*, t. VI, p. 17, note 2, semblait prévoir une telle orientation des recherches pour l'avenir en écrivant : « Il serait cependant possible qu'il y ait eu en Italie, pour inspirer les figurations d'Epona, des statuettes de femmes ou de déesses assises à cheval, remontant à de très anciens temps (Pline, XXXIV, 29, Servius, *Enéide*, I, 720 sqq.) sans parler de la Vénus équestre de l'art grec plus récent »... Les modèles italiens n'ont pas été les seuls, non plus que la Vénus équestre. Artémis, Europe et Séléne ont dû aussi inspirer les représentations (cf. Pauly-Wissowa, *Real Encyclopädie*, s.v. *Muttergottheiten*, col. 949.

(40) C'est ainsi qu'on peut par exemple rapprocher de cette conception le destin des chevaux légendaires de Cuchulainn, qui naissent en même temps que lui et au terme de l'existence de leur maître, le défendent, le vengent de ses meurtriers et le rejoignent dans l'« Au-Delà ». Cf. *La Conception de Cuchulainn selon le Libur Dromma Snechta*, traduction de Arzel Even, in *Ogam* V/1, n° 25/26, p. 313-314.

(41) Cf. André Alföldi, *Chars funéraires bacchiques dans les provinces occidentales de l'Empire romain*, in *L'Antiquité Classique*, t. VIII, 1938, p. 347-359.

(42) W. J. Gruffydd, *Mabon vab Modron*, in *Y Cymmrodor*, XLII (1931), p. 129-147, a bien compris ainsi le sens profond du rôle joué par *Rhiannon*, proche parente d'*Epona* et déesse chevaline s'il en fut, lorsqu'il en rapproche le mythe de Déméter et Persephone après avoir écrit : *The mother lost her new born son, matched away by the powers of the Underworld. A great desolation then came upon the upper world. The mother after long searching followed him in Annwfn probably becoming the unwilling wife of the King of Annwfn. The primitive myth ended there; in a later development the Father also descends into Annwfn and brings up*

renté évidente avec les représentations d'oiseaux. C'est sans doute ainsi qu'il faut comprendre et relier la *Rhiannon* galloise à *Macha* et *Dechtire* et toutes leurs homologues indo-européennes (dont aucune cependant n'a eu le sort iconographique d'*Epona*). Entre le cheval et l'oiseau, le lien est funéraire. Pégase n'est-il pas un cheval ailé ? et une déesse de la mort commune aux Gaëls et aux Gaulois, n'est-elle pas une corneille ? (43). On relèverait certainement d'autres preuves très nombreuses en se livrant à une enquête systématique (44) : les légendes ou mythes du cheval présentent des similitudes dans tous les pays du monde où le cheval a été connu, au moins dans leur aspect infernal, que ce soit dans le domaine grec, en Scandinavie, en Gaule ou encore en Chine (45). Le rite de l'ensevelissement ou de la sépulture à char n'est pas attesté seulement en Europe (46), mais aussi en Orient où il s'op-

with him wife and child and also the «spoils of Annwfn». In time he became identified with King Arthur who rescued the prisoners of Annwfn... Il est indispensable de se rendre compte et d'admettre que l'évolution est une loi constante des choses humaines, et qu'il serait puéril de vouloir trop rapprocher des mythes dont les évolutions ne sont ni comparables, ni parallèles, ni conjointes. Mais Gruffydd s'étant basé sur les *Mabinogion*, on peut poser, ou tenir pour assuré que l'orientation du mythe gallois vers le thème de fécondité est similaire au dernier degré d'évolution en Gaule du «mythe» plastique d'*Epona*. Il est très normal qu'on ait assigné à des divinités qui vivent sous terre le soin de veiller sur ce qui pousse dans la terre, cependant, constamment, l'important reste le rôle funéraire initial concrétisé par l'hippomorphisme.

(43) Hennessy, *The ancient Irish Goddess of war*, in *Revue Celtique* I, 1872. CIL XII, 2571 : [*Cathubodua Augusta*, en Irlande la *Babh*.

(44) Cf. J. Gricourt, *Fanum et déesse nouvelle des Nerviens*, in *La Nouvelle Olio*, t. VI, n° 7-10, 1954, p. 387-412, qui étudie une curieuse statuette de bronze découverte à Walincourt, près de Cambrai, de forme primitive, représentant une femme tenant un oiseau. Il lui attribue une signification funéraire, sans procéder toutefois à une étude approfondie.

(45) F. Benoit, *op. cit.*, p. 34. Les Slaves eux-mêmes qui n'ont pas gardé le nom pan-indoeuropéen du cheval en ont cependant conservé le culte : « Plusieurs divinités possédaient un cheval sacré dont les prêtres prenaient le plus grand soin. La divination par le cheval était pratiquée : on disposait par terre un certain nombre de lances dans un ordre déterminé et le cheval devait les enjamber. On considérait comme un mauvais présage : à Stetin que le cheval heurtât les lances ; à Arkona qu'il les enjambât d'abord du pied gauche ». B. O. Unbegaun, *Dieux des Slaves de l'Ouest*, collection Mana, p. 418.

(46) Cf. la sépulture princière de Vix, qui était celle d'une femme, et n'est pas la seule de ce genre. Voir l'article de Jacques Gourvest, *L'oppidum du Mont Lésacis et la tombe «princière» de Vix*, in *Ogam* t. VII/1, 1955, p. 89-95.

pose, ainsi qu'en Espagne ou à Rome (bien que sur une moins grande échelle) au culte du taureau ou de la vache sacrée *Juno Covella* « divinité de la fécondité et déesse lunaire ». Répétons donc encore une fois que la distinction entre *Fahren* et *Reiten* est artificielle et ne repose sur aucune base ethnographique (47) et encore moins religieuse. Le mythe a succédé au rite, il en est né, et le rite et l'iconographie sont superposés ; par exemple, dans le cas du monnayage punique, c'est le thème numismatique du cheval, condensé en dernier lieu par Virgile en trois mots saisissants *caput acris equi* (*Énéide*, 444), qui a donné naissance à la légende de fondation de la ville de Carthage, légende d'ailleurs à forme hellénistique (48).

On ne ressent plus, dès lors, d'étonnement ou de dépaysement à prendre connaissance des thèses de M. Benoit sur le cavalier héroïsé et sur la représentation de ce cavalier associée au banquet funèbre ou au buste du mort. L'idée centrale à retenir est celle de l'unité des types mythiques et iconologiques du monde méditerranéen auquel les Celtes sont redevables de leur plastique tardive. *L'aire de diffusion* joue un rôle bien plus important dans la genèse des *realia* d'Epona que *l'aire temporelle*, chronologique, dans la persistance et l'évolution des prototypes et des archétypes plastiques. L'unité représentative est bien mise en évidence par M. Benoit à propos du cheval : qu'il s'agisse du dieu-cavalier thrace ou du cavalier héroïsé égyptien, d'Epona ou du cavalier à l'anguipède, ou encore des Dioscures, le cheval n'est plus l'impossible attribut réaliste de divinités multiples et mal définies, mais se présente comme une image autonome, séparément définissable, circonscrite dans une *koïnè* religieuse (49). Elle peut même se prêter

(47) Cf. note 3. et toujours de J. Wiesner, *Fahren und reiten de Götter*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXVII/1, 1941, p. 36-46, et *Reiter und Ritter im ältesten Rom*, in *Klio*, Nouvelle Série XV/1-2, Leipzig 1943, p. 45-99, articles qui traitent de l'influence certaine des coutumes équestres sur la représentation des divinités gréco-romaines. Cf. sur le même sujet Nikolaos Yatouris, *Athena als Herrin der Pferde*, in *Museum Helveticum*, 1950, vol. VII/1-2, p. 18-101.

(48) J. Bayet, *L'omen du cheval à Carthage ; Timée, Virgile et le monnayage punique*, in *Revue des Etudes Latines*, tome XIX, 1941, p. 166-190. Il est nécessaire de préciser toutefois pour la clarté de l'exposé que si d'après J. Bayet la forme de la légende est grecque, le fonds, dont le nom punique de Carthage, *Kakkabé*, est proprement sémitique. Les monnaies ayant servi de base à l'étude sont datables entre 400 et 300 av. J.C. Cf. F. Benoit, *Documents numismatiques Libyques sur le Cheval et la « Tête coupée »*, dans le présent fascicule, p. 183.

(49) Cf. par exemple Simone Besques-Mollard, *Guerrier à cheval sur un hippalectryon (groupe en terre cuite du musée du Louvre)* in *Revue Archéologique*, t. XXXVII, 1951, p. 160-168, fig. 1 et 2.

à des variations ou à des interprétations diverses, sans que le genre ou le sexe de la divinité à laquelle l'image est appliquée ait une importance quelconque et puisse servir d'argument contradictoire (50). Le lien essentiel en est « le plus vieux fonds des croyances de l'humanité, qui a adapté à ses superstitions, le thème de la victoire du cavalier sur l'esprit du mal » (51), et il n'y a pas renoncé pour autant lorsque le christianisme s'est implanté en Occident. Saint Georges terrassant le dragon peut ainsi apparaître comme une adaptation définitive en mode chrétien du thème du cavalier héroïsé. En tout cas, si l'on suit la thèse de M. Fernand Benoit — et il n'y pas de raison de ne pas la suivre puisqu'elle est fondamentalement démontrée — le culte du héros et la représentation du cheval sont étroitement associés, tandis que la valeur allégorique de la chevauchée doit être regardée comme « un acquis de la civilisation hellénique » dont la marque est sensible sur tous les aspects du patrimoine culturel ou religieux de l'Antiquité. Le livre de M. Benoit éclaire notamment (52) les correspondances souvent restées obscures, inexplicables ou à peine pressenties du culte du cheval, du culte de l'eau et du culte solaire (53). Il suffisait cependant de comprendre le caractère éminemment solaire de la plupart des divinités hippomorphes (sinon toutes) pour se poser la question, et c'est ce que M. Benoit a fait avec beaucoup de bonheur. Le soleil est en effet « le prototype du mort qui ressuscite chaque matin : il guide les âmes à travers les régions infernales et les ramène le lendemain avec le jour à la lumière... Le cheval, lui, « apparaît comme le signe d'une divinité protectrice dont le pou-

(50) Le « dédoublement » d'Epona en divinités masculine et féminine ne constituerait donc rien d'extraordinaire. C'est-à-dire que l'archétype iconologique a fort bien pu être compris de façons différentes, et le reproche fait par P. Lambrechts à M. Fernand Benoit (*Divinités équestres ou défunts héroïsés*, in *L'Antiquité Classique*, 1951, t. XX/1, p. 107 sqq.), n'est absolument pas fondé. Une divinité, féminine dans un endroit, peut fort bien avoir été interprétée comme masculine dans un autre. Les exemples ne sont sans doute pas nombreux, mais ils existent. La déesse solaire irlandaise *Grian*, correspond à l'*Apollon Grannus* (cf. *Ogam* 19) ; une inscription d'Aix en Diois CIL XII 1561 est restituée : *Borman[ae] et Borman[ae] P. Sapr[us] Eusebes v. s. l. m.*, et on a toujours, dans le domaine germanique, un excellent exemple de parallélisme offert par *Njordhr* en Scandinavie et *Nerthus* en Germanie continentale (cf. Edgar Polomé, *A propos de la déesse Nerthus*, in *Latomus* XIII/2, 1954, p. 167-200).

(51) F. Benoit, *op. cit.*, p. 97-98.

(52) Chapitre IV, sur *La fonction apotropaïque du cheval et du héros*, p. 87-98.

(53) Sans toutefois tomber dans le travers et la systématisation d'une certaine école qui reprenant une idée de Salomon Reinach veut faire d'Epona, la source-cheval. Le dernier article en date est celui du Dr A. Marlet, *L'Epona de Vichy, déesse des Sources*, in *Tourisme* 54, n° 56, août 1954, sans pagination.

voir est à la frontière de deux mondes... affirmation rigoureusement fondée (54).

Et par l'intermédiaire du *menologium* de Guidizzolo (55) dont il a souvent été question, non sans raison, à propos d'*Epona*, nous revenons une fois de plus avec *Consus*, dieu de la fertilité et du monde infernal au double dualisme du cheval et du soleil psychopompe, du cheval et de l'eau. *Consus* n'était-il pas rapproché par les auteurs anciens, de *Poséidon hippios*, et durant les *Consualia* (15 décembre et 21 août), fête des semences et de la moisson, n'était-il pas interdit de faire travailler les mulets et les chevaux ? (56). Le

(54) Cf. l'orientation générale du petit livre de M.-L. Sjoestedt, *Dieux et héros des Celtes*, Paris 1940. Le rôle psychopompe du soleil se comprend assez bien aussi, si l'on remarque que dans les récits irlandais ou bretons, le *Tír na-n-Og*, la « terre des Jeunes » se trouve vers l'Ouest, dans la direction du soleil couchant, à la limite du monde infernal, que le soleil parcourt pendant la nuit pour repartir le matin à l'est. Cf. le livre du regretté Joseph Cuillandre, *La répartition des aires dans la rose des vents bretonne et l'ancienne conception du monde habité en longitude*, Rennes 1943, dont les conclusions p. 63 sur l'importance de l'orientation est-ouest sont formelles ; voir aussi Roger Vaillant, *La Terre des Jeunes*, in *Ogam*, t. II, n° 8, juillet 1950, p. 49-50 et 64.

(55) F. Barnabei, *Di un frammento di calendario con restidi un fertale*, in *Notizie degli Scavi di Antichità*, 1892, p. 7-12.

(56) A. Piganiol, *op. cit.*, ch. I ; cf. note 24. Cf. l'histoire de la vierge guerrière de Rome, *Clelia*, étudiée par S. Reinach, *Clelia et Epona*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 58/1, 1908, p. 317 sqq. dans une heureuse synthèse. Voir G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, ch. V, *Bellator equus*, Paris, Klincksieck, 1954, p. 73-91 qui montre que le rôle religieux du cheval se situe tout spécialement au niveau de la deuxième fonction, royale et guerrière. C'est l'animal par excellence de Mars ; seule la royauté comme en Irlande et dans l'Inde (cf. Franz-Rolf Schröder, *Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossoffer*, in *Zeitschrift für Keltische Philologie*, t. XVI/1, 1926, p. 310 sqq.) bénéficie du sacrifice de l'*October equus*, cheval de droite vainqueur des *equirria* (cf. aussi A. Grenier, *La religion romaine*, collection *Mana*, p. 104). La fête des *Consualia*, qui relève de la troisième fonction de fécondité, assure M. Dumézil, ne concerne pas directement les chevaux, mais les ânes et les mulets, équidés de rang inférieur attribués par l'Inde aux *Vaishya*. On ne pouvait souhaiter, sur un autre plan que l'archéologie, une confirmation plus ferme des opinions de M. F. Benoît. Ces preuves rejoignent par un autre côté des tabous religieux de Rome et de l'Inde, déjà relevés par G. Dumézil (*Mithra-Varuna*, p. 27), et qui excluent le cheval de la première fonction sacerdotale : à Rome le *flamen dialis* n'avait le droit, ni de voyager hors de Rome ni de monter à cheval, ni même de toucher un cheval à l'occasion d'un sacrifice (Plutarque, *Quæst. Rom.* 40 et Plin. *Hist. nat.*, XXVIII, 146) ; le brahmane hindou n'avait pas le droit d'étudier à cheval, non plus que sur aucun autre animal ou assis dans un véhicule (*Manava Dharma-Sastra*, IV, 20).

cheval est trop précieux à l'homme pour que sa représentation n'ait pas eu à l'origine, et pendant très longtemps, une valeur religieuse intense. Non seulement il porte son propriétaire de son vivant, le transporte défunt dans le difficile voyage de l'au-delà, mais il protège les vivants, d'où le rôle prophylactique qui lui est attribué, et l'apparition d'emblèmes apotropaiques constitués un peu partout par la tête ou la protomé de cheval (57).

Quant à la liaison culturelle du cheval et de l'eau, elle est évidemment marquée par la barque ou le char naviforme qui, dans bon nombre de civilisations, de l'Égypte à l'Irlande, en passant par la Grèce et l'Etrurie, marquent l'idée de la navigation vers l'au-delà. Le meilleur et le plus simple exemple que nous puissions donner est encore, avec la barque de Blessey (58), le curieux « Kahn-fahrer » du Magdalensberg, figurine d'argile assez grossière dans laquelle un homme est représenté dans la position assise du rameur (59). Il corrobore on ne peut plus fortement la double signification, à la fois funéraire et apotropaique, de la mosaïque au cheval trouvée au même endroit et que le grand archéologue autrichien, le Professeur Rudolf Egger, a si bien décrite et étudiée (60). Pour en donner une définition qui soit en même temps un résumé

(57) *Epona* déesse de la fécondité, tout comme *Epona* déesse-mère, qu'on a cru souvent retrouver dans les *Matres*, est un avatar tardif qui ne peut se comprendre que par la confusion des cultes. C'est en ce sens que nous sommes obligés de faire part de notre désaccord avec un article de W. Schleiermacher, *Ein neues Attribut für Epona*, in *Germania*, XXVI, 1942, p. 132-135, qui donne une explication agraire du « Stab » tenu par *Epona* dans plusieurs monuments de Rhénanie. M. W. Schleiermacher pense qu'il ne peut être question d'une comparaison avec le sceptre de l'*Epona* de Milan, l'objet étant trop court. Mais l'argument est loin d'être péremptoire ; il doit à notre avis s'agir d'une lance, ce qui nous rapproche du dieu-cavalier thrace et donne, une fois de plus, raison à M. Fernand Benoît.

(58) Cf. Paul-Marie Duval, *Les barques gallo-romaines en bronze de Blessey (Côte-d'Or) et de Cerveau (Saône-et-Loire)*, in *Revue Archéologique de l'Est*, t. III/4, 1953, p. 233-243 ; P. Lambrechts, *A propos de la barque gallo-romaine de Blessey (Côte-d'Or)*, in *Revue Archéologique de l'Est*, t. IV/4, p. 302-307. Cf. Note 43, 44.

(59) Camillo Praschniker, *Die Versuchgrabung 1948 auf dem Magdalensberge*, in *Carinthia*, vol. 139, fasc. 1, 1949, p. 23, fig. 10.

(60) Rudolf Egger, *Der Herr des Magdalensberges und sein Zeichen*, in *Carinthia*, vol. 143, fasc. 1, p. 1-15, fig. 3, et en français, *Le Maître du Magdalensberg et son signe*, in *Ogam*, t. IV, n° 24, décembre 1952, p. 298-306. Le texte de cet article a été repris dans *Carinthia*, 143, 1954, *Die Ausgrabungen auf dem Magdalensberg*, 1951, p. 77-90.

né, « le cheval est fils de l'eau » (61) et on ne s'étonnera pas de toujours trouver en corrélation Poséidon et les Dioscures (Diodore, IV, 56, 4).

Mais le galop du cheval, animal guerrier par excellence, évoque aussi le roulement du tonnerre. J. Loth avait déjà, dans un article célèbre (62), analysé les rapports complexes, mais très nets, du dieu-cheval et de Mars. A la suite de J. Loth, et du Prof. R. Egger, M. Benoit rappelle le qualificatif irlandais du *Dagda* : *Eochó oll athair*, ce qui se dirait en latin *Equus ollo-pater*, et l'idée de frapper, incluse dans les dénominations de *Sucellus* (latin *percellere*) « dieu au maillet » (comme le *Dagda* est le dieu à la massue) ou du *Mars Latobius* du Magdalensberg (-*bio* est un dérivé de la racine de « frapper », irlandais *benim* « je frappe », gallois *bidio* « émonder », gaulois latinisé *vidubium*, « rouge, houe » ; *lato-* pouvant être d'autre part un thème vieux-celtique signifiant « guerrier, héros », irlandais *lath*, attesté dans l'anthroponyme de Cisalpine *Latumarvos*) (63). Dans ces conditions, le « Jüngling » du Magdalensberg ne serait-il pas une espèce de *Cuchulainn* norique ? Nous pensons que la question peut au moins être posée.

Or *Sucellus* est en Gaule le « dieu au maillet », synonyme de *Dispater*, dieu de la vie et de la mort dont prétendent descendre tous les Gaulois (64), et il est de fait que le maillet funèbre breton, le *mell benniget*, en descend réellement (65). Pourquoi alors ne pas admettre, propose M. Benoit, que « la fonction de *Dispater* est symboliquement attribuée au cheval qui « représente » le dieu ? Comme *Dispater*, il serait l'emblème de l'archétype ou du héros, dont Plutarque a conservé le signe secret dans l'appellation d'Epona. Ainsi pourrait-on appeler, dans le sens que propose J. Loth, le cheval, l'ancêtre mythique des Gaulois, sans qu'il soit nécessaire de recourir à un soi-disant totémisme que rien ne révèle en Gaule » (66). Nous

(61) F. Benoit, *op. cit.*, p. 102, ce que R. Egger avait exprimé tout aussi clairement en disant que « le cheval et l'eau vont de pair au point de vue religieux » (dass Pferd und Wasser religiös zusammgehören).

(62) J. Loth, *Le dieu gaulois Rudobos Rudianos*, in *Revue Archéologique*, 1925/II, p. 215 sqq. Et R. Egger, *loc. cit.*

(63) J. Loth, *loc. cit.*, R. Egger, *loc. cit.*

(64) César, *De Bello Gallico*, VI, 18

(65) Voir p. 155 sq. du présent fascicule.

(66) *Op. Cit.*, p. 113.

ne voyons en ce qui nous concerne aucun inconvénient à souscrire à cette interprétation. Elle amène M. Benoit à poser que « l'exaltation du cheval sur la barque du Magdalensberg, dans un sanctuaire conçu et édifié par des Romains, montrerait dans la survivance en plein milieu celtique, d'une religion restée au stade zoomorphe, qui voyait dans le cheval le signe ou le symbole d'une divinité et non la divinité elle-même... » (67).

Et c'est exactement ce que nous avons toujours pensé et défendu : la religion des Celtes tranche brutalement, par suite de son évolution plus lente, sur les vives tendances au polythéisme de la religion italique ou grecque, et si le signe du cheval s'est dégradé (conséquence inévitabile de l'évolution de tout signe en milieu populaire), a perdu sa valeur abstraite pour s'appliquer à une signification étroitement réaliste, cette dégradation, cette perte de valeur ont été longues à se produire. Epona, déesse-mère, ne date que de très basse-époque (68). Ayant oublié le rôle réel qui lui était normalement assigné dans le panthéon gaulois, on a rebâti une nouvelle exégèse, en style d'images d'Epinal, en se fondant sur les

(67) Cf. aussi R. Egger, *loc. cit.* Dans l'ensemble néanmoins, le rôle funéraire d'Epona ou du cavalier à l'anguipède a été bien reconnu. Citons un avis de H. Hardenberg, *Nogmaals Nehalennia*, tirage à part de *Archief van het Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen*, 1949-1950, p. 5, qui mérite mention... « Hetzelfde zou men kunnen aannemen ten aanzien van het scheepsattribuut bij de als brongodinnen vereerde Matres, de weldoensters bij uitnemendheid, ware het niet, dat de religieuze voorstellingen van de Kelten een zekeren samenhang laten doorschemeren van de brongodheden met het dodenrijk. Cf. aussi P. Lambrechts, *L'imagerie religieuse celtique, le fond et la forme*, in *Annuaire de l'Institut de Philologie Orientales et Slaves*, t. XI (1951), *Mélanges Henri Grégoire*, t. III, Bruxelles 1951, p. 195-212 ; Epona et les Matres, in *L'Antiquité Classique*, t. XIX/1, 1950, p. 103 sqq. ; La colonne du dieu-cavalier au géant et le culte des sources en Gaule, in *Latomus*, VIII, 1949, fasc. 4, p. 145 sqq. F. Sprater, *Les couples de dieux celto-germaniques en Germanie supérieure*, in *Mémorial d'un voyage d'études de la Société Nationale des Antiquaires de France*, Paris 1951, p. 49-52 ; J. Moreau, *Colonnes du dieu-cavalier au géant anguipède dans le terroir de la Sarre*, in *La Nouvelle Orléans*, t. IV, n° 5-8, Mai-Octobre 1952, p. 219-245. E. Thevenot, *Un bas-relief inédit d'Epona à Allerey (Côte-d'Or)*, in *Mémoires de la Société éduenne*, 1939, p. 1-8, et *Le cheval sacré dans la Gaule de l'Est*, in *Revue Archéologique de l'Est*, t. II/2, 1951, p. 129-141, etc... Pour les Celtes insulaires, cf. O'Rahilly, *Early Irish History and Mythology*, Dublin 1946, p. 290-294 ; J. Rhys, *Celtic Heathendom*, p. 498-501 ; W. J. Gruffydd, *Rhianon, An inquiry into the first and third Branches of the Mabinogi*, Cardiff 1953, 118 p. Et Françoise Henry, *La sculpture irlandaise*, t. I, p. 132-133 qui a cru reconnaître Epona sur la stèle de Hilton of Cadbol en Ecosse et dans le groupe de la croix de Kilrea en Irlande ; Epona ne pouvant être gaélique, il ne peut s'agir que d'une analogie.

monuments et leurs « attributs » tout conventionnels, mais il vaut mieux relier la pomme ou les fruits qu'Epona tient parfois, ou que les chevaux viennent flairer dans sa main au festin d'immortalité; c'est une nourriture mystique (68).

Du jour où on l'a oublié aussi en Gaule, au contact des réalités romaines, Epona est brutalement tombée au rang indigne d'elle de « déesse des chevaux et de l'écurie » (on lui a même donné plus qu'elle n'avait, c'est-à-dire la « clef des écuries »!). Et le cheval divin, qui n'avait pourtant nul besoin de cette sordide et harassante besogne domestique et tutélaire, au lieu et place de sa traditionnelle fonction de *Kshatrya*, y a perdu une grande partie de sa noblesse et de son prestige (70). Nous ne sommes pas fâchés de voir, en la personne de M. Benoit, un des meilleurs archéologues de notre siècle lui les rendre avec éclat, en tournant résolument le dos à la trompeuse et factice simplicité des thèses « réalistes ».

Rennes, Avril 1955.

(68) Les monuments les plus aberrants d'Epona, que nous connaissons ne peuvent s'expliquer autrement. Pour les monuments figurés, cf. Magnen-Thévenot, *op. cit.*

(69) Il est peut-être bon de rappeler par la même occasion que le cheval est un animal friand de pommes.

(70) Pour finir, à l'époque moderne dans les boucheries hippophagiques, ce que nous considérons comme une ignominie, et une déchéance infâme, pour cet animal royal.

## Le système verbal et quelques faits connexes du CATH BELAIG DUIN BOLC

par  
Albert MANIET

Cet article a pour but de fournir une contribution à l'étude de la période de transition entre le moyen irlandais et l'irlandais moderne en présentant le système verbal et quelques faits connexes des parties en prose d'un texte du *Livre Jaune de Lecan*, publié par mes soins dans *Éigse*, VII, 2, 1953, p. 95 ss. J'ai tenu compte des variantes offertes par une autre copie de ce récit, contenue dans un vélin, probablement transcrit au XV<sup>e</sup> siècle, de la *R.I.A.*, D IV, 2 et commençant f. 86 (63) r, col. I, l. 41. Elle n'est malheureusement pas toujours très lisible et s'arrête à la première ligne du par. 18 de mon édition. Mon collègue, le professeur Rudolf Herz, de Bonn, a très obligeamment copié ce texte à mon intention. Qu'il en soit remercié!

Les chiffres romains référeront à ma numérotation des paragraphes, les chiffres arabes aux lignes.

Le manuscrit n'indique pas la quantité longue des voyelles. Je la signale au moyen d'un accent circonflexe, excepté pour *é*.

### VERBES REGULIERS

#### *Indicatif présent.*

*sg.* 3 : *insái* (imsói ?) XVIII 2. *Passif* : *adnaicter* XVII 1, XX 4 ; *díthaigther* XIX 1.

*pl.* 3 : *condluthaigíd* XVIII 2 ; *co[m]raigíd* XVIII 1 ; *deligid* X 4 ; *fáidíd* VII 3 ; *imsói* XII 8 ; *teichíd* IX 15 ; *tinólaít* VII 3.

#### *Indicatif prétérit.*

1. Sans *ro* ou *do*. *sg.* 3 : *adnaicis* XV 5, XVI 1 ; *aigís* VII 2 ; *beanais* III 3 ; *comraicis* XI 1 ; *crechais* VII 2 ; *éilóis* III. 1 ; *fáicidís* XI 4 ; *gabais* X 1, XI 1 ; *indraus* VII 2 ; *lingís* III 1 ; *tinóillis* VII, 1. *Pl.* 3 : *impóiset* VI 3 ; *taircset* VI 2. *Passif* : *geiread* (?) XIII 2.

2. *Sg.* 3 : *ro bean* XIV 3 ; *co ro bean* XIV 11 ; *nir gab* XII 3 ; *ro gell* XIV 13 ; *ro lean* XIV 2 ; *nir theith* XVIII 6.

*pl.* 3 : do chindset IV 2 ; ro fháidit IV 5 ; ro marbaid XIII 9 ;  
immar marbsad VI 2 ; do theithsead (D : do teichseat) XIII 7.

*Passif* : adhnaiced (D : ro hadnaic:d) XV 4 ; ro beanad XIV 5,  
XIV 14 ; do biathad I 5 ; do comallad XIV 12 ; do chuiread VIII  
1 ; ro díbad XIII 10 ; ro faiged XIV 3 ; ro ferad XVII 3, XVIII  
3 ; ro freasdlad II, 2 ; ro frithailead II 2 ; ní ro gabad VI 3 ; do  
himdergad VIII 4 ; ro marbad XV 1 ; inar marbad XVII 5.

*Subjonctif.*

*Présent passif* : co mbentar VIII 6.

*Passé sg.* 3 : co comraiced XIII 5 ; *pl.* 3 : co teichtis XIII 3.

*Nom verbal au nominatif.*

do chindead XI 9 ; do c[h]or IV 3 ; do chor(a) XII 2 ; ac  
dichor XII 6 ; do dígail VII 1 ; d'fhés II 3 ; gairead (?) XIII  
2 ; iadag (D iadad) II 8 ; ac íarraid II 3 ; loscad II 8 ; do  
marbad VII 7.

VERBES IRRÉGULIERS

VERBE SUBSTANTIF

*Indicatif.*

*Présent.*

*sg.* 3 : atá XI 6 ; atá XV 6, XX 1.

*Prétérit.*

*sg.* 3 : ro báiseom II 3 ; a mbái II 8, IV 3, VI 1, VIII 2, XI 5 ;  
baí XII 5, XIII 6 ; ciar bád[ar] ? XV 2 (1).

*Nom verbal.*

a beith-sén I 5 ; mo beith-sea, II 4.

COPULE

*Indicatif.*

*Présent.*

*sg.* 3 : is II 6, III 2, V 1, VIII 1, VIII 5, X 2, X 4, XI 2, XI 9 ;  
XI 10, XII 5, XIII 10, XIV 2, XIX 4 ; as II 3, IV 2, XII  
9, XII 10, XIII 1.

Avec *co* : conad XI 6, XVI 2, XX 5 ; conid (D : conad)  
XVII 2.

Avec *gé* : gid XV 3.

*Prétérit.*

*sg.* 3 : ba I 5, II 6, IV 3, IV 5, VII 5, XI 7, XII 1, XIII 4, XIII  
11, XVII 3, XVIII 2, XVIII 4, XIX 2 ; fá XVIII 4 ; im-  
personnel : ro bás XVIII 5.

*Subjonctif.*

*Présent.*

*sg.* 3 : corob IX 13 ; corab IX 15 ; *pl.* 3 : ciar bad (?) XV 2 (1).

*Passé.*

*sg.* 3 : budh XII 8.

(1) D a bad également. Mais un subjonctif présent est inat-  
tendu après une principale au passé et dans une proposition con-  
cessive exprimant un fait réel et passé. Je corrige donc en bád[ar].

BERID

*Indicatif.*

*Prétérit.*

*sg.* 3 : ruc XV 3.

*Subjonctif.*

*Présent.*

*sg.* 3 : co ruca IX 14.

AS-BEIR

*Indicatif.*

*Présent.*

*passif* : ad-berar XI 12.

*Prétérit.*

*sg.* 3 : as-bert II 3, XII 6, XIV 6, XVI 2 ; a n-as-bert XII 8 ; ad-  
bert I 3 ; VIII 3, VIII 7, XI 2 ; co n-epert V 2, XV 7 ; ní  
ebert XII 7.

DO-BEIR

*Indicatif.*

*Prétérit.*

*sg.* 3 : tuq XI 10 ; na duc XII 9 ; dia tuc XIV 1 ; dia tuc-som XIV  
12 ; ní thuc XVII 5 (D : tháinic). *Passif* : tucad XV 3.

*Nom verbal.*

do thobairt (D : tabairt) XII 10, XIV 4 ; do thabairt XIII 2.

*Conditionnel.*

*sg.* 3 : cona tibred VIII 3 ; risa, tibred VIII 4 (2).

AD-CHI

*Indicatif présent.*

*sg.* 2 : ad-chí-siu XII 7.

CLUINIM

*Indicatif préterit.*

*pl.* 3 : ó'd-chualadar, VII 3.

JO-GEIB (FO-GAIB).

*Indicatif.*

*Présent.*

*sg.* 3 : do-geib XVI 1.

*Futur passif* : fo-gébthar XI 3.

*Prétérit.*

*sg.* 3 : ó ná fuair II 4. *Passif* : frith XI 13.

FÁCBAIM

*Subjonctif présent.*

*sg.* 3 : co fágba IX 16.

DO-ICC

*Indicatif préterit.*

*sg.* 3 : tánic XIV 11 ; ní tháinic (? D), XVII 5.

(2) Je biffe ma conjecture risa tibred.

## RO-ICC

## Indicatif prétérit.

sg. 3 : rānic II 1.

## DO-GNI

## Indicatif.

## Présent.

sg. 1 : do-gnim-sea XII 7.

sg. 3 : do-gní V 1.

pl. 3 : do-gníad XI 5.

## Prétérit.

sg. 3 : do-roindi-seom I 4; do-roindi II 5, XI 9, XV 6; do-rindi IV 4.

pl. 3 : do-rónsad II 7, IV 1, IV 2, VII 6, XII 4, XIII 1; do-rónsadsen, XII 1. Passif : do-róndad ! (D do-róna !) XVII 5.

## Conditionnel.

pl. 3 : do-déndais (D do-géndais), XII 3.

## Nom verbal.

do dénam I 4.

## DO-TÉIT

## Indicatif prétérit.

sg. 3 : luid X 4; luid-sen VIII 2.

pl. 3 : luidsed VI 1, XI 4.

## TÉIQIM

## Indicatif prétérit.

sg. 3 : dia-n-dechaid I 3; co n-dechaid III 2; i n-dechaid XIII 4.

## Nom verbal.

teacht XIII 8.

## TUITIM

## Indicatif prétérit.

pl. 3 : do-cersad XX 1; do-chersad XV 2; fo-cersad XX 3.

## DO-RALA

## Indicatif prétérit.

sg. 3 : do-rala III 2; X 2; XI 8.

## AD-FÉT (IN-FÉT)

## Indicatif.

## Présent.

sg. 3 : ad-féd XII 10.

pl. 3 : indísíd VI 4; XII 8.

## Prétérit.

sg. 3 : indísís VIII 3.

pl. 3 : indísét VI 2

## Impératif

pl. 2 : nā hindísíd II 4.

## Nom verbal.

d'indísín IV 4.

## OL, AE

## Prétérit.

sg. 3 : olsé XII 7; arsl II 4; arsé VIII 5, XI 3; ar IX 13, XII 9.

## RÁID

## Indicatif.

sg. 3 : ro ráid VIII 5, XIX 4.

Présent passif : rísa ráiter X 5.

Le texte présente certains faits dignes de remarque.

1. La substitution de *do* à *ro* dans les prétérits est encore peu fréquente : on compte 19 *ro* pour 5 *do* dans les verbes réguliers, un exemple sûr de *ro* et aucun de *do* sur 8 cas pour le verbe substantif et un exemple de *ro*, aucun de *do*, sur 15 cas pour la copule. Soit 80 % de *ro* dans les verbes réguliers. Ce pourcentage correspond à la période comprise entre 1156 et 1200 dans les *AU* (*Annales d'Ulster*) selon les relevés de S. O'Ca-tháin (3).

2. A la 3<sup>e</sup> personne du prétérit des verbes réguliers, sur 7 exemples, aucun n'offre déjà la terminaison *-(s)atar*, *-(s)adar*. Ces données nous reportent comme à un terminus *ad quem* à peu près à la même époque des *AU* (4).

3. Aucun pronom infixé ne subsiste; dans les 5 cas où ils auraient figuré plus anciennement, ils ont été remplacés par un pronom indépendant (*do biathad hé* I 5, *ro freasílud hé* II 2, *gabais hé* XI 1-2, *aithnaiced hé* XV 4, *adnaicis hé* XVI 1-2) (5). Cet état commence pratiquement vers 1200, dans les *AU* (6). Dans la prose de l'*Acallamh na Senórach*, qui date d'environ 1200, on ne trouve que 2 pronoms infixés pour un nombre considérable de pronoms indépendants (7). L'examen récent des *Annales d'Inisfallen* à ce point de vue n'infirmé pas la valeur de ce critère (8).

4. A part les expressions *ol sé*, *arsí*, *arsé*, et sans tenir compte de 4 formes à particule emphatique *do-roindi-seom* I 4, *ro báí-seom* II 2, *luid-sen* VIII 2, *tuc-som* XIV 12, aucun verbe sur 16 cas ne présente le pronom sujet (*sé*). De celui-ci, on n'a pas d'exemple dans le *Saltair na Rann* (988); il apparaît, mais sporadiquement, dans l'*Acallamh na Senórach*.

(3) *Zeitschrift für Celtische Philologie*, t. 19, 1933, p. 15.

(4) *Ibid.*, p. 30.

(5) Il ne faut évidemment pas tenir compte de la forme *ad-bert*, devenue un doublet de *as-bert* et dont l'équivalent au présent a subsisté jusque dans le moderne *deir* « il dit ».

(6) *Z.C.P.*, *op. cit.*, p. 6 s.

(7) Cf. M. Dillon, *Zeitschrift für Celtische Philologie*, t. 16, 1927, p. 331.

(8) Cf. V. Hull, *Zeitschrift für Celtische Philologie*, t. 24, 1953, p. 136 ss.

Sans doute le nombre restreint des formes de ce court texte enlève-t-il à la statistique une partie de sa valeur ; sans doute aussi aucun de ces critères en particulier, surtout celui de la substitution de *do* à *ro* (9), n'est-il décisif, mais leur convergence vers une période située aux environs de 1200 est pour le moins troublante. La fréquence relativement considérable des pronoms infixes vers 1150, par exemple, plus de 80 % dans l'*Aislinge Meic Con Glinne* (10), 70 % dans les *AU*, s'oppose en tous cas à ce qu'on admette pour la composition de notre texte une date inférieure à 1200.

Signalons encore quelques autres faits notables, positifs ou négatifs, d'évolution.

5. Dans les deux cas où la copule a un sujet pluriel, elle est employée avec la forme du singulier (*ba iat-so na teachta* IV 5 et *ba linmar coila* XIII 11 (11)).

6. Les 4 verbes passifs à sujet pluriel sont également au singulier (*dithaighter .h. Neül* XIX 1, *do comallad brethri* XIV 12, *ro ábad saer-c[h]landa* XIII 10, *ro marbad* ? XV 1).

7. *as-beir* n'a pour prétérit que *as-bert* (6 fois), *ad-bert* (4 fois), avec la forme conjointe *co n-epert* (2 fois), *ní ebirt* (1 fois). *adhibairt* n'apparaît pas.

8. La forme assez ancienne de prétérit passif *frith* XI 13, n'est pas significative, car on l'emploie sporadiquement à titre d'archaïsme (on trouve même le plus ancien *fo-frith* dans *Caitheím Cellaig* 328, qui date de la seconde moitié du 14<sup>e</sup> siècle (12)). Même remarque pour le prétérit impersonnel de la copule *ro bás* XVIII 5, qui remplace vieil irlandais *ro both* et qui figure d'ailleurs dans un passage auquel une suite impressionnante d'allitérations semble vouloir conférer une note solennelle, archaïque.

9. L'emploi de la forme analogique *do-geib* au présent sg. 3 pour l'ancien *fo-gaib*.

10. L'emploi de la forme analogique *luised* au prétérit pour l'ancien *lotar*.

11. L'emploi des formes analogiques en *-id*, *ro fhaidit* IV 5, *ro marbaíd* XIII 9 au prétérit pl. 3.

12. La forme analogique curieuse *do-rónlad*, qui est peut-être d'ailleurs une erreur du copiste (D a *dorona*, forme aussi anormale) pour *do-rónad*, prétérit passif de *do-gní*.

Louvain 1955.

(9) *Z.C.P.*, *op. cit.*, t. 10, 1933, p. 17.

(10) Cf. M. Dillon, *op. cit.*, p. 321.

(11) L'attribut *linmar* est également au singulier. L'adjectif est par contre au pluriel dans l'unique autre cas d'attribution : *ciar bá[ar] coscraíd* XV 2.

(12) Cf. M. Dillon, *Revue des Études Indo-européennes*, t. I, 1937, p. 14.

## COMMENT NAQUIT DUNA fausse déesse de source ou de l'imprécision en Archéologie

par

Emile THEVENOT

Un siècle s'est écoulé depuis l'importante découverte effectuée, en 1854, aux abords du village de Bouhy (Nièvre) (1).

Il s'agissait d'un sarcophage constitué par deux autels païens retaillés, qui portaient l'un et l'autre une dédicace à *Mars Bolvinnus* (2). Ces textes n'ont pas manqué de soulever un grand intérêt. La qualité des dévots, le motif avoué de la donation, la portée exacte du culte rendu à ce Mars devaient requérir l'attention. En fait, on s'attacha surtout à scruter les noms divins gravés sur le document le plus explicite (XIII, 2899).

On lit en effet aux lignes 2-3 : *Marti . Bolv/ inno et Dun...* La pierre est malheureusement endommagée à la fin de la troisième ligne, de sorte que le nom propre associé par la conjonction copulative «et» à celui de Bolvinnus n'est révélé sans ambiguïté que dans ses trois premières lettres : *Dun...* L'on n'a point tardé cependant à distinguer des traces assez nettes de la lettre suivante, reconnue avec raison pour un *A* (3). Au reste, l'espace exigü laissé à droite est trop limité pour que l'on puisse attendre une cinquième lettre détachée, et dans le même module que les précédentes.

Le champ des conjectures était désormais ouvert. Les archéologues de la Nièvre, croyant discerner la trace d'un *E*, formant monogramme avec l'*A*, pensèrent d'abord à une lecture *Dunae*, et

(1) Bouhy, canton de St-Amand-en-Puisaye, Nièvre, à 7 km à l'Ouest d'Entrains, sur une voie romaine d'Autun à Orléans par Entrains et Briare.

(2) *CIL*, XIII, 2899 et 2900; le premier texte donne au datif, *Bolvinnio*, le second *Bolvino*, par abréviation et c'est de façon tout à fait arbitraire qu'Allmer, *Revue Epigraphique du Midi de la France*, 1895, p. 380, envisage les doublets *Bolvinnus/Bolvinnis*.

(3) *Bulletin de la Société Nivernaise des Lettres...*, 1854, p. 326 et suiv., 1863, p. 37 et suiv.

furent de cette hypothétique *Duna* une déesse de la montagne. Cette explication n'était pas absurde : le village de Bouhy occupe, en effet, une crête bien caractérisée. Le théonyme supposé *Duna* était alors mis en relation avec le radical du celtique *dunum*. Comme d'autre part, on présentait un rapport onomastique entre *Bolvinnus* et le nom du village, on pouvait traduire *Bolvinnus* et *Duna* par «Bouhy-la-Montagne».

Cependant, une hypothèse très différente, avancée par un savant justement renommé, allait bientôt s'imposer pour longtemps. Comment Le Blant en vint-il à s'imaginer qu'il existait à Bouhy des «sources minérales»? (4). L'ouvrage de Greppo auquel il se réfère n'indique absolument rien de pareil. Toujours est-il qu'il fut admis dès lors que *Bolvinnus* était le dieu éponyme du village, tandis que *Duna*, déesse parèdre, était la personnification d'une fontaine. Par la suite, un épigraphiste, qui compte parmi les plus estimables, acceptait l'hypothèse et octroyait généreusement des «eaux thermales» au territoire de Bouhy; *Duna*, à n'en pas douter, devait protéger l'une de ces sources «des hautes collines de la région» (5). *Duna*, déesse des eaux, désormais dotée d'un état-civil en bonne et due forme allait connaître une carrière assez mouvementée, mais encore fort honorable, tandis que le bénéfice d'une source thermo-minérale restait acquis définitivement à Bouhy, dans les publications archéologiques s'entend (6).

La réalité est en effet moins brillante et les habitants du charmant village seraient bien étonnés, s'ils connaissaient les avantageuses prérogatives qui leur ont été accordées. Les auteurs de dissertations sur le culte des eaux auraient fait l'économie d'une erreur, s'ils avaient enquêté sur place (ou seulement consulté une carte), ou encore s'ils avaient parcouru les publications régionales. Car la question avait été déjà posée et résolue par la négative. En 1853, le docteur de Crozant, médecin des eaux de Pougues, avait demandé s'il n'y avait pas, à Bouhy, des eaux thermales ou ferru-

(4) Il existe au sud de Nevers, sur le territoire de Saint Pierre le Moutier (Nièvre), une fontaine thermale, fréquentée dans l'antiquité, dite Fontaine des Vertus. Elle jaillit près du domaine de Buy, parfois transcrit Bouy. Greppo l'a mentionnée très exactement. Le Blant aurait-il confondu ce Buy ou Bouy, avec le village de Bouhy, situé à 70 kilomètres au Nord? Cf. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, I, 1865, p. 29.

(5) Allmer, *Revue Epigraphique du Midi de la France*, 1895, p. 380 (*Bolvinnus*) et 488 (*Duna*).

(6) Nous renonçons à citer la longue liste des publications où l'erreur est reproduite. Le but de cet article n'est pas de jeter des noms en pâture, mais de montrer par suite de quelles déficiences les erreurs se produisent et sont répétées. La bonne foi des savants n'est évidemment pas en cause. On ne peut pas toujours (et pourtant il faudrait le faire en bonne méthode!) vérifier l'exactitude des moindres faits cités, et qui d'ailleurs paraissent établis. Dans le cas où un auteur étudie spécialement tel monument, tel ensemble de faits, par exemple les sources sacrées, on peut s'étonner que des confusions aussi flagrantes aient échappé.

gineuses, ayant observé, disait-il, que dans l'antiquité «beaucoup de sources curatives étaient consacrées à Mars» (7). Ce docteur voyait juste, quoi qu'on en pense, en ce qui concerne Mars, et énonçait le problème en des termes heureux. Mais il lui fut spécifié qu'on ne connaissait, à Bouhy, aucune source dotée de pareilles propriétés (8).

Il faudrait donc, en tout état de cause, ne plus parler de sources thermales à Bouhy; cette contre-vérité ne peut que fausser la discussion. Quant à *Duna* elle-même, sa réalité paraît très problématique. A vrai dire, quelques doutes avaient été émis sur son existence. Après Cavedoni, l'auteur du *CIL* XIII, Hirschfeld ouvrit la voie à une recherche féconde en évoquant, à propos du texte de Bouhy, une autre dédicace à Mars, découverte dans le Bugey. Cette dernière exhibe en toutes lettres, magnifiquement gravées : *Marti Segomoni Dunati* (9). Hirschfeld pensait retrouver le même nom dans le texte de Bouhy; les trois dernières lettres ATI, expliquait-il, avaient dû former monogramme et n'occuper que la place d'une seule lettre. Cette hypothèse intéressante a reçu l'adhésion de Heichelheim et de J. Vendryès (10) dans les listes qu'ils ont publiées des appellations celtiques de Mars. Nous croyons qu'ils ont raison : la ressemblance entre *Duna...* et *Dunati* est trop grande pour que l'on puisse envisager à Bouhy un nom différent. Et du reste l'examen minutieux de la pierre de Bouhy, conservée au musée de la Porte du Croux, à Nevers, apporte, à ce qu'il semble, la confirmation souhaitée.

La lettre A, très endommagée, qui termine la troisième ligne nous a paru surmontée, à droite et à gauche, d'un reste de trait

(7) *Bulletin de la Société Nivernaise*, 1863, p. 37 et suiv.

(8) Bien entendu, il existe des sources sur le territoire de Bouhy, et nous en reparlerons, quand nous ferons connaître les résultats positifs de notre enquête à Bouhy, aussi bien que dans le Bugey. Sur Bouhy, et le culte de *Bolvinnus*, on peut consulter l'étude de M. René Louis, *L'église d'Auxerre et ses évêques...*, Auxerre 1951, p. 30 et sv., où l'auteur, admirablement servi par la connaissance directe des lieux et des faits, a largement pressenti l'arrière-plan celtique de la légende chrétienne de saint Pélérin (et évité, naturellement, de reproduire les erreurs de ses devanciers).

(9) *CIL*, XIII, 2532.

(10) Heichelheim, dans *Real-Encyclopädie, s.v. Mars*, n° 90-91; J. Vendryès, *Religion des Celtes*, (dans *Mana* III), 1948, p. 289.

horizontal ; et, dans l'axe de l'A, se voit également la trace d'un sillon vertical partant du sommet de cette lettre (11). Nous avons affaire à une ligature complexe, mais fréquente au II<sup>e</sup> siècle, qui rétablit, dans la dédicace de Bouhy, le même nom divin que dans l'inscription provenant de Bugey : DVN(ATI). La ligature a permis au lapicide d'éviter de rejeter au début de la ligne 4 les deux dernières lettres du mot, qui ne pouvaient trouver place à la fin de la ligne 3 (12).

Nous ne nous étendons pas sur le sens des deux noms divins *Bolvinus* et *Dunatis*, dont Mars est l'interprétation. Une discussion approfondie, comme il conviendrait, dépasserait le cadre de la présente note. Disons seulement que les hypothèses et débats, auxquels a donné lieu la recherche d'une explication linguistique, sont demeurées sur le plan théorique, parce qu'il n'a pas été tenu un compte suffisant des données locales de l'archéologie et de la simple topographie (13). Nous voulons, à ce propos, attirer l'attention des jeunes sur l'utilité qu'il y aurait à appliquer à l'archéologie des méthodes de plus en plus rigoureuses. Au moment surtout où se multiplient et se perfectionnent les analyses de caractère scien-

(11) Ces traces sont beaucoup moins reconnaissables sur le moulage visible au musée de Saint-Germain-en-Laye. Cela dit pour souligner qu'en cas litigieux, il y a nécessité absolue de se reporter aux originaux. Les moulages ne saisissent pas toujours les traces fugitives et, parfois même, ils sont adaptés à ce que l'on a cru voir. Plusieurs détails du monument de Mavilly se trouvent ainsi atténués sur le moulage de Saint-Germain et l'un d'eux a été complètement supprimé. Les déductions que l'on peut tirer de l'examen des seuls moulages sont donc entachées d'incertitude.

(12) Pour raccourcir le mot, le graveur avait déjà diminué le module de l'u de *Dun...* Nous lisons donc :

texte de Bouhy : *Marti Bolvinno et Dunati*  
 texte de Bugey : *Marti Segomoni Dunati*.

A vrai dire, il y a entre ces deux textes une différence notable : c'est la présence, dans le document de Bouhy, de la conjonction *et*, qui pourrait faire croire que *Bolvinus* et *Dunatis* sont deux divinités différentes, la seconde pouvant du reste se trouver masculine aussi bien que féminine. L'absence de cette même conjonction, dans la dédicace de Bugey, donne à croire que *Dunatis* est une seconde appellation de *Mars*, jointe à *Segomon* comme elle l'est à *Bolvinus*. Dans le texte de Bouhy, la conjonction copulative lie deux qualifications perçues comme de simples adjectifs. Un exemple analogue est fourni par la dédicace de Caerwent : *...Marti Leno [s]ive Ocelo...* où *Lenus* et *Ocelus* sont, chacune pour leur part, des appellations de Mars connues en pays rhénan et en Grande Bretagne (*Epheméris Epigraphica*, IX, 524 : texte de Caerwent).

(13) La dédicace du Bugey a même été l'objet d'une erreur de provenance, maintes fois reproduite et qui a sans doute fait perdre une chance notable d'éclairer le sens de *Dunatis*.

tifique, qui renouvellent nos moyens d'investigation, (14) l'archéologie ne doit pas rester le type de la recherche dans l'à peu près. Elle doit réunir des renseignements aussi exacts que possible et d'abord préciser les conditions de trouvaille des objets.

Les erreurs de localisation ne sont pas chose exceptionnelle. Dès que l'on procède à des vérifications poussées, on s'aperçoit qu'elles sont nombreuses (15). Qu'importe, dira-t-on, qu'une inscription ou un relief ait été trouvé ici ou là ? Ce qui compte, c'est le texte, c'est le sujet figuré. Nous nous inscrivons en faux contre ce point de vue, qui revient à traiter les monuments comme autant d'aérolithes tombés un jour de quelque comète, et sur lesquels il est impossible de recueillir aucune indication d'origine. Il ne reste plus alors d'autres possibilités d'étude que l'analyse intrinsèque et la comparaison. Les mêmes méthodes, appliquées aux pièces archéologiques, sont légitimes, mais elles ne sauraient suffire, car elles nous réduisent bientôt à déplorer par exemple la monotonie des objets et à chercher refuge dans la seule linguistique, ou bien à procéder, à travers le temps et l'espace, à des rapprochements hardis qui reposent en définitive sur des impressions subjectives.

Tout cet effort, redisons-le, n'est pas inutile. Il importe cependant, en premier lieu, de replacer les monuments dans leur époque et dans leur cadre, ou du moins de tenter cette recherche. Regardons le sol, avait dit Jullian, donnant un conseil qui n'a pas toujours été assez suivi. Pour le faire à bon escient, il faut relire toute la bibliographie et surtout les publications initiales concernant une trouvaille. Elles sont dues le plus souvent aux antiquaires locaux et les savants ont trop volontiers tendance à les négliger : elles contiennent parfois des renseignements, dont la portée n'a pas été saisie, et qui sont retombés dans l'oubli. Pres-

(14) Nous songeons aux méthodes de datation nouvelles (dendrochronologie, analyse pollinique, radio carbone, etc.) énumérées dans l'ouvrage récent de M. Siegfried J. de Laet (*L'archéologie et ses problèmes*, 1954, p. 76-84) et du reste pratiquées par le même savant (cf. les résultats obtenus lors de la fouille de tombelles préhistoriques à Postel, province d'Anvers ; *Opgraving van twee grafheuvels te Postel*, 1954, avec résumé en français) ; nous avons en vue également les examens techniques et analyses des métaux et des pâtes de terre cuite entreprises et déjà réalisées par M. J.R. Maréchal (cf. *Revue Archéologique de l'Est* 1954, p. 238 : pâte des amphores *Sesti* ; *Cuirre, Laitons, allages*, 1954, n° 20, p. 40 et suiv., n° 21, p. 40 et sv. ; métaux du trésor de Vix ; *Techniques et civilisations*, vol. III, 1954, p. 109-128 ; zinc et laitons ; p. 156 ; recherches sur l'ambre.

(15) Une des causes les plus fréquentes de ces erreurs réside dans la confusion de noms de lieux homonymes. Pour les éviter, il convient de désigner les lieux d'une manière complète, c'est-à-dire en précisant la commune et le canton, et de situer le lieu par une indication de distance relative à une localité connue ou facile à repérer sur une carte. Ces précisions absolument négligées autrefois (il nous est arrivé à nous aussi de les omettre) sont de première nécessité.

que toujours elles apportent la localisation précise des trouvailles et permettent un contrôle sur place.

Dans ce domaine, tout n'est pas résolu par un Recueil tel que l'incomparable Espérandieu. Cet ouvrage nous met sur la piste ; il ne peut d'ordinaire, faire plus qu'indiquer la provenance approximative. Or, il faut davantage pour en venir à des déductions de quelque portée. Nous avons besoin de savoir de quelle terre le monument a été tiré et quelles autres pièces ont été exhumées du même sol avant ou après. Il faut enfin, et cela est capital, observer les lieux, noter les conditions de la station par rapport au relief, à l'hydrographie, à l'orientation, etc... (16). Il importe beaucoup de savoir si tel autel a été trouvé dans les ruines d'une villa ou d'un sanctuaire isolé, sur une hauteur ou près d'un point d'eau. Tant que ces renseignements n'ont pas été recueillis, nous ignorons l'essentiel et le monument perd une grande partie de son intérêt documentaire.

On aperçoit ici le rôle important que peuvent encore jouer les chercheurs locaux. Cette dernière catégorie est moins nombreuse qu'autrefois, pour des raisons variées, au nombre desquelles il faut compter un certain découragement (17). Cependant, de nouvelles équipes se constituent, de ci, de là, et elles ont de belles tâches à accomplir, en dehors même des fouilles. Des bilans exacts, des répertoires sont à dresser. Des sites attendent d'être décrits et photographiés. Bien des monuments enclos dans les musées sont à inventorier, à examiner de plus près. Des enquêtes et vérifications sur le terrain réclament de multiples démarches. Un immense progrès peut venir d'une collaboration bien comprise entre savants et travailleurs locaux. A défaut d'une telle collaboration, le savant devrait quitter son cabinet de travail et effectuer lui-même toutes les recherches sur les lieux, s'il ne veut pas courir le risque de rester en deçà de la vérité, ou même de s'égarer parfois dans les sentiers de l'illusion.

Neuilly-sur-Seine, Avril 1955.

(16) Certaines publications bien conduites comportent la description des sites, illustrée par des photographies et des plans ; ce sont là des pratiques à généraliser.

(17) Les possibilités des travailleurs locaux sont évidemment assez limitées en ce qui concerne l'interprétation ; mais c'est là le dernier stade du travail archéologique et le champ du travail préliminaire est si grand que le rôle des « amateurs » comme on dit ne sera jamais révoqué. De leur côté les savants éviteront sagement certaines attitudes passées et se montreront équitables envers des gens qui n'ont pas la chance de posséder la formation, et ne jouissent pas, comme eux, d'un monopole de fait à l'égard de la bibliographie.

## Émigration Bretonne au IV<sup>e</sup> siècle

par

le COMTE Marc D'ARUNDEL DE BÉDÉE

La nouvelle méthode mise à la mode par le doyen Varin et continuée par La Borderie pour écrire les origines de l'histoire de Bretagne, consiste à nier l'émigration bretonne du IV<sup>e</sup> siècle à la suite de Maxime.

Beaucoup d'historiens continuèrent cette manière de voir que Varin lança : « pour écrouler le système des historiens bretons, pivot sur lequel depuis dix siècles l'amour-propre national a construit tout l'édifice de ses antiquités ».

Ainsi le proclamait-il lui-même, son attaque n'avait d'autre but que de ruiner les bases de l'histoire Bretonne. Il est assez surprenant de voir de nombreux historiens bretons suivre ses traces et celles de La Borderie, et reprendre cette argumentation, ne reposant que sur une mauvaise interprétation de textes latins.

Varin, qui était à l'époque doyen de la Faculté des Lettres de Rennes, ne cherchait pas comme cela semblerait normal, à écrire l'histoire pour y découvrir la vérité, mais seulement pour renverser l'origine de notre pays. Dans quel but ? Il est facile à deviner. Malheureusement pour lui, il se donna beaucoup de mal pour peu de résultat et serait tombé dans l'oubli si La Borderie n'avait repris sa méthode. Faisant figure de pontife, il écrase du poids de son autorité et de ses titres les historiens qui lui succédèrent, ceux-ci n'osant discuter son opinion, ni sa façon d'interpréter les textes et les événements. Il y eut cependant avant lui des chercheurs de grand mérite, de haute érudition, que l'on tint dans l'ombre la plus complète. Cette injustice à leur égard tient à ce que La Borderie les dédaigna, qu'il imposa ses idées, qu'il se fit le réformateur de l'histoire de Bretagne, qu'il écrivit à la mode « scientifique » laissant l'impression d'une œuvre définitive et inattaquable à laquelle toutes les générations à venir devaient se soumettre.

Cela fut vrai pendant de très longues années, cependant, il faut bien l'admettre, il y a dans son histoire de Bretagne des jugements et des explications sur divers événements fort contestables et par fois éloignés de la simple vérité.

Parmi ceux-ci peuvent être relevées les origines des émigrations bretonnes du IV<sup>e</sup> siècle, qu'il nia comme l'avait fait précédemment Varin.

Le doyen de la Faculté le fit pour combattre le système des his-

toriens bretons, notre historien le suivit pour abattre la légende de Conan Mériadec. Mais l'un comme l'autre s'attaquèrent à la même base, celle de notre origine historique.

Le résultat fut semblable. Ils tuèrent Conan Mériadec, sans pouvoir prouver la fausseté de l'installation en Armorique des compagnons de Maxime. Or, parmi ceux-ci, n'y avait-il pas un chef du nom de Conan Mériadec ? La tradition celtique l'affirme, mais dans ce cas, il ne fut que le chef d'une petite partie d'émigrants et non d'une monarchie centralisée qui ne prit corps que fort longtemps après ces événements.

Sur ce point d'histoire qui nous intéresse, à savoir la venue en Armorique des insulaires Bretons à la suite de Maxime, nous allons étudier l'argumentation de Varin et de La Borderie et comprendre à la lueur de leur propre documentation la possibilité et même la certitude de leur installation en Armorique au IV<sup>e</sup> siècle.

\* \* \*

En 383 à la suite d'une révolte, les soldats romains cantonnés dans l'île de Bretagne proclamèrent empereur Maxime (*Magnus Clemens Maximus*) (1), leur chef, qui décida la conquête de l'Empire. Projet grandiose lorsqu'on considère le peu de moyens et de troupes qu'il avait à sa disposition. Pour en augmenter le nombre, il rallia à lui un grand nombre de Bretons avec sans aucun doute leurs chefs. Ayant ainsi réuni une nombreuse armée, il passa sur le continent pour entreprendre la conquête.

Là commence la controverse. Varin prétend que les armées romaines n'auraient pas toléré que les Bretons en plus grand nombre qu'elles les accompagnent à la conquête de l'Empire. Elles s'élevaient en effet révoltées parce que l'empereur Gratien donnait ses faveurs aux troupes barbares (les Alains), dont il s'entourait : « 36.000 hommes qui se révoltent, écrit Varin, parce qu'on préfère d'autres corps à leurs corps, n'appellent pas pour rétablir leur influence, ou ne laissent pas appeler pour établir celle de leur chef, un corps nouveau, trois fois plus nombreux que n'est le leur ».

Varin oublie que les Bretons n'étaient ni des étrangers, ni des barbares, mais des sujets de l'Empire ; que depuis l'édit de Caracalla, les Bretons jouissaient du droit de cité romaine. En consé-

(1) A. Piganiol, *Histoire romaine, l'Empire chrétien*, t. IV/2, Paris 1947, p. 241 et sqq. Cf. aussi Jean-Rémy Palanque, *Sur l'usurpation de Maxime*, in *Revue des Etudes Anciennes*, t. 31, 1929, p. 33-36. L'auteur précise avec beaucoup de netteté la valeur réelle de la révolte de Maxime, officier espagnol s'opposant aux Germains favorisés par l'empereur Gratien et qui ont peu à peu gagné la partie occidentale de l'Empire. « Maxime nous apparaît, dans les provinces occidentales, comme l'artisan d'une réaction nationale. Il s'agit d'éliminer cette influence des Germains, des Francs, précisément, que favorisait Gratien, de rendre à la Gaule le rôle de direction qu'elle a joué de 365 à 380... (loc. cit., p. 36) ».

quence l'armée romaine n'avait aucune raison de ne pas accepter des Bretons dans ses rangs.

Varin prétend que l'armée romaine s'élevait à 36.000 hommes, la chose semble bien improbable attendu que, contrairement à ce qu'il croit, la légion n'était plus de 6.000 hommes, mais à peine de 3.000, ou peut-être moins. Il faut donc réduire au moins de moitié, ce qui porte à environ 18.000 hommes l'effectif des trois légions. Ceci est en rapport avec l'Art Militaire de Végèce, et Pacatus qui écrit : « N'était-ce pas en effet une chose indigne d'exciter même la colère, de voir une poignée d'hommes pauvres, insulaires, qui entreprenaient d'embraser tout le continent ; exilés du monde qui voulait donner le sceptre du monde à leur exilé ». (Lat. Pacat. *Paneg.*, p. 104), ce qui indique bien qu'il s'agissait de soldats romains stationnés en Bretagne et de leur chef Maxime « Leur exilé » à qui ils voulaient donner le sceptre du monde. (Pour les effectifs de la légion, cf. S. Piganiol, *op. cit.*, p. 329).

Voilà donc la preuve que l'armée romaine était peu nombreuse et qu'il lui fallait des troupes bretonnes pour la soutenir dans sa grande entreprise.

Varin conteste énergiquement que la jeunesse bretonne accompagnât Maxime. Il s'appuie sur le fait que Gildas ne désigna pas précisément cette jeunesse. D'après lui il s'agit de la jeune milice romaine. Gildas au contraire nous indique : « Par suite de l'expédition de Maxime, l'île de Bretagne fut dépouillée de tous ses soldats, de toutes ses troupes régulières et d'une nombreuse jeunesse qui, ayant suivi le tyran, ne reentra jamais dans son pays ». (2).

Ce texte est pourtant suffisamment explicite pour faire comprendre que toute l'armée romaine suivit Maxime. La jeune milice en faisait partie et il est véritablement impossible de la confondre avec « la nombreuse jeunesse » qui, elle, n'offre aucun caractère militaire et que Gildas n'aurait pas mentionnée s'il s'était agi de soldats, car cela aurait fait double emploi avec la première phrase : « Tous ses soldats, de toutes ses troupes régulières ».

Varin nous apprend encore que Gildas assure que les Bretons étaient totalement ignorants de la guerre, donc incapables de guerroyer avec les troupes romaines.

Aurélien de Courson a fait justice de cette affirmation. Les Bretons, répond-il, combattirent sous les étendards d'Albinus en 197, de Constantin le Grand en 312, et nous pouvons ajouter, ils montreront leur valeur guerrière, quand ils se défendront contre les attaques des barbares envahissant leur sol. Pour des gens ignorant totalement le métier des armes, ils surent s'organiser et

(2) Gildas, *De Excidio Britanniae*, cap. 14. « Exin Britannia omni armato milite, militaribus copiis, rectoribus licet immanibus, ingenti iuventute spoliata, quae comitata vestigis supra dicti tyranni domum nusquam ultra redit ». éd. Hugh Williams (*Cymmrodorion Record Serie III*), Londres 1899, p. 32-33.

trouver des chefs experts dans l'art de la guerre. A cela, Varin aurait dû penser et voir qu'ils n'étaient pas si ignorants de la guerre qu'il le croyait. C'est donc à tort qu'il écrivit : « Et quel rôle, eussent joué dans ces révolutions purement militaires, des hommes qui, depuis des siècles, avaient perdu l'usage des armes dont l'habitude ne s'acquiert pas à l'improviste » (3).

On peut être doyen de Faculté des Lettres, mais ne rien comprendre à l'art militaire et commettre en quelques lignes bien des erreurs. Il y met le comble en ajoutant : « L'apparition soudaine de 100.000 Bretons ou même d'un corps d'insulaires bien moins considérable, au milieu des armées romaines, eût donc été du temps de Maxime, un fait inouï que les historiens contemporains n'eussent pas manqué de signaler » (4). Ce qui permit à Aurélien de Courson de répondre : « ce ne pouvait pas être signalé comme un fait inouï par les historiens, car dès le II<sup>e</sup> siècle, les armées romaines avaient vu les Bretons combattre dans leurs rangs ». Ce qui est inouï, c'est de voir que Varin n'a pas mieux étudié son histoire.

Les Bretons n'étaient pas ignorants de la guerre et ils le prouvent pendant plus de trois siècles dans leurs luttes contre les Saxons.

Il faut donc comprendre la phrase de Gildas dans le sens de jeunesse insulaire bretonne. C'est de cette manière que l'interprètent la plupart des historiens.

Varin adopta une nouvelle interprétation, car « une fois acceptée, elle fait écrouler tout le système des historiens bretons, pivot sur lequel, depuis dix siècles, l'amour-propre national a construit tout l'édifice de ses antiquités ».

Voilà le sens réel de cette interprétation : détruire l'antiquité de l'histoire bretonne. Si cela concerne uniquement l'histoire de Conan Mériadec, M. Varin s'est donné véritablement beaucoup de mal, car la monarchie unifiant toute la Bretagne sous son sceptre, est évidemment une chimère, mais s'il croit, tout comme La Borderie, être parvenu à démontrer que les émigrations bretonnes antérieures au V<sup>e</sup> siècle sont fausses, il s'est donné encore beaucoup plus de mal, pour ne parvenir en fin de compte à ne rien prouver.

Sans vouloir le suivre sur cette piste qu'il sentait mouvante,

(3) Varin, *Essai sur l'opinion de Gildas relative à la colonisation de l'Armorique par les Bretons*, en tête de la nouvelle édition du *Dictionnaire historique de Bretagne* par Ogée, t. I, pp. 230 à 260. Voir aussi E. Durtelle de Saint-Sauveur, *Histoire de Bretagne, des origines à nos jours*, t. I, Rennes-Paris 1946, p. 32 et sqq. et M. Planhol, *Histoire des Institutions de la Bretagne (Droit public et droit privé)*, t. I, Rennes 1953, p. 209 sqq.

(4) Varin, *op. cit.*, p. 233.

La Borderie s'appuya sur le fait que Gildas ne parle pas de cet établissement, mais seulement de celui du V<sup>e</sup> siècle.

Pourquoi, en effet, ne parle-t-il pas des précédents ? C'est que ceux-ci n'étaient que des accidents si l'on peut dire. Au contraire, au V<sup>e</sup> siècle, il s'agit d'une venue en masse devant les malheurs dont leur pays était frappé, et de leur installation en tant que conquérants sur la terre Armoricaire qu'ils débaptisèrent pour lui donner le nom de Bretagne, celui de leur propre pays. Ceci est un fait remarquable méritant d'être relaté ; tandis que les venues précédentes n'étaient que des translations de groupes s'installant dans une autre partie de l'Empire dont ils continuaient à être les sujets.

N'oublions pas que Gildas écrivait 160 ans après ces événements et à l'aide de textes et documents émanant de Romains qui n'étaient sûrement pas favorables aux Bretons qui les avaient en quelque sorte chassés de Bretagne et d'Armorique. Il le dit lui-même : « Je serai donc obligé de me servir des écrivains d'Outremer, bien que leur récit laisse plusieurs lacunes dans notre histoire » (5).

Ce n'est du reste qu'à la fin du V<sup>e</sup> siècle que commença le grand exode breton, exactement à partir de 473, époque indiquée par la Chronique saxonne, moment où les royaumes saxons commencèrent à fleurir.

Pourtant, il est indéniable qu'en 383, des Bretons suivirent Maxime, comme nous venons de le voir. Que devinrent-ils ? Pour ne pas l'admettre, on combattit Conan Mériadec, subordonnant les deux sujets l'un à l'autre. Conan n'existant pas, l'établissement des Bretons était faux. Or, la question n'est pas de savoir si Conan Mériadec fut roi ou non, mais de connaître si des Bretons s'installèrent en Armorique sous Maxime. La Borderie, le nie à la suite de Varin, Vignier et dom Lobineau.

Tout en le niant, il admet tout de même qu'il y avait bon nombre de Bretons dans l'armée de Maxime (*Histoire de Bretagne*, t. II, p. 448). Et cela d'après Gildas (*De Excidio*, éd. Stevenson, p. 20) nous disant même que « formant la principale force des troupes du tyran » (*id.*, t. II, p. 451) les Bretons furent nombreux à le suivre. En cela il est d'accord avec Gildas, mais en contradiction avec Varin, qu'il suit pourtant bien fidèlement.

Malgré tout, il assure qu'il n'existe pas d'ouvrage authentique mentionnant l'établissement des Bretons en Armorique. S'il veut parler d'un établissement indépendant, cela évidemment ne se trouve pas, mais si l'on s'en tient à la chose normale, à savoir l'établissement de nombreux Bretons à la suite de Maxime, cela n'a rien d'in vraisemblable et l'on peut dire que c'était tellement naturel, que cet événement n'avait pas lieu d'être consigné. Il en était déjà venu à diverses reprises ; ceci est attesté dans les annales celtiques et nous en avons la preuve.

(5) Gildas, *Epist.*, c. II.

La Borderie nie la conquête de l'Armorique par les Bretons de Maxime. Il ne s'agit pas de conquête armoricaine, dont Maxime ne se souciait pas, mais de celle de l'Empire, et en la réalisant celle de l'Armorique devint également effective.

C'est perdre son temps que de chercher à savoir si les écrits de Geoffroi de Monmouth, de Nennius ou Guillaume de Malmesbury sont vrais ou faux. Encore que celui-ci attribué à Nennius, écrit en 822, peut parfaitement contenir des faits historiques réels et qu'il est absurde de le rejeter avec dédain parce qu'il est écrit 400 ans environ après les événements qu'il relate. La plupart des vies de saints que l'on tient pour véridiques furent rédigées à des époques souvent bien plus anciennes, et que devrions-nous dire, de nos ouvrages actuels traitant de l'antiquité ?

Un fait est certain, ce n'est pas parce que de nombreux Bretons vinrent s'installer en Armorique au IV<sup>e</sup> siècle sous la domination romaine qu'ils pouvaient changer quelque chose. Ils n'étaient pas assez nombreux, pour influencer l'ordre existant, se bornant à vivre en Armorique, comme ils le faisaient en Bretagne.

Gildas dit que les Bretons suivirent Maxime. Pacatus parle des «satellites bretons» (Lat. Pacat. *Panegy.*, p. 108) (6). Lenain de Tillemont, dans son excellente *Histoire des Empereurs* (t. IV) s'appuyant sur Gildas, dit que Maxime ramassa «tout ce qu'il y avait de jeunes gens» donc d'hommes capables de l'aider dans son entreprise guerrière ; et dans la même Histoire, se rapportant à Us-serius (L. 133, p. 199), il précise : «Les soldats que Maxime amena d'Angleterre se fixèrent en Armorique qui porte maintenant le nom de Bretagne».

De ces nombreux guerriers, rien d'extraordinaire qu'il s'en soit fixé en Armorique. D'abord parce qu'ils étaient plus près de leur pays d'origine : que ce pays devait rappeler le leur et qu'ils y retrouvaient quelques colonies celtes. De plus, sous Maxime, rien ne les empêcha de faire venir leurs compatriotes afin de former comme cela se fera cent ans plus tard, des communautés, les *plous*. Cela est-il donc si extraordinaire ? L'Empire avait bien des colonies *têtes* dans diverses parties de son territoire.

Il ne faut pas perdre de vue que les Bretons étaient des citoyens

(6) Varin, *op. cit.*, à ce sujet, prétend que Pacatus en donnant ce nom de «satellites bretons» ne voulut désigner que les troupes romaines stationnées en Bretagne ; que c'est injurieusement qu'il les appela ainsi, ne voulant pas les reconnaître pour Romains. Il s'appuie sur Tacite pour étayer son argumentation, cet historien appelant les légions comprises en Bretagne : *Britanniques* (Tacite, *Histoires*, livre III, c. XXII : ...*quintam et quintam deciman cum vexillis nonae secundaeque et vicesimae Britannicarum legionum median aciem...*). Mais Tacite ne les nomme pas bretonnes, ce qui n'est pas pareil, et si Pacatus les désigne sous le nom de Bretons, c'est qu'il veut parler des hommes de race bretonne et non des Romains.

romains. La Borderie le reconnaît lui-même (*Hist. de Bret.* t. II, p. 448). On ne voit pas pourquoi les Empereurs ne leur eussent pas permis de demeurer en Armorique, aussi bien qu'en Bretagne.

Dès que Maxime termina la première partie de sa conquête, il est probable que les troupes romaines qui se rallièrent à lui furent en nombre suffisant, pour qu'il ne gardât pas les Bretons, tout au moins dans leur ensemble. Ceux-ci n'éprouvèrent pas le besoin de rentrer chez eux et restèrent en Armorique à titre de simples citoyens.

Pourquoi auraient-ils été atteints par les lois du Code Théodosien de 388, 389, 395 ? Rien ne prouve que ces Bretons eurent des concessions territoriales, des charges et dignités. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de ces lois et pourquoi elles n'atteignirent pas les Bretons, même ceux tombant sous leurs coups.

La Borderie affirme, que ces lois «furent exécutées dans toutes les provinces où les forces romaines étaient en état de faire respecter les volontés impériales. Ce qui était le cas de l'Armorique». Ces dernières, selon l'historien breton, s'élevaient à 13.000 hommes et avec celles d'Avranches et de Coutances, on arrivait à une armée de 20.000 hommes : «Plus qu'il ne fallait pour étouffer dans notre péninsule une résistance quelconque aux décrets de l'autorité impériale».

Il est permis d'en douter. D'abord il est certain qu'elle n'eût pas à intervenir, car il n'éclata pas de troubles à ce moment. Mais quelques années plus tard en 409 que restait-il des belles forces romaines pour protéger les magistrats romains que les Armoricains chassèrent de leur pays ?

Continuant son argumentation, La Borderie, pour réfuter définitivement l'établissement des Bretons en 383, écrit : 1<sup>o</sup> que les édits impériaux l'ont détruit. Nous verrons qu'il n'en a sûrement rien été ; les Bretons ayant eu le même sort que les autres. 2<sup>o</sup> «si quelques partisans obstinés (nous en sommes) pour l'établissement des Bretons de Conan (nous n'en sommes pas) prétendaient contester cette conclusion et soutenir que l'établissement des Bretons de Maxime dans l'Armorique se maintint après la mort du tyran, malgré toutes les prescriptions des édits impériaux, quelques mots suffisent pour faire justice à cette opinion insoutenable (7) : A. — Si les guerriers bretons se soumièrent aux Empereurs, ils doivent figurer parmi les divers corps de la milice impériale et figuraient dans la Notice des Dignités de l'Empire rédigée en 400. On ne les y trouve pas. B. — Si les Bretons se sont maintenus de force, ils ont donc chassé les troupes romaines. Or, au contraire, la péninsule est couverte de garnisons impériales. Donc cet établissement est faux».

Cette logique est vraiment un peu simple.

(7) *Histoire de Bretagne*, t. II, p. 450.

A.) Les Bretons, s'étant soumis à l'empereur, n'avaient nullement besoin de figurer dans la *Notitia Dignitatum Imp.* (Notice des dignités de l'Empire), car ils résidaient non en soldats, mais en sujets venant d'une autre partie de l'Empire, non astreints à servir militairement comme les étrangers (colonies lètes).

B.) Etant des citoyens romains comme les autres, les Bretons n'avaient pas à chasser les Romains. Maxime n'avait pas entrepris la guerre contre les Romains, mais la conquête du pouvoir. Se soumettant à Maxime, en bons sujets, les Bretons continuèrent sous les Empereurs suivants et n'avaient nul besoin de combattre les troupes. Seulement, dix ans plus tard, ils sauront se rendre indépendants et contribueront à la libération de l'Armorique. Dix ans plus tard, les troupes impériales qui couvraient de leurs garnisons la péninsule, disparaîtront devant la révolte et les attaques des barbares dont elles ne pourront protéger les citoyens armoricains. Belle occasion pour les Bretons de se rendre libres.

Les deux arguments dont La Borderie se servit pour réfuter l'installation des Bretons sous Maxime ne reposent que sur une base absolument ruinée, et nous allons voir que le reste de son argumentation est aussi fragile.

Nous voyons donc qu'il n'y avait pas lieu pour Gildas d'inscrire cette colonie bretonne en Armorique. Cela était tellement simple qu'il n'en valait pas la peine : des sujets de l'Empire changeant de résidence, Gildas du reste le consigne quand il nous apprend : « Une nombreuse jeunesse ayant suivi le tyran ne rentra jamais dans son pays ». (Gildas, *de excid. Britan.*, C XIV). Cette nombreuse jeunesse, il a bien fallu qu'elle s'installe quelque part. Aussi est-il naturel de penser que ce fut en Armorique, comme l'affirme du reste Usseus. Les détracteurs de cette opinion opinent pour une autre solution : celle de la mort. Oui, cette jeunesse fut exterminée. Varin la prétend romaine et non bretonne (8), puis la fait mourir. Nous verrons ce qu'il faut penser de cette assertion. La Borderie opine dans le même sens.

Facile solution pour prétendre qu'il n'y eut pas d'établissement breton en Armorique, mais tout de même un peu forte pour être soutenable, car pour le coup, nos graves historiens n'apportent aucune preuve à l'appui de leur thèse.

Varin commence par nous dire qu'il n'y avait pas de Bretons

(8) Varin (*op. cit.*), est le seul à avoir interprété la phrase de Gildas dans ce sens. En effet, comme l'a fait remarquer Aurélien de Courson, les historiens ne la comprirent pas autrement que Gildas l'écrivit. Pour eux, il s'agit de la jeunesse du pays, la jeunesse bretonne. C'est de cette façon que l'interprétèrent Tillemont, *Histoire des Empereurs*, t. V, p. 183. Dubos, (*L. II, c. 14*), M. De St Martin et Lebeau, t. IV, p. 239. Guizot, *Introduction aux Mémoires sur l'Histoire de France*, p. 314. *Contra* : Durtelle de St Sauveur, *op. cit.*, p. 34 et n. 2.

avec Maxime, mais uniquement des troupes romaines, à qui Pacatus donna le nom de Bretons, par mépris injurieux. Se ravissant brusquement, il découvre que les troupes d'élite de Maxime étaient les cohortes bretonnes auxquelles le tyran avait confié l'exécution de ses desseins ! Pourtant s'il faut le croire, ces cohortes bretonnes étaient en réalité britanniques, donc romaines, troupes qui portaient le nom du pays où elles stationnaient ? Mais maintenant, il découvre qu'il s'agit bien de vrais Bretons dont la destinée va être tragique puisqu'ils vont tous disparaître aux combats de Pattau et de Seisseg. S'appuyant sur Pacatus pour affirmer ceci, il oublie que ce dernier ne dit nullement qu'il s'agit de Bretons, mais au contraire, il y avait des Maures, et nous savons que l'armée de Maxime était formée de Romains et de Barbares ; qu'importe, il vaut mieux dire qu'il s'agit de Bretons ; La Borderie reprend le même procédé.

Il est important de préciser, rien ne le prouvant, que les Bretons se soient retirés en Armorique seulement après la défaite de Maxime. Tout laisse supposer le contraire. D'abord dans les textes romains on ne parle pas de soldats bretons quand il est question de ces troupes. Ceci milite pour une installation en Armorique après le succès de Maxime.

Aussi est-ce avec scepticisme qu'il faut lire La Borderie lorsqu'il nous assure comme s'il en avait la preuve sous les yeux : «...il n'était pas possible que les Bretons de l'armée de Maxime se retirassent nulle part en corps de nation après sa mort, cela, pour une raison bien simple : c'est que, formant la principale force des troupes du tyran, ils furent taillés en pièces, dispersés, anéantis, dans les défaites désastreuses de l'année 388, notamment dans les sanglantes batailles de Seisseg et de Pattau... ». Et il reprend le texte de Pacatus qui ne parle toujours pas des Bretons, mais qui indique : « Les cohortes d'élite, celles qui formaient la principale force de la faction détestable... » et La Borderie de conclure « ces cohortes d'élite, c'étaient ses Bretons. Voilà pourquoi ils ne retournèrent point dans l'île de Bretagne et ne purent fonder en Armorique aucun établissement ». Où diable est l'historien a-t-il pris qu'il s'agissait de Bretons ? simple répétition de Varin, et d'affirmations niant l'établissement breton. Pourtant quand on nous indique la composition des troupes de Maxime, je le répète, jamais on ne mentionne les Bretons.

Enfin, nous arrivons au dernier argument massue de l'historien, les fameux décrets de Théodose et de Honorius son fils. Trois dates : 22 septembre, 10 octobre 388 (mort de Maxime le 28 août 388), et 14 janvier 389. Ils ont pour objet de dépouiller ceux qui suivirent Maxime, des dignités, honneurs, charges, et de les rendre à leur ancien état. N'oublions pas que ces décrets visaient beaucoup plus les Romains et les Gallo-Romains qui suivirent Maxime, que les Bretons. Les terres données par Maxime étaient confisquées, les jugements et lois datant du règne du tyran annulés.

Voici ce que Tillemont nous dit dans l'Histoire des Empereurs, à ce sujet : « Tout le monde trouva son pardon dans la clémence paternelle de Théodose. Non seulement on n'ôta la vie à person-

ne mais on ne fit même, dit Pacatus, aucune confiscation, aucun emprisonnement, aucun bannissement. Personne ne perdit son rang et ses dignités et ceux qui avaient sujet de craindre le dernier supplice, n'eurent pas seulement à rougir d'une réprimande et d'une parole un peu dure. Tout le monde eut la liberté de s'en aller chez soi jouir de sa femme et de ses enfants, et ce qui est encore bien plus doux, jouir du plaisir d'être déclaré innocent (par une amnistie). Ceux qui avaient reçu des charges du tyran furent néanmoins condamnés à des taxes (*Sym. ep.* 33, p. 117. 118). Mais on les remit à la plupart, (et peut-être à tous, puisqu'on dit aussi qu'ils furent tous maintenus dans leurs dignités, ce qui se doit entendre de celles qu'ils avaient reçues des princes légitimes).

Pacatus (*Panegyrici Veteres*, Paris 1676, p. 348-349) nous dit : « Vous (l'Empereur) avez ouvert à tous le sein maternel de votre miséricorde; vous n'avez fait mettre à l'enchère les biens de personne; vous n'avez forcé personne à racheter sa liberté, et personne enfin n'a vu amoindrir la dignité dont il jouissait anciennement. Nul ne s'est entendu adresser un reproche, encore moins infliger un châtement. Les oreilles des coupables n'ont pas même payé pour leur tête. Tous ont été rendus à leurs foyers, à leurs femmes, à leurs enfants et, ce qui est plus doux encore, à l'innocence ».

Ce qui est certain, c'est qu'il y eut une « amnistie » et que si, au premier moment, les lois furent appliquées, elles ne tardèrent pas à être rapportées dans leurs effets.

St Ambroise fut pour beaucoup dans cette mesure de clémence : ce fut à sa prière que Théodose « délivra quantité de personnes de l'exil, de la prison et même du dernier supplice (*Ambr. ep.*, 17, p. 151, 216. *Sym. L. 3. ep.* 33, p. 117). L'Empereur poussa même la mansuétude jusqu'à rappeler d'exil les filles de son ennemi Maxime. Il les mit « entre les mains d'un de leurs parents » pour les élever et fit donner de l'argent de l'Épargne à la mère du même Maxime (9).

Voilà qui éclaire et change étrangement les lois sévères que La Borderie prétend avoir été appliquées dans tout l'Empire. Aussi Théodose accordant son pardon à la propre famille de Maxime, l'accorda certainement avec plus de facilité aux Bretons de Maxime, qui, de l'avis même des vieilles chroniques, se soumièrent en tant que sujets civils et non en guerriers. S'ils avaient un chef ou des chefs, on ne voit pas pourquoi ils n'auraient pas reçu la même grâce de l'Empereur. Ceci est absolument certain et le nier est faire œuvre de partisan. Le seul argument restant est que les lois les dépossédaient des terres qu'ils auraient pu recevoir. L'Armorique était la contrée de l'Empire la moins peuplée, et tout porte à croire que cela ne nuisait pas aux intérêts de Théodose, au con-

(9) Tillemont, *op. cit.*, ajoute « quelques manuscrits ont *filios*, (et Maxime pouvait en avoir plusieurs). Néanmoins les Bénédictins ont laissé *filias* dans leurs éditions *Ambr. ep.*, 41, p. 956.

traire cela ne pouvait que lui procurer des mercenaires dont il pouvait avoir besoin, comme cela se fit au siècle suivant avec le roi breton Riotham, (cf. Durtelle de Saint Sauveur, *op. cit.*, p. 35, après l'an 461).

La Borderie pour renforcer sa thèse nous dit qu'Honorius fit trois lois en 395 confirmant celles rendues par son père, et que celle du 17 mars de la dite année précise : « Ceux qui, ayant suivi le parti de Maxime, ont reçu des terres du domaine public de la main des agents du fisc, seront dépouillés de ces terres et réduits à leur fortune privée ».

Ceci prouve que, jusqu'alors la loi de Théodose à ce sujet n'avait pas été appliquée, Honorius en édictant cette loi, voulut la rendre effective et en renforcer les effets. Parvint-il à son but ? Nous ne le croyons pas. La Borderie nous dit lui-même : « Après Théodose, sous le faible Honorius, l'Empire d'Occident est aux mains du maître de la milice Stillicon, demi-romain, demi-barbare (métis de Vandale et de Romain, cf. Hieron, *ep.* 123, 16, 2 et A. Piganiol, *op. cit.*, p. 260), qui se lance dans de tortueuses négociations avec les Franks, les Alamans, et autres nations germaniques, dont il veut faire des alliés, et même des soutiens de l'Empire » (10)... « Les Bretons (406) abandonnés de l'Empereur Honorius tout comme les Gaulois, prirent le parti de se défendre eux-mêmes » (11)... « Les cités Armoricaines... se trouvant plutôt gênées qu'aidées par les lâches et idiots fonctionnaires d'Honorius, leur premier soin fut de s'en débarrasser » (12).

Il ressort de ceci que La Borderie reconnaît explicitement qu'Honorius était faible, et que le pouvoir était en réalité entre les mains de Stillicon, qui cherche l'alliance de différents peuples, qu'il fut incapable de secourir les Bretons et les Gaulois et qu'à la première occasion, les Armoricains se débarrassèrent de ses fonctionnaires.

Que firent donc les nombreuses troupes dont nous parle La Borderie pour maintenir l'ordre ? Il est fort à croire que la *Notitia Dignitatum* reproduisait l'état des troupes existant autrefois et qu'en l'an 400, l'Empire avait résolu de rétablir ses garnisons, mais que le faible Honorius en fut empêché ou incapable. Il en fut de la *Notitia* comme des lois.

Que l'on ne vienne donc plus nous parler de la force impériale et des lois réduisant les Bretons à néant. L'établissement des Bretons de 383 nous apparaît comme fort possible et confirmerait toutes les traditions bretonnes, dans l'île et sur le continent (Auré-

(10) La Borderie, *Histoire de Bretagne, op. cit.*, t. I, p. 213.

(11) La Borderie, *ibid. cit.*, p. 214.

(12) La Borderie, *ibid. cit.*, p. 215.

lien de Courson) — qui en font mention. Ces Bretons avaient-ils des chefs ? Ceci pose une autre question, mais qui est beaucoup moins importante, car nous savons pertinemment que la monarchie bretonne n'exista que beaucoup plus tard. Mais rien n'empêche de croire et d'admettre, que ces Bretons pouvaient avoir un chef. Qu'importe son nom, ou même plusieurs chefs ; que Stilicon se soit entendu avec eux, qu'on leur ait toléré, soit une certaine indépendance, soit le droit d'avoir un chef tout en étant soumis aux mêmes lois que les autres sujets de l'Empire comme cela existait en Bretagne, où nous trouvons de nombreux souverains bretons sous la domination romaine.

Nous concluons que Maxime, débarquant sur le continent, rallia à lui les troupes romaines, entr'autres les Maures, dont il fait ses troupes d'élite. Ces groupes venaient ou de l'île de Bretagne, ou d'Armorique. S'il y en avait peu dans le premier pays, dans le second, il s'en trouvait dans les régions des Vénètes et des Osismiens, dont elles portaient le nom. De là à dire qu'il s'agissait de Bretons, il n'y a qu'un pas. Les troupes romaines occupant l'Armorique durent, presque en totalité, suivre Maxime. Dans quelle proportion Théodose en remit-il ? quelle confiance accorder à la Notitia sur ce point ? Quoiqu'il en soit, les faits prouvèrent qu'elles ne purent point contrevenir aux événements, et quels que furent leurs effectifs, elle ne protégèrent pas l'Armorique des Barbares et ne l'empêchèrent pas de se rendre libre. Tout porte à croire que dans ces conditions, elles n'avaient ni les ordres de combattre la colonie bretonne, ni les moyens matériels de le faire.

Les conclusions adoptées par Varin et après lui, par La Borderie, ne reposent sur rien de tangible ; vouloir nier les traditions bretonnes en échafaudant des théories plus ou moins hasardeuses, ne représente rien de sérieux ni de définitif comme ils voulaient l'imposer.

Langourla, 18 juin 1955.

## Le mot TY "Maison" (1) en juxtaposition dans la toponymie Bretonne

par

Francis GOURVIL

En règle générale, dans le breton moderne, le substantif déterminé par un adjectif ou un autre substantif précède son déterminant : Eun den *krenv* «un homme fort» ; eur plac'h *kaer* «une belle femme», *ki-red* «lévrier», littéralement : «chien de course» ; stal *levriou* «librairie», littéralement : «boutique de livres», etc.

Cette langue avait abandonné depuis longtemps un système de formation assez courant en breton ancien, et qui l'est resté chez sa sœur d'outre-Manche, la langue galloise, lorsque le dit système, consistant à juxtaposer deux substantifs ou un substantif et un adjectif en faisant précéder le déterminé par le déterminant, fut remis en honneur par la jeune école littéraire éclosée à la fin du siècle dernier (2).

Elle avait néanmoins conservé un certain nombre de mots composés dans lesquels l'élément principal se trouvait en dernière position : *marvor* «morte-eau», contracté de *marv-mor* : «morte-mer» ; *berr-alan* «asthme», soit : «courte-haleine» ; *drovik-spered* «démon», soit : «mauvais esprit», etc. Par ailleurs la toponymie de la Basse-Bretagne et, dans une moindre mesure, celle de la zone anciennement bretonnante aujourd'hui romanisée, présentent maints témoins d'un tel genre de juxtaposition, visiblement répandu au moyen-âge : *Goariva*, de *guar* «jeu», et *ma* «emplacement, scène» ; *Buor*, synonyme du gallois *buarth*, de *bu* «tête de bétail», et *garth*

(1) J'emploie ici l'orthographe *ty* de préférence à *ti* parce qu'en réalité c'est la seule qui apparaisse non seulement dans les cartes et les inscriptions modernes, mais encore dans les textes anciens à partir du XIV<sup>e</sup> siècle.

(2) C'est aux tenants de l'école en question que l'on doit des mots comme *le'nnavar* «proverbe», *krennec'h* «forteresse», *daruz* *hri* «manuscrit» et autres néologismes.

«enclos»; *Hengoat* «le vieux bois»; *Lédénez* (archipel de Molène), de *led-* «presque» et *enez* «île», etc.

\*\*\*

L'un des substantifs qui semble avoir, dans le passé, fourni à la langue courante le plus de composés de ce genre, est le mot *ti* «maison», qui, dans ce cas, se montre en seconde position. Le vocabulaire actuel du breton contient encore des mots comme *kardi* «remise à charette», *manati* «monastère», *kandi* «lavoir», *kouldri* pour *kouldi* «pigeonnier», *eskopti* «évêché», *leandi* «couvent», etc. (3). Mais quantité d'autres ont disparu, dont, en l'absence de textes, nous ignorerions l'existence passée s'ils ne subsistaient comme noms de lieu dans telle ou telle partie de la Bretagne.

On trouvera ci-dessous dans l'ordre alphabétique tous les composés en *-ty* qu'il m'a été possible de relever soit grâce à mon fichier toponymique intéressant l'ensemble de la Bretagne, soit grâce aux *Nomenclatures des Lieux-dits, Ecartés*, etc., récemment publiées par la Direction régionale de l'Institut National des Statistiques, à Rennes, pour les départements des Côtes-du-Nord, du Finistère et du Morbihan.

Il y a lieu d'observer que, dans les noms cités, le *t* de *ty* se mue en *d* dans bien des cas, alors qu'il demeure intact dans d'autres. Pourquoi *Manati*, *Poppy*, *Costy*, et pourquoi *Candy*, *Prioidy*, *Merdy*?... Chez les seconds la mutation par adoucissement, normale dans les composés de ce genre, est favorisée par la dentale ou la liquide terminale de *cann*, de *priol* et de *mer*, tandis que dans les premiers elle est contrecarrée par le contact du *t*, au second élément, avec une gutturale (*c'h*), une occlusive (*p*) ou une sifflante (*s*) à la fin de l'élément de tête.

\*\*\*

I — **CANDY**, lieux-dits, en Gullers et Guipavas (arrondissement de Brest); *Cos-Candy* «le vieux Candy», en Plourin-Morlay. De *cann* «blanc» + *ty* = «lavoir».

(En passant, il peut être intéressant de signaler la filiation sémantique des verbes *kanna* «blanchir du linge» et *kanna* «battre (quelqu'un)». Avant l'invention des machines à laver, pour blanchir le linge on était obligé de le «battre»; du sens de «battre le linge», on est passé à celui de «battre tout court». En gallois po-

(3) Les *Kelendi* «collège», *leandi* «bibliothèque», et quelques autres que l'on trouve dans le *Geriadurig* d'E. Ernault, sont, en dépit de leur extrême simplicité, absolument étrangers à la langue populaire.

pulaire, dans le district de Bangor, *golchi* «laver» (en breton *gic'hi*) a également pris le sens de «donner une correction».

II — **CAVARDY**, En Saint Evarzec (Finistère). La carte d'Etat Major et la *Nomenclature* du Finistère concordant pour cette graphie il est impossible de ramener le toponyme à un *Tavardy* expliqué plus loin. Comme il existe des lieux-dits *Cavarno* en Châteauneuf-du-Faou, Coray, Landeleau et Saint Goazec (Finistère), il est possible qu'on ait affaire à un composé *cavarn* «grotte» (peut-être avec le sens d'«allée couverte» (cf. le cornique *folgou*, qui désigne ce genre de monuments mégalithiques, et qui est étymologiquement le même mot que le gallois *gogo* «grotte»). De toute façon, je ne vois aucune autre interprétation admissible pour ce nom de lieu.

III — **CHAPALENDY**, en Plouvorn (Finistère); **CHAPPELENDY**, en Henvic (*id.*). De *Chapalen* «chapelain» + *ty* = «chapelles».

IV — **CLANDY**, en Ploumilliau, Plufur, Plussulien (Côtes-du-Nord); en Noyal-Pontivy, Locminé, Meslan, Moréac, Plumelin, Séglien (Morbihan). De *clan* (moyen-breton *claff*, gallois *claf*) «malade» + *ty* = «hôpital, maladerie» (parfois «léproserie»). Les divers *Clandy* rappellent l'existence dans les lieux-dits ainsi désignés de quelque fondation hospitalière des Chevaliers de Jérusalem.

Il y a des *Clandry* dans les communes de Pleumeur-Gautier et de Plouézec (C.-d.-N.). La curieuse intrusion d'un *r* dans le mot *ty* en composition se répète dans *couliry* (v. plus loin et dans le nom de famille *Lettry*, procédant d'un *Letty* que l'on trouvera en son lieu.

V — **COSTI**, en Concorret (Morbihan); **COSTY**, en Châteauneuf-du-Faou, Guimaéc, Plouénan, Plovan, Quimerç'h, St-Thégonnec (Finistère); en Bégard, Kergrist-Moëlou, Peumert-Quintin, Trébeurden, Vieux-Marché (C.-du-N.). De *Cos* «vieux, ancien», par extension: «en ruines» + *ty*. Très probablement, ces noms ont désigné à l'origine des ruines de maisons isolées trouvées par les Bretons au moment de leur installation en Armorique, du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle. L'inversion plus récente *Tycos* ou *Ty-Cos*, se manifeste à plus de vingt reprises dans le Finistère et les Côtes-du-Nord.

Le composé *Manécosty* «la colline de Costy», se montre dans la toponymie de Plouay (Morb.).

VI — **COATY**, en Dirinon et Plounévez-Lochrist (Finistère); **COTY** en Cruguel, Crach et Loc-Maria-Belle-Île (Morb.); **COTTY** en Kergloff, Plougasnou et Plouyé (Finistère) (4). De *coat* «bois» + *ty* = «maison de bois» (cf. plus loin: *Mendy* «maison de pierres»).

(4) Je relève dans l'index de l'inventaire de la série B, Archives du Finistère, un *Coatry*, nom d'homme, à rapprocher de *Clandry*; ci-dessus, des *Couliry* et *Lettry* ci-dessous.

réf. sicut *Coatry*

Il est probable que les *Coatwars*, *Coatibilio*, *Coatiborn*, *Coatidreux*, *Coatiftel*, etc., de la basse vallée de l'Aulne, sont des *Coat-ty* + le nom ou le surnom de l'habitant : Le Bars, Bilic, Le Borgne, Fitel et autres.

Le pluriel *Cottier*, à prononcer, en trois syllabes, avec l'accent sur *ti*, se montre dans les lieux-dits en Plestin, Le Quillie, Vieux-Bourg-Quintin (C.-du-N.), et en Plumelec (Morb.).

VII. — COULDRY, en Scaër (Finist.). De *Coulm* « pigeon » + *ty* = « pigeonnier, colombier ».

VIII. — CROASTY, en Glomel, Kergrist-Moëlou et Maël-Carhaix (C.-du-N.); CROISTY, commune du Morbihan et lieux-dits en Saint-Tugdual et Languidic (Morb.), GROUESTY, chapelle en Arzon (id.). De *croas* « croix » + *ty*. Les différents *Croisty* indiquent des fondations religieuses dues aux Chevaliers du Temple, vers le XII<sup>e</sup> siècle. La charte VI, du Cartulaire de Sainte-Croix (Quimperlé) cite une « terra quae vocatur *Croasti* in Priziac » à la date de 1191. Il s'agit du *Croisty* de *St-Tugdual*, démembrement de Priziac.

IX. — DOURDY, en Loctudy (Fin.). De *dour* « eau » + *ty*. « Eau » doit être pris ici dans le sens donné par le dictionnaire gallois de W. Owen (1797) à *dw* : « a stream, a torrent », et le composé pourrait signifier : « maison près du courant ». Cf. *Duurti*, Cartulaire de Landévennec, ch. XLIII (X<sup>e</sup> s. ?), qui doit correspondre au *Dourdy* de Loctudy.

Celui-ci a pour pendants, dans le Finistère, 9 *Ty-Dour*, dont certains ont pu être d'abord des *Dourdy* et subir un traitement identique à celui de *dour-ghi* « loutre », littéralement « chien d'eau », devenu *ti-dour*, mais qui a conservé dans certains endroits son pluriel d'origine *dourgoun* ou *dourgon*.

X. — ERMITY, en Tréveneuc (C.-du-Nord). De *ermi* « ermite » + *ty* = « ermitage ».

XI. — ESCOPTY, en Yvias (C.-du-N.) et Coat-Méaï (Fin.). De *escob* « évêque » + *ty* = « l'évêché », les lieux intéressés devant sans doute dépendre directement, le premier de l'évêque de Saint-Brieuc, le second de celui de Léon.

XII. — GUOLCHTI, dans la charte XXX du Cartulaire de Landévennec, intitulée *De Plebe Ros Lohen et Insula Terenes*. Ce nom qui, de nos jours, devrait se prononcer *Goiti* ou *gwelti*, a disparu de la toponymie de Rosnoën (Fin.). De *gwolch*, d'où le moderne *gwelhi* « laver » + *ti* = « lavoir ». C'est donc un synonyme de *Canady*.

XIII. — LAITY, en Plunéret (Morb.); LETHY, en Mellac (Fin.); LETTY, en Bénodet, Plonéis, Plouneventer, Saint Yvi, Eliant, Treffiat (Fin.); en Trédion, Berné, (Morb.); LÉTY, en Bannalec et Langolan (Fin.); en Plélauff et le Vieux-Bourg-Quintin (C.-du-N.); LITY, en Plouaret (C.-du-N.). Le gallois possède le mot *lety*,

traduit « lodging »; il est probable que les *Letty* de Bretagne et des *Laity* de Cornouaille anglaise ont désigné à l'origine des auberges de campagne situées sur des routes de pèlerinage. En Galles, je note des *Lletty*, en Cardiganshire, Carmarthenshire et Radnorshire, qui doivent être à distinguer d'un *Llaethdy*, de *llaeth* « lait » + *ty* = « laiterie », en Radnor.

Des formes au pluriel du toponyme se montrent dans *Létier* (prononcé : Lé-ti-ër), en Béganne (Morb.), à rapprocher du *Cottier* signalé plus haut; *Létiez*, en Saint Eloy et Saint Pol-de-Léon (Fin.); *Lities* (prononcé *Li-ti-é*), en La Feuillée (Fin.). Les chartes XIV, XXX et XXXVIII du Cartulaire de Landévennec mentionnent des *Laedti* en Brieç, Rosnoën et Laneuffret (Fin.) qui ont disparu depuis le XI<sup>e</sup> siècle.

Un *Golletty*, en Langonnet (Morb.) est à décomposer : (ar) *Goz-Letty* « le vieux *Letty* ». *Lëtibrin*, en Saint-Hernin (Fin.) suppose : *Letty* + un nom propre *Bran*, fréquent, surtout en composition, dans la toponymie bretonne.

Comme nom de famille, *Letty* apparaît dans une quinzaine de communes finistériennes, en Léon et en Cornouaille, avec plus fortes densités homonymiques à Pluguffan (14 électeurs inscrits en 1932) et Combrit (8). La variante *Léty* se montrait à la même date dans trois listes électorales. J'ai signalé plus haut, à *Clandy*, le patronyme *Lettry*, sporadique, propre semble-t-il au Vannetais, et qui, en raison de son *r* parasite est à rapprocher de *Clandry* et de *Couldry*.

XIV. — MAGOARDY, en Saint-Hernin (C.-du-Nord), de *magoar*, forme dialectale de *moger* « mur » (gallois *magwyr*) + *ty* = « maison des murs » ou « des ruines ».

Les nombreux *Moguërou*, *Magoërou*, *Mangoërou*, *Cos-Voguer*, etc. disséminés en Basse-Bretagne, semblent, comme les *Cosy* déjà étudiés, devoir leur nom à des ruines d'édifices existant dans les lieux intéressés au moment de la colonisation bretonne.

XV. — MANACH-TY, en Gouézec (Fin.); MANACHTY, en Plufur (C.-du-N.); MANACTY, en Plougras (id.); MANATY, en Canihuel, Louargat et Pleudaniel (C.-d.-N.); MANÉTY, en Guiscriff (Morb.) et Querrien (Fin.); MENATY, en Plescop et Floeren (Morb.). De *Manach* « moine » + *ty* = « monastère ».

Le *Manéty* de Querrien est cité dans la charte XCIV du Cartulaire de Quimperlé sous la forme *an Manacti*, à une date comprise entre 1163 et 1186.

XVI. — MENDY, en Berrien (prononcé *mindé*), Commana, Plabennec, Saint-Goazec, Telgruc, Plougonven (Fin.). De *mén* « pierre » + *ty* = « maison de pierre ». Cf. plus haut : *Coaty*. Les inversions modernes *Ty-Méan*, *Tymen*, *Tymin* sont infiniment plus nombreuses (17 dans le département du Finistère).

XVII. — MERDY, en Glomel, Kérbors, Louargat, Minihy-Tréguier, Plouarc'h, Plufur (C.-du-N.); en Argol, Beuzec-Cap-Sizun,

Briec, Dinéault, Guengat, Guiclan, Le Juch, Kerlaz, Loc-Eguiner-St-Thégonnec, Langolen, Lannédern, Laz, Ouessant, Pleyben, Ploaré, Plomeur, Ploudaniel, Plouneventer, Plourin-Morlaix, Scaër, Tauré, Plougastou, Scignac, Trégunc (Fin.); en Bre'h, Moustoir-Remungol, Guisriff, Hennebont, Lignol (Morb.). De *mer, maer* (en gallois; *maer*) emprunté au latin *major* + *ty*; « *majoris domus* » dans la charte XCIV du Cartulaire de Quimperlé, qui intéresse le *Merdy* de Guisriff (*Maerdi* en 1163-1186). Au XII<sup>e</sup> siècle, le *maer* était chargé de l'administration des biens seigneuriaux dans la paroisse qui lui était dévolue pour cette tâche.

Le gallois *maerdy*, mot courant (et toponyme en Brecknockshire) est traduit par W. Owen : « a dairy house, or dairy farm », ce qui indique un changement de sens considérable.

Le pluriel *Merdiex* « les Merdy » existe comme lieu-dit à Plou-gourvest (Fin.).

En tant qu'anthroponyme dérivé d'un nom de lieu, comme *Letty* (v. plus haut), *Merdy*, avec ou sans l'article *Le*, est également très répandu en pays bretonnant. Aux Monstres de l'évêché de Tréguier, en 1461, se présentaient huit gentilhommes de ce nom, et de nos jours il compte dans les 120 représentants des deux sexes dans les listes électorales du Finistère, dont 40 dans la seule commune léonaise de Plouguerneau.

XVIII. — NABATI, en Rosnoën (Fin.), pour (*an*) *Abati*. De *abad* « abbé » + *ty* = « l'abbaye », la terre ainsi nommée étant une ancienne dépendance de l'abbaye de Landévennec, située sur la rive opposée à l'Aulne. Toutes les abbayes et anciennes abbayes de Basse-Bretagne (Beauport, Bon-Repos, Saint-Mathieu, Landévennec, Le Relec, Daoulas, etc.) sont désignées en breton par le terme *abati*.

XIX. — NEZERDY, en Plouyé (Fin.). Il existe en Basse-Bretagne d'assez nombreux lieux-dits : *Désert* (Coray, Goulven, Fin.), le *Nésard* (Concarneau, Rosnoën, id., cf. le pluriel *Nésardou* devenu *Lézardeau* en Quimperlé.), *Nésert* (Loqueffret, id.; Duault, Trébri-van, C.-du-N.), *Nésers* (Guerlesquin); *Nésarh* (Bubry), *Nésérh* (Inguiniel, Plouay, Morb.). Les formes *Nésers*, *Nésarh*, *Nésérh* semblent procéder directement du latin *desertum* et non du français *désert* comme celles qui les précèdent. La difficulté, pour admettre un composé *Nésert* ou *Nésers* + *ty* = « la maison du Désert » réside dans le fait qu'on devrait logiquement avoir *Néserty* et non *Nésurdy*.

XX. — POPTY, en Elliant (Fin.), de *pob*, aujourd'hui obsolète : « cuisson » + *ty* = « fournil ». Cf. le gallois *pobty* « abakehouse ».

XXI. — PRIOLDY, en Bieuzy (Morb.); en Bodilis, Rosnoën et l'Île de Batz (Fin.). De *priol* « prieur » + *ty* = « prieuré ». Un *prioly* en Lézardrieux (C.-du-N.) s'explique par la réduction du groupe *it, id à l*. Une chapelle dédiée à saint *Itua*, en Sizun (Fin.) se dit en breton *Loguilid*, et il existe plusieurs autres exemples d'un semblable traitement.

Les *Prieurs* de la Forêt-Fouesnant (Fin.), de Duault et Trébeur-

den (C.-du-N.); de Baud, Groix et Plouhinec (Morb.) se disent également en breton : *Prioldy* ou *Prioly*.

XXII. — SCOLDY, en Ederh (Fin.). De *skol* « école » + *ty* = « maison d'école ». Cf. le gallois *Ysgoldy* « a school house ».

XXIV. — TAVARDY, en Cléguaer (Morb.). De *tavarn* « taverne » + *ty*. Cf. le gallois *tavarny* « a tavern ».

\*\*\*

En plus de ceux cités et décomposés ci-dessus, mes fiches contiennent les toponymes suivants avec terminale *-ty* ou *-dy*, sans que je puisse toujours affirmer qu'il s'agit avec elle du mot *ti* « maison » :

BOCANDY, en Guer (Morb.); BRANTY, en Lanouée (Morb.); GOURY, en St Brieuc; JACQUIDY, en Pouldergat (Fin.); JONARDY, en Arzanno (Fin.); LANDY, en Muzillac et Theix (Morb.); LE MONTY, en Carentoir (Morb.); PONTY-GLAZ, en Lopérec, Plouyé et Quimere'h (Fin.); PUDY, en Nalzin (Morb.); QUILIDY, en Languieux (C.-du-N.); RODY, en Guipavañ (Fin.); SUNERTY, en Quistinic (Morb.); THEAUDY, en Plouguin (Fin.).

Le *Branty* de Lanouée, représentant un ancien *Brantril* (XIV<sup>e</sup> s.), s'exclut de la catégorie étudiée ici.

Je n'ai présentement aucune explication à offrir de *Bocandy*, *Jacquidy*, *Jonardy*, *Monty*, *Pudy*, *Rody*, *Sunerty*, *Theaudy*, dont les formes anciennes me font défaut.

Les *Landy* de Theix et Muzillac pourraient bien être les pendants plus anciens des 9 *Ty-Lan*, *Tylan* du Morbihan et des 12 autres que l'on relève dans la *Nomenclature* du Finistère.

Les 3 *Ponty-Glaz* sont sans doute à corriger en *Pont-Ty-Glaz*; il existe d'ailleurs dans le seul Finistère, 27 *Ty-Glaz*, *Ty-Glaz* = « maison (couverte en pierre) bleue ». (Cf. les *Tyru*, *Tyrus*, qui désignaient des maisons couvertes en tuile).

Le *Quilidy* de Languieux, bien que situé dans une zone débrouillée depuis le XI<sup>e</sup> siècle au moins, pourrait être un composé de *Quil* « bocage » + *ty*.

À tous ces derniers toponymes, je me permets de joindre un *COUTELLY* ou *COUTILLY*, en Ergué-Armel, dans lequel il est loisible de voir un *Coutelady* (cf. plus haut *Prioly* = *Prioldy*) comprenant le mot *coutel* « couteau » + *ty* = « la Coutellerie »; puis enfin un *GUERGONDY*, ou *VERGONDY*, en Lennon (orthographié, à tort, selon moi, *Kergondy* aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles).

Je crois que Dom Y. Chaussy a eu raison, dans l'*Essai d'Étymologie* qui termine la monographie consacrée par lui à Lennon, d'y voir un *Guern-Condyl*, et, dans le second terme, un composé de *Con*, *Koun* « chiens » = « chenil », soit : « l'Aulnaie du Chenil ».

Cet unique *Condy* serait donc à ajouter aux substantifs anciens dans lesquels le mot *ti, ty* se trouve juxtaposé avec un autre substantif ou un adjectif le précédant (5).

\*\*\*

Les substantifs et toponymes du genre de ceux qui ont pris place dans cette étude procèdent d'un système de composition certainement antérieur à celui qui consiste à mettre *ti, ty*, en tête. Le fait que ce système et de nombreux mots formés d'après lui sont communs au gallois et au breton prouve que ces derniers devaient déjà exister à l'époque de l'unité linguistique des dialectes brittoniques.

Cependant, en Bretagne, si le procédé a pu rester en vigueur assez tardivement pour que des mots français comme «chapelain», «prieur», «caverne», «ermite», «désert», «taverne», etc. aient été utilisés par lui, il doit avoir été abandonné vers le XIII<sup>e</sup> siècle pour faire place à celui qui consiste à placer le déterminant après le déterminé.

D'où, en toponymie bretonne, une écrasante majorité de *Ty* + un adjectif ou un autre substantif, par rapport à un adjectif ou substantif + *ty*.

#### ADDENDUM

On peut introduire, dans la liste des toponymes, où le mot *ti* apparaît de façon assurée en terminale : LEANDI, cité comme mot courant avec le sens de «couvent», de *léan* «religieuses» (cf. gallois *leian* «a nun» et *leianwy* «a nunery») + *ti*, et qui a donné son nom à la Rue du *Léandry* à Lannion (C.-du-N.).

Morlaix, Mars 1955.

(5) Voulant rendre le terme «chenil» par un mot breton dans le chant du *Barsas-Breiz* intitulé «Le Clerc de Rohan» (édit. 1867 et suiv. pp. 173 à 183), La Villemarqué a cru devoir inventer un *chassi* calqué sur *marshossi*, «écurie», qu'il suppose formé des éléments *marc'h* «cheval» et *ti* «maison». Malheureusement, *marshosi*, avant Le Gonidec : *marshaussi*, n'est autre qu'un emprunt au vieux-français *mareschaucerie* «lieu où l'on panse les chevaux». De toute façon *chassi*, pluriel, emprunté lui-même au français «(chiens de) chasse», et qui a détroné l'ancien pluriel *koun*, ne pouvait donner, en coposition avec *-ti*, autre chose que *chasti*. Le *chassi* du *Barsas-Breiz* eût donc été remplacé avec un double avantage par le *Condy* du toponyme de Leuhan.

## Un "MELL BENNIGET" Gaélique

par

Jean GRICOURT

Tout le monde a entendu parler du curieux instrument breton connu sous le nom de *Mell Benniget* et dont le Musée Miln à Carnac, a recueilli quelques exemplaires. Parfois, c'est un assez quelconque maillet de bois, mais, le plus souvent, c'est une masse de pierre. Ainsi peut-on citer le *Mell* de Noteria et ceux de la chapelle de Saint-Germain-en-Brech, simples boules de schiste de 11 à 13 cm de diamètre, que l'on gardait à la sacristie (1). De même, le plus réputé de tous, celui de Locmeitrau-en-Guern, n'est qu'un lourd boulet de granit fin, à peu près sphérique, d'un diamètre d'environ 42 cm, et recouvert d'une patine rouge foncé (2). De par son nom (*mell* = boule), il y a tout lieu de croire que la forme primitive de l'instrument était bien celle qu'on vient de voir : une sphère de pierre, non emmanchée et par suite non perforée (3). Les autres types connus n'en sont fort probablement que des altérations : simplification pratique ou contamination, nécessité d'alligner (4).

Posée doucement sur le front des agonisants, la «boule bénie» leur facilitait le passage de vie à trépas. Aussi, quand il y en avait une dans le canton, venait-on l'emprunter de loin. Ce qu'on n'a pas assez remarqué, c'est que le *Mell*, non seulement permet-

(1) F. Cadic, *Nouveaux contes et légendes de Bretagne*, 1<sup>re</sup> série, Paris 1922, p. 55.

(2) *Ibid.*, à l'époque où écrivait l'auteur, on pouvait le voir à la sacristie. Nous ignorons s'il y est toujours. Fr. Le Roux, *Le Mell Benniget*, in *Ogam*, t. III, n° 16, 1951, p. 164.

(3) J. Loth, *Le fameux Mell Benniget*, in *Annales de Bretagne*, t. XIX, 1903-1904, p. 246.

(4) Ce qui n'est peut-être pas pour autant exclusif d'une certaine ancienneté. Quelques cas d'assimilation de haches polies au «Mell ont été signalés dans le Morbihan et les Côtes du Nord : cf. notamment P. Sébillot, *Le Folklore de France*, t. IV, Paris 1907, p. 75. Peut-être cela tient-il à ce que, un peu partout, les haches polies ont été autrefois dénommées par les paysans «marteaux (de foudre)», «massues (du tonnerre)», etc.. Cf. P. Saintyves, *Corpus du folklore préhistorique*, t. II, Paris 1934, *passim*. L'association bien connue de la hache et de la «gardienne des tombeaux» néolithiques invite néanmoins à la circonspection.

taient la délivrance des moribonds, mais leur assurait certainement aussi la « bonne mort ». Pour un peuple aussi religieux que celui de Bretagne à l'époque où ces pratiques avaient cours (jusqu'au milieu du siècle dernier), la seconde idée était trop nécessairement contenue dans la première pour que le besoin de préciser davantage ait été senti. Pour nous cependant, il ne sera pas inutile de noter que le *Mell* provoquant de par sa vertu une fin chrétienne chez ses « usagers », leur procurait par suite des félicités, dont il n'est pas certain qu'ils eussent pu bénéficier —, en proie qu'ils étaient à des puissances mauvaises (5).

Cà et là, on a recueilli quelques traditions curieuses concernant l'instrument de mort. Il aurait servi autrefois à assommer les vieillards impotents et inutiles ou désireux d'en finir avec la vie, ou encore, lors d'une bataille malheureuse, ceux qu'on ne voulait pas abandonner à l'ennemi (6).

Si l'on exclut la mention de « druides » exécuteurs de hautes œuvres qu'on y a parfois incorporée et qui risquerait de discréditer l'ensemble, il reste un groupe de traditions intéressantes qui ont toutes chances de conserver quelque résidu valable de croyances antiques. Et c'est bien ainsi qu'on les considère généralement.

S'il en était autrement, on comprendrait mal la pérennité d'expressions mi-plaisantes du genre de celle-ci, parlant d'un vieillard à charge de famille : « Le pauvre vieux, il a été oublié, il faudra aller chercher le mât (maillet) béni de Caurel » ! (7). Plus probable encore est cette autre, parce qu'elle fait allusion à un usage du *Mell* nettement différent : « Il est temps de l'envoyer à Locmeltrau » (8). Est-il besoin de remarquer que la « massue » n'étant pas ici employée à domicile, il ne saurait s'agir de moribonds ni peut-être même d'impotents ?

Si l'on n'a rien conservé, semble-t-il, à l'appui de cette curieuse proposition en ce qui concerne le site de Locmeltrau, le folklore nous a transmis la tradition d'une montée au *Mane Guen* (commune de Guénin, Morbihan) des vieillards désireux de se faire écri-

(5) Ceci ressort bien de la description d'un des derniers emplois (1830) de la « boule » de Locmeltrau : « ...La plus vieille femme de l'endroit s'en saisit, le brandit au-dessus de la tête du malade après avoir dessiné trois signes de croix... Les yeux du moribond / un paralytique / s'animent, sa raison reprit et lentement, il fit le signe de croix... Alors la vieille posa doucement la pierre sur le front du pauvre homme, en la maintenant de la main gauche... (II) tendit la poitrine en un effort suprême, raidit les jambes et exhala son âme, en disant d'une voix qui n'avait plus rien d'humain : « Merel, mon Dieu » : F. Cadic, *op. cit.*, p. 56, d'après Aveneau de la Granchère.

(6) Toutes ces traditions sont rassemblées dans Fr. Le Roux, *art. cit.*, p. 164.

(7) P. Sébillot, *op. cit.*, p. 76.

(8) F. Cadic, *op. cit.*, p. 56, avec cette autre encore : « Il sera nécessaire de prendre le M. B. pour l'achever ».

ser la tête par l'instrument consacré (9). Remarquons en passant que cette idée d'un sacrifice volontaire est un peu plus noble que celle qui parle d'assommer les inutiles. Elle doit aussi logiquement lui être antérieure. On voit mal comment elle pourrait dériver de la seconde tandis que le glissement dans l'autre sens s'expliquerait facilement par une incompréhension postérieure. Certain passage de Nicolas de Damas mentionnant la mort volontaire des Gaulois du littoral de la Mer du Nord, déçus par la vie (10), témoigne à l'évidence de l'essence purement celtique d'une telle conception.

Ce sont là des indices appréciables de l'antiquité d'un rite que l'Eglise aurait adouci en le sanctifiant (11).

J. Loth en a emprunté un autre, moins subjectif sans doute, sinon meilleur, à la toponymie, en faisant remarquer que le nom de *Locmeltrau*, de forme passablement ancienne, ne signifie pas autre chose que « l'oratoire (*loc*) du ravin (*traw*) de la boule (*mell*) » (12). On se trouve ainsi ramené, pour cette dernière, à une époque fort reculée et selon toute apparence, antérieure à l'évangélisation de la Bretagne (13).

Par suite, on tient pour probable que, à l'origine, c'est le dieu celtique de la mort qui était armé du prototype de tous les exemplaires de l'engin meurtrier, si divers soient-ils — et en fait, ils ne le sont guère. Le dieu en qui on reconnaît universellement aujourd'hui une figuration du *Dis Pater* gaulois porte également un maillet et le nom ou surnom de « bon frappeurs » qui lui est donné (*Su-kellos*) (14) est par lui-même assez lourd de sens. Le *Eagda*, équivalent irlandais de *Sucellus*, possède aussi un récipient célèbre (le chaudron) et une massue redoutable dont un bout peut tuer neuf hommes et l'autre les ressusciter.

A l'échelon breton, il est normal mais cependant des plus intéressants de pouvoir ici nommer l'*Ankou*. Le personnage en effet a

(9) Fr. Le Roux, *art. cit.*, p. 164 et sv.

(10) J. Zwicker, *Fontes historiae religionis celticae*, t. I, Berlin 1934, p. 42, l. 3 et sv.

(11) Sur ce terrain, il est toujours préférable de céder la parole à un ecclésiastique : « L'Eglise ne supprima pas le Mell, mais elle le bénit, le consacra en quelque sorte, et le réduisit au rôle bénin qui lui fut assigné dans la suite » : F. Cadic, *op. cit.*, p. 55.

(12) J. Loth, *art. cit.*, p. 247.

(13) Fr. Le Roux, *art. cit.*, p. 164.

(14) Il est probable qu'un chiffre d'environ 300 monuments divers figurant le dieu au maillet (*Sucellus*), serait atteint par le simple recensement de ceux qui sont actuellement connus et des recherches méthodiques en apporteraient certainement d'autres. Le dieu est principalement représenté sous les aspects de Sylvain, d'Hercule et de Jupiter. Les inscriptions, par contre, sont peu nombreuses : *Eph. Epigr.* 3 (1877), p. 313, n. 181. *CIL* III 4770, 5463, 5464 ; XII 1836 ; XIII 4542, 5057, 6224, 6730. Voir Holder, *Altceltischer Sprachchatz*, II, col. 1653-1654 et Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, s.v. *Sucellus*.

souffert d'influences classiques et médiévales et le caractère celtique de sa faux, en particulier, n'est rien moins que douteux. Parmi d'autres armes que la sculpture ou la littérature populaires lui ont parfois prêtées, il est assez symptomatique de retrouver le marteau, avec quelque probabilité d'ancienneté vénérable (15). C'est évidemment un *Mell Benniget*, cette sorte de battoir qu'il porte dans l'église de Noyal-Pontivy, et dont, sous certaines conditions, on peut le voir frapper, d'un coup discret à la tête, les morts à venir d'une année entière (16).

Enfin, un autre argument milite en faveur de l'ancienneté du marteau, comme arme aux mains de l'*Ankou*. Les coups secs que l'artisan ou vrillette frappe dans les bolséries sont considérés comme un pronostic de mort dans certaines régions de France (Creuse notamment) et la Suisse romande. Ils ont valu à leur auteur le nom d'« horloge de la mort ». La même croyance existe en Bretagne, mais ici l'insecte a reçu le nom de « petit marteau de l'*Ankou* » (*morzhelig an Ankou*) (17).

Ceci exposé, et on verra qu'il était nécessaire de le faire de façon quelque peu détaillée, on trouvera peut-être quelque intérêt à reconnaître, en terre gaélique, une tradition analogue, nouveau témoin d'un parallélisme encore trop méconnu.

On n'a pas remarqué, semble-t-il, que l'ancienne littérature irlandaise faisait mention d'un *Mell* semblable au nôtre dans une histoire des plus curieuses, la « Mort de Conchobar », (*Aided Conchobair*) dont R. Thurneysen retrouve la tradition jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle (18).

Pour comprendre ce récit, il est nécessaire d'en résumer d'abord un autre auquel il s'enchaîne en quelque sorte, la « Bataille d'Étar » (*Cath Étar*) (19). Au cours d'une campagne des Ulates et à la

(15) A. Even, *L'Ankou, Essai de mythologie populaire* in *Ogam* t. III, n° 16, p. 168. Ne mentionnant ci-dessous que ce qui a rapport au M.B., nous renvoyons à ce très intéressant article pour tous les rapprochements avec des figures comparables à l'*Ankou* (parmi lesquelles on s'étonne toutefois de ne pas rencontrer Le Dagda).

(16) F. Cadic, *op. cit.*, pp. 22 et 33. Remarquons au passage que l'ambivalence de la tradition bretonne qui connaît tantôt un *Ankou* unique, tantôt, comme ici, un *Ankou* paroissial, est comparable à celle qui distinguerait d'un M.B. unique, attribut de *Dis Pater*, ses avatars locaux.

(17) P. Sébillot, *op. cit.*, t. III, 1906, p. 323 ; F. Cadic, *op. cit.*, p. 43 ; A. Even, *art. cité*, p. 168, etc. ; A. Le Braz, *La Légende de la mort chez les Bretons armoricains*, t. I, Paris 1945 (rééd. Librairie Celtique), p. 14 ; coups répétés d'un marteau (véritable), inter-signe de mort.

(18) *Die Irische Helden- und Königsage...*, Halle 1921, p. 534.

(19) Wh. Stokes, *The Siege of Horth*, in *Revue Celtique*, t. VIII, p. 47 et sv. ; R. Thurneysen, *op. cit.*, p. 505 et sv. ; résumé dans H. D'Arbois de Jubainville, *L'épopée celtique en Irlande (Cours de litt. celt., t. V)*, Paris 1892, p. 366 et sv.

suite d'événements dont nous n'avons pas à nous occuper ici. *Conall Cernach*, qui a tranché la tête de *Mes Gegra*, roi de Leinster, est amené à la faire fendre pour en extraire la cervelle. On mêle celle-ci à de la chaux et on en confectionne une balle qu'il ramène à *Emain Macha* capitale de l'Ulster.

Deux des manuscrits de la « Mort de Conchobar », le *Livre de Leinster* et *Edimbourg XL* (20) relatent comment un jour *Cet*, fils de *Magach*, désireux de venger la mort de *Mes Gegra*, réussit à s'emparer du « trophée ». Il n'a de cesse qu'il n'ait réussi à en frapper *Conchobar* à la tête, d'un coup de fronde. La balle a pénétré des deux tiers dans le sommet du crâne. *Conchobar* ne meurt pas cependant et même continue à régner, ce qui est tout à fait contraire au principe bien connu selon lequel la déchéance physique entraîne pour un roi l'incapacité de gouverner (21). La botte cranienne plus ou moins bien réparée par l'adroit *Fingen*, *Conchobar* vivra encore sept ans, à la condition expresse de ne plus rien faire avec intensité, mais de rester à s'observer (22).

A l'exception de celles des manuscrits *Stowe* qui résument les faits analysés, les autres copies du récit, beaucoup plus brèves, ne commencent qu'ici, mais elles postulent pour le début la même tradition. Elles sont parfaitement d'accord entre elles et avec les premières pour l'essentiel du reste. L'indignation ressentie par *Conchobar* à la nouvelle du martyre du Christ lui est fatale. Des mouvements trop violents font jaillir de sa tête la cervelle de *Mes Gegra* aux dépens de la sienne. Son propre sang l'a baptisé ; il est le premier homme en Irlande à gagner le Paradis, étant le seul (avec *Morann*) à avoir cru en Dieu avant la venue de ses apôtres dans l'île, etc..

Avec trois manuscrits tardifs et un passage du *Livre de Leinster*, l'affaire rebondit de la façon la plus intéressante pour nous. Dieu révèle l'existence du corbeau de *Mes Gegra* au bienheureux *Buite mac Brónaig* (+ c. 520), le fondateur de l'abbaye célèbre qui porte son nom, *Monasterboice*. Le saint personnage l'utilise comme oreiller d'où son nom d'« oreiller de Buite » (*adart Buiti*). Les manuscrits

(20) K. Meyer, *The death-tales of the Ulster heroes (Royal Irish Acad., Todd Lect. Series, XIV)*, 2<sup>e</sup> éd., Dublin 1937, pp. 4-11 ; c'est cette version qu'a traduite d'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, p. 368 et sv.

(21) Fr. Le Roux, *Aperçu sur le roi dans la société celtique*, in *Ogam*, t. IV, 1952, n° 20, p. 235, n. 25.

(22) La même version du récit nous apprend que l'endroit où *Conchobar* tomba en recevant la balle de fronde est appelé « Lit de *Conchobar* » et que là est son tombeau. Y a-t-il eu une version plus ancienne où la mort était instantanée ? Cela serait a priori plus conforme à l'esprit de l'épopée irlandaise. Et cependant, nous examinerons un jour prochain une version non celtique de cette histoire où le personnage ainsi blessé continue néanmoins à vivre !

(23) K. Meyer, *op. cit.*, p. 53 (add.).

Stowe D. IV, 2 et sans doute B. IV, 2 (23) nous ont gardé un poème sur ce sujet, attribué à *Cíhaed húa Hartacain* (+ 975), qui se trouve également à l'état isolé dans le *Livre de Leinster*. Cette œuvre est du plus haut intérêt en ce sens qu'elle nous permet de saisir sur le vif le procès de christianisation de l'instrument, dans ses deux dernières strophes plus spécialement (24). De plus, alors que la boule était appelée « balle » (*liathroit*) dans le *Cath Etair* et le début de la version L.L. Ed. XL, ou emphatiquement « cerveau de Mes Gegra » (*inchind Meiss-gegra*) dans l'ensemble de la tradition, le poème « dépoétise » l'objet (ou l'exorcise en partie, si l'on préfère) en adoptant résolument le mot « pierre » (*cloch*). Il pose lui-même l'équation pierre = cerveau de Mes Gegra (25), mais s'orienté ensuite résolument vers l'avenir en laissant tomber peu à peu *Conchobar* pour arriver habilement à la profession de foi finale qu'on a vue. L'objet est alors baptisé à nouveau, de façon plus orthodoxe et... péremptoire : « oreiller de Buite ».

Enfin, le manuscrit d'Edimbourg, lui, outre un résumé en prose de ce qui précède, contient cette ultime précision : « Toute personne, sur qui le cerveau de Mes Gegra ira à l'heure de la mort, est assurée du Paradis » (26).

Ainsi s'achève un cycle trop superposable à celui qu'on présu- mait quant au *Mell Benniget* pour ne pas recouvrir la même réalité que lui et en éclairer les origines. Nous croyons en tout cas être en droit d'estimer qu'il n'y aurait plus lieu désormais de douter de l'ancienneté respectable de la « boule bénie » bretonne, ce que faisaient encore quelques ethnologues par trop prudents.

R. Thurneysen pense que la christianisation du cycle est à mettre au compte de *Monasterboice*, comme l'établissement d'un rapport entre l'« oreiller de Buite » et le cerveau célèbre (27). C'est fort possible. Il a tort cependant, en ce qui concerne les derniers, d'imputer la liaison à un simple aspect extérieur. Une telle fusion se comprendrait mal s'il ne s'agissait déjà du même type d'objet. On voit trop bien que, dans les deux cas, comme dans leurs parallèles bretons, on se trouve en présence d'un instrument à donner la mort, quelle que soit la valeur attachée à celle-ci, serait-elle même purement symbolique. En d'autres termes, de l'un à l'autre il y a

parenté trop étroite pour que ce soit autrement que par filiation. De cela, on aura noté plusieurs indices et nous pouvons d'ores et déjà en donner quelques autres. Notre conviction tient à ce que nous avons déjà été amené, par une voie toute différente, à considérer que *Conchobar* n'est pas autre chose, à l'échelon ultime, qu'un avatar du dieu celtique de la mort, ainsi que nous le montrerons dans un prochain article (28).

Par suite, ce n'est certainement pas pur hasard si *Conchobar* a été comparé, sinon même assimilé au Christ par les remanieurs d'épopée (29). Non plus que pour sauver du naufrage une figure éminemment populaire mais qui en avait gros sur la conscience au regard de la morale nouvelle, comme on serait logiquement tenté de le croire, à la suite de D'Arbois de Jubainville (30). Le « coup de pouce », comme l'a bien senti R. Thurneysen, doit être mis au compte de gens intéressés à ce maquillage et à qui, d'ailleurs, il ne saurait être question de reprocher leur sens aigu de la diplomatie apostolique. On comprend fort bien que, si *Conchobar* a été le « seigneur de la vie et de la mort » (31), ce n'était qu'au Sauveur lui-même qu'il pouvait être « comparé ». De la mort, mais conjointement de la vie, a-t-on écrit, comme toujours chez les Celtes, et c'est une fois encore toucher à la valeur profonde de tous les « Mell Benniget », qui ne sauraient être des instruments du néant, mais sont lourds au contraire de signification eschatologique.

Il nous reste à examiner quelques points qui pourraient être gros de conséquences s'ils n'étaient malheureusement obscurcis par une tradition faite d'incompréhension ou trop brève à leur sujet. Et d'abord, il ne sera pas sans intérêt de remarquer que le poème de *Cíhaed húa Hartacain* nous révèle que la pierre repose sur une tombe (celle de Buite) (32).

Toujours dans le même ordre d'idées, pourquoi la pierre porte-t-elle le nom d'« oreiller de Buite » ? Parce que, nous apprend le

(28) Déjà annoncé en substance, in *Ogam*, t. VI/6, 1954, p. 271.

(29) Dans la version L.L. Ed. Ms XL de *l'Aidee Conchobar*, celui-ci est né la même nuit que le Christ, « quoique l'année ne soit pas la même », restriction délicieusement habile (K. Meyer, op. cit., p. 9) ; dans la version du *Liber Fiacus Fergusorum*, le Christ est devenu le frère par fosterage du Christ (ibid., p. 17). Mais il y a mieux. Un récit du L. de Leinster nous apprend que quatre prophètes ont annoncé sept ans à l'avance le synchronisme des naissances ; D'Arbois de Jubainville, op. cit., p. 6. Cf. aussi ibid., p. 18 dans la « Naissance de Conchobar » la prédiction de Cathbad : « Ils auront la même prospérité et le même avantage

Et lui et le roi du monde  
Chacun les louera  
Jusqu'au jour du jugement, etc... »

(30) Ibid., p. 4.

(31) C'est l'expression employée à propos du Dagda par M.-L. Ejoestedt, *Dieux et héros des Celtes*, Paris 1940, p. 54.

(32) K. Meyer, op. cit., p. 19.

(24) On en jugera d'après la traduction de K. Meyer, *ibid.*, p. 21 : « Since Bute with grace of fame has slept on thee without treachery, the hosts have eagerly humbled themselves to thee, until thou changedst colour, O stone !

« The brain of Mesgegra in the battle, it was a fight against demons of doomed men; «pillow of Bute», until Doom that shall be thy name with every one, O stone ! ».

(25) Et déjà la partie en prose de cette version, dès la première ligne : *id.*, p. 18 (... in *cloch* a, *inchind Miscedara*...).

(26) *Ibid.*, p. 11. Suit une phrase concernant le transport ultérieur de la relique en Leinster et la supériorité que cette province y gagnera.

(27) *Op. cit.*, p. 834.

poète, le bienheureux n'a pas hésité à dormir sur elle (33). Notons d'abord une preuve indirecte du danger attaché à la fréquentation de la pierre — du danger pour la tête de qui a cette audace. Ensuite, n'y avait-il vraiment pas d'autres moyens d'exorciser l'objet, puisque c'est de cela qu'il s'agit en substance ? C'est une croyance répandue dans plusieurs pays que la matière de certains oreillers — « oreillers » tout à fait de circonstance parfois — influe sur la durée d'une agonie (34). Mais c'est encore revenir aux superstitions concernant le crâne et, plus que tout autre, celle-ci voisine dans les traités des folkloristes avec l'emploi du *Mell Benniget* et des talismans assimilés. Aussi subjectif puisse-t-il paraître, nous tenons peut-être ici le meilleur indice de la pérennité d'un « mell » irlandais parmi toutes ces légendes. Tête de *Mes Gegra*, tête de *Conchobar*, tête de *Buite*, cela fait beaucoup trop de crânes pour qu'il ne s'agisse pas toujours de la même croyance. Faisant abstraction du dernier, et pour cause !, il nous restera par la suite à établir ce qui revient à chacun des deux premiers, si toutefois l'un d'entre eux ne représente pas une étape inutile.

La « Mort de Conchobar », dans sa version complète, *LL. Ed. Ms. XL*, débute par une contestation entre les trois grands héros d'Ulster, *Conall Cernach*, *Cuchulainn* et *Loegaire*, qui n'est pas sans rappeler celle qu'a illustrée le « Festin de Bricriu ». « Apportez-moi », dit *Conall*, « la cervelle de Mes Gegra, et je pourrai parler aux guerriers qui me querellent ». Ainsi est fait, *Conall*, sûr de lui, peut prendre à témoin *Conchobar* : « Eh bien ! Jusqu'à ce qu'ils aient réussi une action comparable à celle-ci, les autres guerriers ne seront pas en mesure de comparer leurs trophées avec les miens » (35). Et tout rentre dans l'ordre. Mais ici, la tradition est manifestement altérée. Le scribe a essayé de faire accroire, ou plutôt a cru lui-même, que l'ablation de la cervelle et sa mixtion avec de la terre était un fait d'habitude chez les Ulaves. Mais il est démenti par l'ensemble de la tradition épique irlandaise pour qui c'est absolument lettre morte, et ici même par le fait qu'il n'est question cependant que d'une seule cervelle, celle de *Mes Gegra*, qui est replacée ensuite sur l'étagère commise à cet usage. Les commentateurs modernes ont dénoncé la manœuvre de généralisation abusive d'un fait isolé, glose qui a pénétré dans le texte (36).

D'ailleurs, qu'avait de sensationnel le meurtre de *Mes Gegra* ? Et même, y avait-il quelque chose de glorieux à vaincre un hom-

(33) Voir ci-dessus n. 24 et n. 22 et l'appendice pour les « Lits » de *Conchobar* et de *Columille*.

(34) Voir notamment P. Sébillot, *Le paganisme contemporain chez les peuples celtolatins*, Paris 1908, p. 168 ; A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, t. II, Paris 1946, p. 664 ; R. Th. Christiansen, *The Dead and the Living (Studia Norvegica, 2)*, Oslo, 1946, p. 24.

(35) K. Meyer, *op. cit.*, p. 5.

(36) Cf. H. D'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, p. 369, n. 1 ; R. Thurneysen, *op. cit.*, p. 535, n. 5.

me en proie à des soucis d'ordres multiples, et surtout privé de cocher et très fraîchement amputé d'une main — si toutefois ce dernier trait n'est pas un emprunt à une autre aventure de *Conall Cernach*, celle bien connue de la « Mort de Cuchulainn » ? Il faut certainement chercher ailleurs pour l'exhibition de la mystérieuse boule. L'impression reçue est de quelque chose de particulièrement redoutable, sinon meurtrier, mais aussi sans doute d'éminemment solennel, un appel à des puissances surnaturelles, quelque chose, si l'on veut et faute d'une meilleure comparaison, comme un serment par le Styx. Ce n'est en tout cas pas comme arme que cette mauvaise balle pouvait être beaucoup à craindre.

*Mell* en breton signifie « boule », ou peut-être plus précisément encore « balle ». « La ballon qui sert à jouer à la soule s'appelait et s'appelle encore en breton *mell* d'où *mellat*, nom qui désigne le jeu lui-même », écrivait il y a une quarantaine d'années Dom Gougaud (37). La parenté se limite-t-elle bien à la forme, comme il semblerait qu'il y ait tout lieu de l'admettre ? On a vu que, dans le *Cath Etair* et le début de *l'Aided Conchobar*, version *LL. Ed. Ms. XL*, l'objet pétri avec le mélange de matière cervicale et d'argile était désigné comme étant une balle. C'est comme une balle de ronde que *Cet* l'utilisera au préjudice de la tête de *Conchobar*. Mais la mention la plus intéressante qui est faite de la boule macabre est celle qui, dans *l'Aided*, suit sa remise en place après « utilisation » par *Conall*. Le lendemain de cet incident, chacun alla de son côté à son propre jeu. En quête d'une occasion de mal faire, *Cet* réussit à pénétrer dans la prairie de la capitale. Là, les deux bouffons d'*Emain Macha* sont occupés à jouer avec la balle-cervelle. Par une réflexion qu'ils se font de l'un à l'autre, *Cet* apprend la nature véritable de l'objet. Il bondit, arrache la balle de la main d'un des fous et s'élançe avec elle en direction de son *Connaught* (38).

Si c'est bien jouer à la balle, au sens propre de l'expression, que faisaient les fous d'*Emain*, ainsi que D'Arbois de Jubainville a pensé pouvoir le traduire (39) — et quand c'est avec un objet formellement désigné comme balle que l'on joue, il est assez logique d'admettre cette utilisation —, le geste de *Cet* risque de prendre une valeur assez particulière. Dérober la balle aux mains du parti adverse, par la force ou la ruse, et prendre la fuite avec elle en direction de son propre terroir, n'est-ce pas le principe même du jeu de la soule ?

Le « mell » irlandais a-t-il utilisé de cette façon entre autres ? Le passage est malheureusement trop bref et trop isolé pour permettre de se forger une opinion à ce sujet. A l'appui d'une telle possibilité, si elle venait à être corroborée par la suite, aujourd'hui

(37) *La soule en Bretagne et les jeux similaires du Cornwall et du Pays de Galles*, in *Annales de Bretagne*, 1911-12, p. 577. Voir aussi J. Loth, *art. cit.*

(38) K. Meyer, *op. cit.*, p. 5.

(39) *Op. cit.*, p. 369 (plus précisément : « à la boule », mais c'est évidemment la même chose).

que la question de l'origine rituelle des jeux de balle celtiques revient à l'ordre du jour (40), il y aurait un copieux dossier folklorique à verser. On ne peut qu'être frappé de l'importance de la soule et des jeux comparables dans la partie macabre du folklore celtique, même quand on ne dispose, comme c'est notre cas, que de quelques recueils de contes. A côté de simples mentions de squelettes jouant à se lancer leurs propres têtes de l'un à l'autre (41) ou d'esprits faisant de même avec une balle (d'or) (42), on rencontre des récits où les revenants organisent une partie de « football en chambre », à trois ou quatre personnes dont une vivante (43). Ailleurs, c'est un match de soule que des squelettes disputent féroce-ment, un crâne servant de balle (44). Des vivants sont parfois sollicités par des *síde* de prendre part à une rencontre de ce genre, de la même manière exactement que l'étaient parfois les héros de l'épopée pour une expédition guerrière dans l'au-delà (45), etc...

Mais la meilleure mention de ce genre, c'est peut-être encore dans l'épopée irlandaise même qu'on la trouverait. Un soir que *Setanta*, le futur *Cuchulainn*, est en mission sur un champ de bataille, il doit se défendre, au milieu des cadavres, contre un « fantôme » qui n'a qu'une moitié de tête. Après diverses péripéties et intervention de la déesse de la mort, la *Eabú*, le jeune héros réussit à couper la (demi-) tête de son adversaire, d'un coup de sa crosse de hockey. Puis il s'en va, de par le champ de bataille, poussant devant lui son trophée comme une balle (46).

(40) Cf. Ch. Guyonvarc'h, in *Ogam*, t. VI/6, 1954, p. 281 et sv.

(41) T.C. Croker, *Fairy Legends and traditions of the south of Ireland*, Londres, s.d., p. 307.

(42) W. Henderson, *Notes on the folk-lore of the Northern Counties*, Londres 1866, p. 334. Toutefois, ici, comté « déceltisé » depuis longtemps ; York.

(43) P. Kennedy, *Legendary fictions of the Irish Celts*, Londres 1866, p. 155 ; D. Hyde, *Beside the fire*, Londres 1890, p. 158.

(44) F. Cadic, *Contes et légendes de Bretagne*, t. I, rééd. de Vannes, 1950, p. 150.

(45) D. Hyde, *op. cit.*, p. 87 et sv. Ce jeu paraît très comparable à la soule dont il a même la brutalité légendaire. A. Le Braz, *op. cit.*, t. I, p. XXII, signale d'après L.L. Duncan un conte qui doit être identique à celui-ci.

(46) M.-L. Sjoestedt, *op. cit.*, p. 87 et sv. On se rappellera aussi la brillante partie de hockey de *Setanta* contre les cent-cinquante enfants nobles d'Emain, et encore comment il se servit de sa balle face au chien du forgeron *Culann*, dans l'épisode qui justifie son second nom. Le jeu de balle est incontestablement très-ancien chez les Irlandais. Le Livre des Invasions en attribue l'introduction au dieu *Lug* (cf. *Lebor Gabála Erenn*, éd. R.A.S. Macalister, t. IV, Dublin 1941, p. 129). Ce n'était certainement pas un sport de tout repos. On sait comment, sous le règne de *Diarmait mac Cerbuill*, un coup de crosse de « hockey » meurtrier, lors de l'Assemblée de Tara, amena à la fois la chute de la capitale suprême et l'excommunication ou l'exil de *Columcille*. J.M.F. French, *Prehistoria faith and worship*, Londres 1912, p. 105, rapporte une tradition qui nous échappe, selon laquelle il y aurait eu, avant la première bataille de *Mag Tuired*, un match de « hockey » entre 27 jeunes gens des *Tuatha Dé Danann* et autant des *Fir Bolg*. La partie se termina par la défaite et la mort des derniers nommés.

Mais la « Mort de *Conchobar* » et les récits connexes soulèvent bien d'autres questions, comme on l'aura peut-être aperçu au passage. On va voir en particulier que ces légendes nous plongent au cœur même d'un problème d'archéologie religieuse celtique qui se pose avec beaucoup d'acuité depuis quelque temps. Nous ne saurions traiter de ce problème ici, ce qui nous entraînerait beaucoup trop loin. Nous ne pouvons éviter cependant de prendre position à son sujet, en montrant de quelle façon le recoupement s'en fait avec les récits examinés.

L'attention a été attirée par plusieurs savants et surtout par MM. E. Thévenot (47) et P. Lambrechts (48) sur de fort curieux monuments que le dernier de ces auteurs a proposé d'appeler « dieux sans corps ». Il s'agit de têtes de pierre très grossières, monstrueuses parfois, tant par le format que par l'aspect, et qui n'ont jamais reposé sur aucun corps sculpté. On en connaît un certain nombre d'exemplaires en Gaule, Grande-Bretagne et Irlande, et peut-être même en Espagne et dans les régions danubiennes (49). Plusieurs d'entre elles sont antérieures à l'occupation romaine — pour les pays où cette circonstance est à envisager.

Or, M. Lambrechts a justement insisté sur le fait que le sommet du crâne, sur plusieurs de ces monuments, est perforé d'une cavité circulaire (50). Une tête de Montceau-les-Mines, au Musée de Chalon-sur-Saône a cette cavité (de 11 cm de diamètre sur 6 de profondeur) prolongée vers le front par une rigole. Il est possible qu'il en ait été de même pour une des têtes de Choresy, fendue en grande partie dans le sens de la hauteur par une cassure ancienne dont l'origine s'expliquerait ainsi fort bien. Il n'est que de regarder des photos de ces têtes (51) pour réaliser aussitôt qu'aucun autre monument ne saurait mieux illustrer le thème de la mort de *Conchobar* ou de *Mes Gegra*. Ou peut-être qu'aucun récit ne saurait mieux traduire une telle représentation plastique : c'est toujours la question délicate de l'ancienneté relative du mythe et de l'image.

On a comparé les cavités à des trous de libage et supposé

(47) *Sculptures inédites de Choresy*, in *Gallia*, t. V, 1947, p. 427 et sv., et t. VI, 1948, p. 186 et sv.

(48) *L'excavation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes* (Dissert. Arch. Gandensée, II), Bruges, 1954, p. 67 et sv.

(49) *Ibid.*, p. 79.

(50) Choresy : *op. cit.*, p. 74 et fig. 22 ; Montceau-les-Mines : p. 75 et fig. 23-4 ; Corbridge : p. 77 et fig. 29 ; Towcester : p. 78 et fig. 30 ; et peut être également, suivant l'auteur, Entremont : p. 73 et fig. 59 ; Chagon (cavité rectangulaire) : p. 74 (Esp. 1343) ; Alise Sainte-Reine : p. 74 (Esp. 2381) ; liste qui est certainement appelée à s'allonger.

(51) Voir note 50. Des reproductions également dans L. Armand-Calliat, *Sculptures gallo-romaines inédites du pays éduen*, in *Gallia* t. IX, 1951, pp. 61, fig. 2 et 62, fig. 3 ; E. Thévenot, *art. cit.* (1947), p. 431, fig. 5.

qu'ils servaient effectivement à des libations, peut-être de sang (52). Cette supposition cadrerait assez avec ce « détail » que deux versions de la « Mort de Conchobar » nous ont gardé et qui, à première vue, paraissait tout à fait insignifiant : « le sang qui jaillit de sa tête fut pour lui un baptême » (53). Et quant à la tête de *Mes Gegra*, l'épopée nous apprend qu'une goutte de sang en coula, traversa la pierre sur laquelle elle reposait et pénétra dans le sol.

Veut-on d'autres preuves du parallélisme « dieux sans corps » — têtes irlandaises légendaires ? On en trouvera une par exemple dans le *Cath Etair*. On a vu *Conall Cernach* donner l'ordre à son cocher de fendre le crâne de *Mes Gegra* et d'en extraire le cerveau. S'il a pris cette décision, c'est parce que toutes les tentatives faites pour emmener la tête s'étaient avérées vaines (54). Pourrait-on mieux essayer de rendre compte d'une tête colossale, ou tout au moins indéplaçable à quelque titre que ce soit, et perforée au sommet ?

Si l'on estime que, pour emporter tout à fait la conviction, le type monumental au crâne intact doit lui aussi se prêter à la comparaison, on pourra utilement s'adresser à l'*Aidél Conculainn*. On a indiqué plus haut que le passage de ce récit où *Conall Cernach* venge la mort de son frère de lait ou d'armes *Cuchulainn* était une manière de doublet de l'épisode du *Cath Etair* résumé ci-dessus (et où le guerrier vengé est *Mes Dead*, propre frère de *Conall*). Ici, c'est *Lugaíð mac na trí Con* qui tient le rôle de *Mes Gegra*. Sa tête a d'abord été facilement transportée, comme celle du roi de Leinster. Mais comme pour celle-ci, il y a eu un arrêt qui a changé la situation du tout au tout. Ici, c'est d'un oubli qu'il s'agit. La tête de *Lugaíð* a été abandonnée sur une pierre à *Roiriu* en Leinster. Quand on voulut la reprendre, on s'aperçut qu'elle avait fait fondre la pierre et qu'elle était passée au travers (55). Le dernier trait ne répond-t-il pas comme un écho fidèle à cette constatation de M. Lambrechts « La tête énorme semble s'enfoncer dans le bloc sur lequel elle repose... » ? (et l'auteur renvoie à sept de ses illustrations photographiques) (56).

Ainsi donc, une fois de plus, ce sera tant pis pour les tenants de l'isolationnisme gaulois et les détracteurs systématiques des li-

tératures insulaires (57). Dans une série d'articles en préparation, nous reprendrons la même question et quelques problèmes connexes d'une façon différente. Pour éviter toute équivoque, nous tenons à faire connaître dès aujourd'hui un des résultats de l'enquête. Les récits examinés ci-dessus illustrent trop fidèlement les monuments du type inventorié par M. Lambrechts pour ne pas mériter d'être considérés comme de simples légendes inventées après coup pour justifier l'existence d'un objet incompris. Le phénomène est de tous les temps et de toutes les latitudes. Cependant, s'il y a quelque chose de cela ici, tout au plus pourrait-il s'agir d'une redécouverte et non d'une invention, car les récits ne sont absolument pas gratuits. En d'autres termes, les monuments irlandais présumés ont peut-être donné lieu à des légendes étologiques, mais ils illustraient déjà eux-mêmes un mythe : or, ce mythe est bien justement celui qu'on retrouve à peine déformé dans les légendes en question. On verra par la suite à quel point celles-ci sont cohérentes et riches de sens symbolique. Le témoignage de l'étranger nous sera précieux ici, d'un étranger absolument non celtique. Conjointement, ce sera refuser aux Celtes le monopole de ce qui paraissait plus que tout, les distinguer des autres peuples. Mais, en matière de symbolisme religieux plus que partout ailleurs, y eut-il jamais un peuple qui pût se vanter de détenir une exclusivité ? Il en restera toujours bien assez aux Gaulois et à leurs frères et cousins pour faire figure de privilégiés dans le domaine de l'« exaltation de la tête ».

## APPENDICES

## L'« OREILLER DE COLUMCILLE »

La *Vie de Saint Columba* par Saint-Adaman nous apprend que le bienheureux couchait sur le roc nu, avec une pierre pour oreiller, et que cette pierre a été ensuite déposée sur sa tombe (58). Aucune autre mention n'est faite de l'objet et aucun sens ne lui est attaché. Le saint hagiographe n'a même pas songé à la pierre sur laquelle dormit Jacob, qui aurait pu lui fournir matière à de beaux développements. Il ne s'agit donc manifestement que d'expliquer la présence d'une pierre de petit format sur un tombeau. Adaman le fait par un trait d'ascétisme d'un effet heureux, mais

(52) L. Armand-Calliat, *art. cit.*, p. 62, et surtout P. Lambrechts *op. cit.*, p. 75.

(53) K. Meyer, *op. cit.*, p. 17 (version du *L.F.F.*) et p. 15, (version Ms 23, N. 10 de la *E.I.A.*) : « le sang qu'il versa fut, etc. » ; Nous sommes de plus en plus convaincu qu'il y a peu de choses qui soient vraiment gratuites dans l'épopée irlandaise. Ce qui paraît gratuit ne l'est peut-être que dans la mesure où une clé nous échappe. C'est en tout cas une défaite que de le déclarer ainsi a priori.

(54) Wh. Stokes, *op. cit.*, p. 63 ; R. Thurneysen, *op. cit.*, p. 511.

(55) *Ibid.*, p. 556 ; D'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, p. 353.

(56) *Op. cit.*, p. 73.

(57) Leur tort essentiel est, croyons-nous, d'ordre pratique et réside dans la méconnaissance des travaux des Celtisants eux-mêmes. Les réserves à faire sur l'utilisation des textes insulaires sont largement débordées depuis longtemps et quiconque veut s'en donner la peine, peut en prendre connaissance dans une foule d'excellentes traductions allemandes, anglaises ou même françaises.

(58) III, 23. Faute de mieux, nous renvoyons à la traduction anglaise de W. Huyghe, *The Life of Saint Columba*, Londres, s.d., p. 228.

qui a pu devenir banal chez les hagiographes (59). On se rappellera cependant que l'endroit appelé « Lit de Conchobar » est à la fois celui où la tête du roi des Ulates fit connaissance avec la balle fatale et celui où la tradition plaçait son tombeau. Le fait joint à celui-ci que l'oreiller de Buite ait été un « Mell Bennigt » au passé long et trouble doit nous inciter à scruter de très près l'histoire de *Columcille*. Du témoignage trop bref d'Adamnan, on ne pourrait cependant tirer qu'un seul indice dans le sens envisagé : il n'est fait mention de la literie peu confortable que la nuit où meurt l'apôtre des tribus du nord (60).

Au siècle dernier, une boule de pierre fut trouvée à Iona, à moins de 20 mètres d'un endroit où la tradition localise le tombeau (perdu) de *Columcille*. Plusieurs savants autorisés de l'époque ont pensé qu'on pouvait avoir découvert l'« oreiller » du saint. Il y avait certes alors une propension à reconnaître un peu partout des « pillows stones », même quand il s'agissait simplement de stèles d'un format réduit ou quelque peu aberrant (61). Mais ici, on a justement remarqué que, de par la forme de l'objet, il ne pouvait s'agir d'un pilier funéraire au sens propre. C'est un boulet de granit ovoïde de 50 cm sur 39, incisé d'une croix (62).

Quel usage a eu cette pierre ? Iona était fort probablement un centre de druidisme. C'était également un rendez-vous de mort extrêmement coté, peut-être avant la venue de *Columcille* si l'on croit certains annalistes. Pendant des siècles, voire encore aujourd'hui, on est venu s'y faire enterrer, sinon mourir. Ce qui a valu à l'île de conserver, malgré la réforme et ses destructions massives, une superbe collection de pierres tombales, une quantité incroyable d'ossements et une toponymie éminemment suggestive (63). Rien cependant, à notre connaissance, ne permet d'associer

(59) Voir ci-dessus, Buite, et ci-dessous Ciarán de Clonmacnoise. La ressemblance universellement constatée entre la mort et l'état de sommeil qui fait que dans un tombeau on « repose », « dort son dernier sommeil », etc., facilite évidemment beaucoup de rapprochements. - La *Vita* en use d'ailleurs largement : « ce jour est appelé le Sabbat qui signifie Repos. Et ce jour est vraiment un jour de Sabbat pour moi... » (W. Huyshe, *op. cit.*, p. 225) ; « son visage ne semblait pas celui d'un mort, mais d'un vivant endormi » (*ibid.*, p. 230).

(60) Précisons bien, pour ne pas être accusé de jouer sur les mots, que le saint ne meurt pas dans son lit sur lequel Adamnan, tout en nous renseignant sur la nature du grabat et de l'oreiller, ne le fait qu'assoir, semble-t-il. Il le quitte in extremis pour aller rendre l'âme, au pied de l'autel, en chantant matines.

(61) Cf. F. Henry, *Irish art in the early Christian period*, Londres, 2<sup>e</sup> éd. 1947, p. 75, pour les ex. de Hartlepool.

(62) W. Huyshe, *op. cit.*, pp. 186 (fig.), 237, et 248 ; A. Macmillan, *Iona, its history and antiquities*, Londres 1893, pp. 80 et 81, fig. 1. Une pierre du même genre, également incisée d'une croix, mais nettement plus longue et pointue à une extrémité (sorte de cœur allongé) a été également trouvée à Iona, dans une dépendance, derrière la cure (*ibid.*, p. 81, fig. 2).

(63) « Port des Martyrs » (*Port nan Mairtear*), « Cimetière des Druides » (*Cladh nan Druidnean*) et autres cimetières (*Cladh an Disear, Cladh Roman*, etc...), la « Rue des Morts » (*Sràid nan marbh*), etc.

la pierre trouvée à ces circonstances ni à aucune autre susceptible d'en éclairer le sens. Nous n'avons pas cru cependant devoir passer l'objet sous silence. Nous avouons ignorer tout d'un « oreiller (de pierre) de Saint Ciarán, vénéré pendant des siècles à Clonmacnoise. Il y en a peut-être eu d'autres encore. L'hypothèse d'un modèle unique faisant souche, comme c'est fréquemment le cas dans ce domaine, ne peut être écartée a priori.

#### LA PIERRE DE BOA ISLAND

Nous avons fait allusion ci-dessus à quelques monuments irlandais considérés par M. Lambrechts comme « dieux sans corps » ou à corps particulièrement réduit. Aucun d'eux cependant n'était donné comme perforé de la cavité caractéristique des têtes de Montceau-les-Mines, Chorey, Corbridge, etc... Or, l'auteur ne faisait qu'emprunter ses reproductions à l'ouvrage cité de Mlle Françoise Henry. Aucune de ces photographies n'étant prise en vue plongeante, il y avait quelque intérêt à essayer de voir de plus près, c'est-à-dire à remonter à la source. Nous avons déjà remis notre article, quand nous avons pu nous procurer le texte et les illustrations d'une communication faite en 1933 à la Royal Irish Academy de Dublin par Lady Dorothy Lowry-Corry (64) et qui concerne les monuments de Boa Island et de Lustymore Island, tous deux cités par M. Lambrechts.

Il est de quelque intérêt de remarquer que chacune de ces pierres a été découverte dans un cimetière. A titre de « remplis » toutefois, car, s'il s'agit de nécropoles de quelque ancienneté, l'une et l'autre sont quand même d'époque chrétienne. Ou encore les cimetières ont pu se former autour des monuments. Ou bien enfin y a-t-il eu succession de nécropoles, païennes puis chrétiennes, sur les mêmes emplacements. Cette dernière éventualité est d'ailleurs proposée, au moins pour Lustymore, par l'auteur de la communication qui fait remarquer que l'Ordnance Survey Map porte un lieu-dit « Giant's Grave » dans le voisinage immédiat du cimetière (65). Et ici on ne peut s'empêcher de songer à la tombe de Conchobar, cet autre « géant » : « soixante-treize pieds était sa longueur... » comme l'a dit le poète, i. e. Flann Mainistrech : « ... Dans sa tombe... il trouva soixante treize pieds » (66). D'une façon comme de l'autre, on pressent quelque mesure d'« exorcisme », comme à Monasterboice et peut-être Iona. La tradition veut que la nécropole de Lustymore ait appartenu à un ancien monastère, dont l'existence ne semble pas assurée cependant, malgré un lieu-dit contigu de « Friar's Quay » (67). En ce qui concerne l'île de Boa, une tradition, aujourd'hui perdue, voulait en 1822 que les ruines d'une église aient été encore visibles à proximité des curieuses pierres (68).

(64) *Proceedings*, vol. XLI, section C, n° 7, p. 200 et sv. et pl. VII-VIII.

(65) *Ibid.*, p. 203 et sv. A Boa Island, des sépultures en coffres de pierre auraient été découvertes près du monument, mais cela ne permet guère une datation précise.

(66) K. Meyer, *op. cit.*, p. 19 (version des Ms. Stowe).

(67) Lady D. Lowry-Corry, *art. cit.*, p. 204.

(68) *Ibid.*, p. 200.

Quoi qu'il en soit, et c'est l'essentiel, on s'accorde aujourd'hui à reconnaître l'antiquité des deux monuments qu'on reporte à l'époque de La Tène, même s'il est difficile de leur assigner un âge bien précis, et même si une influence sub-mégalithique a pu être évoquée à leur propos (69).

La tête de Lustymore ne porte pas de cavité. On sait que le monument de Boa Island forme deux têtes ou peut-être plutôt deux visages taillés dans le même bloc de pierre et en partie soudés par leurs arrières, qui ne sont évidemment pas traités. Mlle F. Henry et M. Lambrechts l'ont, de ce fait, et à juste titre, comparé à un relief bien connu de Roquepertuse. Il serait difficile de définir la signification de ce bifrons. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il s'agit bien de deux figures mâles, contrairement à ce qu'on a pu croire quelque temps au siècle dernier (70). L'important, pour l'instant, est de remarquer le traitement du sommet du monument qui, sur la photo tout au moins (71), malgré la séparation partielle des deux faces, évoque de façon irrésistible la partie correspondante de plusieurs « dieux sans corps » et notamment de ceux de Chorey et de Montceau-les-Mines. On nous permettra ici de reproduire la description qu'en donne Lady D. Lowry-Corry (72) : « The top of the stone has been fashioned into the head of the two effigies, which are separated by a deep cleft, in the centre of which is placed a small socket, 8 1/2 inches long, 3 1/2 inches wide, and 5 inches deep ».

L'intérêt de la sculpture est encore accru par une note portée par G. Du Noyer, le premier auteur à s'être occupé du monument, sous un croquis qu'il en prit en 1841 : « A man on the Boa Island... told me that there was a piece of stone set in the groove on the top of the stone. He said it was probably a small cross (73) ». S'agissait-il bien d'une croix ? On peut s'étonner de l'incertitude de l'indigène à ce sujet et penser qu'à cette époque la pierre adventice n'était, en fait, déjà plus qu'un souvenir. En outre, on se serait plutôt attendu à trouver une croix de métal, et fixée au moyen d'un quelconque béton coulé dans la cavité, comme c'est le cas par exemple au sommet d'un certain nombre de menhirs. Sinon, quel besoin avait-on de la laisser mobile, et partant bien plus vulnérable aux injures du temps ou des hommes ? Il est vrai qu'on peut toujours envisager une fixation sommaire ou venue à ruine, et même se perdre dans le domaine infini des possibilités. Dans l'expectative, il faut bien reconnaître que la présence d'une croix reste l'éventualité la plus admissible. On s'intéressera alors au procès de christianisation qui rejoint assez celui qu'on a saisi à la hauteur du scalp de *Conchobar*. Une cavité, une cupule, se prêtent facilement au logement d'un emblème religieux. Il est permis de croire néanmoins qu'autant que leur forme, leur valeur symbolique, voire leur utilisation rituelle, appelaient semblable conversion.

Lambertart, Avril 1955.

(69) Fr. Henry, *op. cit.*, p. 6 et sv.; P. Lambrechts, *op. cit.*, p. 94; v. aussi J. Rafferty, *Prehistoric Ireland*, Londres 1951, p. 213.  
 (70) Lady D. Lowry-Corry, *art. cit.*, p. 202.  
 (71) *Ibid.*, pl. VIII, 1 et surtout VII, 3.  
 (72) *Ibid.*, p. 200.  
 (73) *Ibid.*, p. 202.

## Note étymologique à propos du MELL-BENNIGET

par Pierre LE ROUX

On saura gré à M. Gricourt d'avoir noté (voir p. 155) dans son importante et intéressante contribution que ce qui importe n'est pas tellement la forme ou les modalités d'utilisation de l'instrument dans leurs moindres détails — *maillet*, *marteau*, ou *boule* —, mais le fait que le mot breton *mell* (et son synonyme *morshol* dans *morsholig an Ankoñ*) est en liaison avec l'expression d'un indéniable symbolisme funéraire. On comprend facilement qu'à l'origine l'utilisateur en ait toujours été le dieu celtique de la mort sous ses diverses dénominations : *Sukellos* (1) ou *Dis Pater* en Gaule, l'*Ankoñ* en Bretagne malgré son déguisement et ses allures toutes médiévales, et le *Dagda*, ou *Conchobar* en Irlande.

Adors que le travail de M. Gricourt était déjà à l'impression, il nous a paru cependant utile d'éclairer ses constatations par quelques remarques d'ordre philologique.

Si la forme du *mell* est de peu d'importance en effet, il est nécessaire de préciser, au strict point de vue lexicographique, que les notions de *boule* et de *maillet*, bien qu'elles soient très voisines, quant au fond, sont clairement différenciées en breton. Car *mell* n'a pas dans cette langue le sens de *boule* indiqué par M. Gricourt sur la foi des études précédentes (2), à titre d'explication fondamentale de la forme ovoïde du mystérieux objet de Locmeltre.

Dans son *Geriadurig brezonek-gallek*, de 1927, p. 384-385, Emile Ernault (3) a relevé six acceptions différentes de *mell* auxquelles nous ne voyons absolument rien à objecter :

- 1° — jointure, articulation ;
- 2° — millet, mil ;
- 3° — maillet, pilon, gros marteau ;
- 4° — petits tas de gerbes (monticule) ;
- 5° — « grand », en tant qu'adjectif employé devant un nom : *ur mell den* « un grand homme » ; *ur mell marc'h* « un grand cheval » ; *ur mell tra* « quelque chose de grand », etc... (avec nuance de superlatif absolu).
- 6° — gros ballon à jouer, soule.

Il est bien évident qu'ici 5° est dérivé de 4° et que 2° postule une toute autre étymologie (4) que 1°, 3° et 6° que nous avons à étudier. Il reste donc en ligne de compte des sémantèmes orientés dans le sens de : *jointure*, de *maillet*, et de *soule*, ou si l'on préfère, de *boule*, et nous ajouterons au premier groupe le mot composé

(1) Cf. Holder, *Altseltischer Sprachschatz*, t. II, 1653-54.

(2) Lesquelles n'avaient évidemment pas tellement besoin de préciser, étant donné qu'elles se limitaient toutes au domaine linguistique du breton.

(3) On a souvent reproché à E. Ernault d'avoir introduit dans son dictionnaire de nombreux néologismes. C'est oublier les intentions véritables de l'auteur, et par ailleurs le reproché se justifie mal : un « celtisant » qui ne saurait pas reconnaître au premier coup d'œil le mot populaire rare ou curieux, du néologisme créé pour les besoins de la langue littéraire (que E. Ernault maniait avec beaucoup d'aisance) serait par trop naïf pour mériter ce nom.

(4) D'un vieux-celtique \**mil-to-s*, apparenté au latin *millum*, du nom indo-européen (difficile à déterminer) de cette céréale. Cf. V. Henry, *Lexique étymologique du breton moderne*, Rennes 1906, p. 198, s.v. 3 *mell* ; E. Ernault, *Glossaire moyen-breton*, t. II, p. 462, s.v. 1 *mell*, et Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1932, p. 583, s.v. *millum*.

*meilh-dorn* « poignet, poing » (sous sa forme normale avec article *meilh an dorn*) dans lequel la mouillure du *ll* en *-ilh* n'est qu'un accident comme il y en a tant en breton, ainsi que *mellez* « suture de la tête » mot non cité par Joseph Loth dans ses *Notes étymologiques et lexicographiques*, in *Revue Celtique*, t. 44, 1927, p. 294-295, n° 446, auxquelles nous renvoyons en général. J. Loth a bien vu que *mell* « maillet » et *mell* « boule » sont sous le rapport de l'étymologie un seul et même mot. Toutefois, nous lui ferons deux reproches : sa comparaison du breton *meilh-dorn* et de l'irlandais *mul-dorn* qu'il traduit par « poing fermé (en boule) », pour justifiée qu'elle soit, est ambiguë parce qu'il ne prend pas le soin de préciser que les *meilh*, *mell* (et *mellez*) traduisent avant tout l'idée d'articulation, de « Zusammenfügung » ainsi qu'il ressort de mots ou d'expressions bretonnes telles que *koueshañ dreist mell* « laisser tomber sa tête en arrière » (en parlant d'un bébé qu'on ne tient pas bien), *mell-kein* « colonne vertébrale », *melloù* « boutures », à moins que l'on ne pense encore à l'anthroponyme moyen-breton : *Mellec* « viril, vigoureux » (Ernault, *Gloss. M.-Br.*, p. 402). L'étymologie est trop différente pour ne pas devoir être notée avec soin (5). Après toute une série de comparaisons fort plausibles, et en dernier lieu avec irlandais *maol*, gallois *mael*, breton *moal* « chauve », on peut admettre avec J. Loth « que le mot celtique désigne un objet de forme arrondie sans saillie ni pointe, de plus ou moins grande dimension » (*loc. cit.*, p. 299), mais en tant que colissant remarquable, et qui plus est, originaire d'une région où le breton est langue usuelle, J. Loth aurait dû s'apercevoir que, sur cinq substantifs en *mell*, quatre sont du genre masculin, dont *mell* « maillet », tandis que le cinquième *mell* « balles » est bel et bien de genre féminin. Une contamination de *mell* par le genre du français *soule* n'est pas à exclure et des changements de genre n'ont rien d'extraordinaire, mais il n'est pas prouvé qu'il soit assez récent, *mell* « soule » étant déjà féminin en moyen-breton (Ernault, *Gloss. Moyen Br.*, p. 402) et cela montre bien le sens exact et traditionnel de *ar mell benniget* — « le maillet béni ». Autrement dit, en terminologie bretonne, *mell benniget* ne peut avoir que le sens de *maillet* à l'exclusion de celui de « boule » qui réclamerait une *mell venniget* avec mutation douce normale du participe (6). Et ceci fait que le *mell benniget* breton a pour ancêtre direct le maillet de *Sucellus* ou la massue du *Dagda*, mais n'a sans doute qu'un rapport de parenté indirecte, sinon d'homonymie avec le « *mell* » goidélique — lequel fait penser au *meilh* ou *mellez* bretons — qu'a étudié fort intelligemment M. Gricourt dans la deuxième partie de son article.

(5) La distinction a été faite correctement par J. Pokorny, *Indogermanische Wörterbuch*, Berne 1954, fasc. 8, p. 720-721 qui rattache le breton *mell* « articulation », corn. *mel*, gall. *cym-mel* à un indo-européen *mel-* « *ghed, zusammenfügen* » par un vieux-celtique \* *melso-*, et le breton *mell*, ir. *mil* « balle, sommet », et tous les autres mots à un indo-européen *mel- mlo-, mola* (par *o* et *a* longs) « *Erhöhung, Wölbung* », ce qui correspond bien à l'essentiel de l'analyse étymologique de J. Loth (dont il faut signaler au passage l'explication du nom de l'île Molènes « *île en forme de mamelon* ». (*Origine du nom de l'île de Molènes*, in *Revue Celtique*, t. 44, p. 76-77).

(6) Cf. F. Kervella, *Yezhadur bras ar brezhoneg*, La Baule, 1947, p. 84, § 127. La série des mutations par adoucissement est complète en breton et ces mutations sont toujours senties dans la prononciation — ou à plus forte raison l'écriture — quand les conditions syntaxiques les rendent obligatoires.

## Sur quelques mots et toponymes Bretons et Celtiques VIII

par

Paul QUENTEL

### 22. — BRETON *LOK*, *LOG*, *SANT*, *SAN* ET LE NOM DE QUELQUES SAINTS.

La publication récente des *Nomenclatures des hameaux, écarts, lieux dits du Finistère, des Côtes du Nord et du Morbihan* a été l'occasion pour M. Pierre Trépos de publier dans les *Annales de Bretagne*, tome LXI, année 1954, fasc. 2 (paru en 1955) une étude sur « *Les saints bretons dans la toponymie* » (p. 372-406), dont il a donné, par ailleurs, un résumé dans la *Revue internationale d'onomatistique* (7<sup>e</sup> année, n° 2, juin 1955, p. 139-146), sous le titre « *De quelques faux saints bretons* » et un aperçu dans le journal *Le Télégramme de Brest* (4 et 5 janvier 1955). Son auteur veut reviser les idées traditionnelles concernant les noms en *Lok-* et en *Sant-* (ces derniers presque toujours traduits *Saint-* dans les *Nomenclatures*) qui jouent un rôle assez important dans la toponymie religieuse et qui ont été étudiés en particulier par Joseph Loth, dans son travail sur *Les noms des saints bretons* (1910) et son disciple, Largillière, dans sa thèse sur *Les saints et l'organisation bretonne primitive dans l'Armorique bretonne* (1925). Cette nouvelle étude, malheureusement, est essentiellement un simple travail d'imagination (1).

#### 1. Les noms en *Lok*, *Log*.

Les idées reçues concernant *lok* (généralement écrit *loc* dans les *Nomenclatures*) peuvent se résumer comme suit. *Lok*, du latin *locus*, entre dans de nombreux toponymes servant à désigner un oratoire, une retraite de moine, un monastère, le sépulchre d'un saint. Le mot est suivi habituellement du nom d'un saint ou d'une sainte (type *Locronan*, *Locmaria* : *Loc + St Renan*, *Loc + Ste Marie*), ou du mot breton qui a le sens de « moines » (*Locminé* pour *Loc meneo'h*).

M. P. Trépos a relevé dans les *Nomenclatures* un certain nom-

(1) Les références du présent article concernent l'étude des *Annales*.

bre de toponymes en *log*, autre forme de *lok*, dans lesquels ce mot nous assure-t-il, ne peut avoir de signification religieuse. Car il existe également un *log* laïc, dont M. Trépos, toutefois, ne précise pas le sens en toponymie, *Lok* (de *Loconan*, *Loemaria*, etc...) ne viendrait pas du tout de *locus*, mais serait tout simplement un emprunt au français *loge*.

Toute son argumentation est fautive : c'est ce que je vais montrer, en étudiant les différentes significations du même mot dans les langues celtiques autres que le breton pour les comparer à celles qui sont données de *lok* en breton : cela permettra de tirer quelques conclusions sur l'origine de ce mot et son évolution.

• • •

M. Trépos pose le problème (*art. cité*, p. 376) de la façon suivante : « Existe-t-il ou a-t-il existé un *loc*, *log*... qui serait différent de *loc*, lieu sacré, monastère, prieuré, chapelle, sépulture ? » et s'attache à montrer qu'il en existe bien un, en utilisant les données des Nomenclatures. Or, l'existence d'un mot *log* non religieux est bien connue, et M. Trépos relève par ailleurs incidemment les indications données par des lexicographes. Ernault, par exemple, donne au mot *log* le sens de « loge, hutte, cellule, niche, corne pour la pierre à aigulser » (*Geriadurig*). C'est donc enfoncer des portes ouvertes que de vouloir en prouver maintenant l'existence par la toponymie. Le problème, en réalité, n'est pas là. Le problème — si tant est qu'il y en ait un — consiste à savoir si, pour des raisons données, nous devons admettre que *lok*, en toponymie, principalement dans des noms du type *Loconan*, a un sens autre que religieux.

Voyons ce qu'il en est dans les différentes langues celtiques. Le vieil irlandais atteste *locc* (pour *loc*) (*locc* = *locus*, glose de Wurzburg 10 d 15). En irlandais moderne, le mot a évolué en *log*. Dinneen (*Foclóir Gaedhilge*) lui donne les significations suivantes : « a place, arena, a tomb ; a pool, flash or dyke of water ; a part or portion ». Le mot est utilisé en toponymie : « *Log na sionna* » = « The Shannon Pot ». « *Log an Chonaigh* » = « Cotton Grass Hollow ». Son diminutif est *logan* qui a pris le sens particulier de « side of a country, locality, small pit or hole ». Le diminutif *logan* figure lui aussi dans la toponymie de l'Ecosse (cf. Watson, *Celtic place-names of Scotland*, p. 140, 145).

Le gallois connaît, entre autres :

1° un composé *llogail* fait de *llog*, forme régulière galloise correspondant à l'irlandais *log* + *ail* « waiting, penthouse, shed » (*Geriadur Prifysgol Cymru*). On trouve *llogail* en toponymie dans *Pont Llogel* = *Pont llogail* « pont fait de claies » (Ifor Williams, *Enwau lleoedd*, p. 55).

2° Un dérivé en *-aed* de *llog*, *llogawed* « space parted off, closet, cupboard, drawer, chancel » (Spurrell, *Welsh-English Dictionary*).

3° *llogell*, sur l'origine duquel je reviens plus loin, et que Spurrell rend par « chest, receptacle, pocket ».

Telles sont les significations principales non religieuses du gallois *llog*. Mais, en outre, cette langue utilise ou a utilisé le mot avec un sens religieux :

1° En moyen-gallois, ce mot, qui était *loc*, avait le sens de monastère (voir par exemple, *The Black book of Carmarthen*, éd. J. Gwenogvryn Evans, 22.5 ; *The Myfyrian Archaeology of Wales*, 179a8).

2° Dans les anciens textes, *llogawed*, déjà relevé, avait le sens de monastère également (Ifor Williams, *Enwau lleoedd*, p. 55).

3° En gallois moderne, *mynachlog* (*mynach*, moine + *llog*) est bien connu, toujours avec le sens de monastère.

*Loc*, en cornique, comme son correspondant gallois *llog*, a un sens « laïque » et un sens religieux. Le dérivé *logel* est rendu « sepulchre, sarcophagus, coffin, chest » (R. Morton-Nance, *A new Cornish-English dictionary*, 1938, s.v.). *Loc*, dans le nom de lieu *Luxulian*, a évidemment le sens de « monastère » : c'est le monastère de Saint Sulien (cf. *Ogam*, t. VI/6, 1954, p. 275 où sont données les formes anciennes du nom).

Ces différents mots sont évidemment tous empruntés au latin *locus*, ou en sont dérivés, comme l'enseignent les grammairiens irlandais et gallois. Le gallois *llogell* remonte clairement à *locellus* et l'irlandais *logan* est formé à l'aide du suffixe diminutif *-an*, que l'on retrouve dans toutes les langues celtiques. Au point de vue du sens, on retiendra que si, dans les langues gaéliques, *loc*, *log*, ne paraît pas avoir pris le sens religieux de prieuré, monastère, etc..., il n'en est pas du tout, de même en gallois et en cornique, contrairement à ce qu'affirme M. Trépos (*art. cité*, p. 379), avec du reste quelque inconséquence puisqu'il cite cependant « *monachlog* » (qu'il faut corriger en *mynachlog*). On relèvera encore qu'en cornique, langue très proche du breton, *loc* est même employé en toponymie, avec le sens de monastère.

Je passe maintenant au breton. On a déjà vu que cette langue connaît *lok*, au sens de prieuré, monastère... et *log*, loge, hutte... En dehors de ces significations qu'à la forme simple, le breton a aussi *llogell* « petite parcelle de terre » (Ernault) et *logan*, utilisé comme toponyme. Il s'agit, sans le moindre doute, d'un emprunt au latin *locus*, c'est-à-dire du même mot que celui qui vient d'être étudié dans les langues sœurs. Il est bon de signaler, à propos de *llogell*, que la finale *-ell* n'est pas ici une innovation bretonne, comme il y en a un certain nombre, du type *fronell*, narine, en moyen breton *fron*, *roc'hell* employé localement avec le même sens que *roc'h*, roche (2). Quant à *logan*, c'est un dérivé formé à l'aide de ce même diminutif *-an*, que l'on retrouve en irlandais.

(2) Un certain nombre de mots courts ont ainsi reçu en breton une désinence. C'est le cas de *saonana*, qui a le même sens que *son*, dont il est question plus loin.

Or, que nous apprend M. Trépos ? D'après lui, seul *logell* «pourrait se rattacher» au latin *locellus*. Quant à *log*, il viendrait tout simplement du français *loge*. Outre cette hypothèse hardie, M. Trépos en avance une autre qui ne l'est pas moins. L'auteur met sous le même bonnet *lok*, *log* (où le *g* est sonore, comme dans le français *gué*), et *loj*, *loch* (terminé par une chuintante). Ce dernier mot, qui a le sens de cabane, et qui se trouve souvent sous la forme *lochenn* (par adjonction d'un suffixe breton courant) est effectivement un emprunt au français *loge*, qui désigne une «cabane» entre autres choses (3). Mais il n'en va pas de même de *lok*. Comme le mot français *loge* n'a jamais eu un *k* dur, on ne voit pas comment *loge* aurait pu donner en breton *lok*, *log*; et comme le mot *loge* n'apparaît pas en français avant le XII<sup>e</sup> siècle (Bloch et v. Wartburg, *Dict. étym. de la lang. fr.*, p. 355 s.v.), alors que le breton *lok* est attesté dans une vie de saint du début du XI<sup>e</sup> siècle (*Locmenech* id est locus monachorum. *Vie de St. Gildas*, éd. Ferdinand Lot, *Mélanges*, p. 461) on ne voit pas comment cet emprunt aurait pu avoir lieu.

La comparaison des différents sens des dérivés de *locus* dans l'ensemble des langues celtiques montre qu'il n'y a guère de différence notable entre le breton *lok*, *log* et le même mot dans les autres langues. Un sens prédomine, celui de hutte, de cellule qu'a le gallois *llogail*, de même que le breton *log*. Ceci permet de faire un rapprochement intéressant entre le sens religieux qu'a pris *lok*, *log*, *loc*... en bretonique et celui qu'a pris *cell* en irlandais. *Cell* est un emprunt au latin *cella* qui a le sens général et prépondérant de petite chambre, cellier, et c'est aussi le sens de «cellule» ou «chambre» qu'a le gallois *cell* ou le breton *kell*. Mais, en irlandais, *cell* désigne une chapelle, une église, quelquefois un monastère (*Cell Muine*, le monastère de «Monavia» i.e. le monastère de St David). Ce sens particulier de *kell* en irlandais paraît bien être, de même que l'évolution de *lok*, *loc*... en bretonique, dû au caractère essentiellement monacal des chrétientés celtiques et au rôle important qu'y jouait la vie érémitique.

Puisqu'il a existé en breton un mot *lok*, *log* désignant simplement «une hutte, une cabane», qui n'est pas nécessairement celle d'un moine, doit-on pour autant émettre des réserves, comme le voudrait M. Trépos, sur le travail de Largillière quand ce dernier considère des toponymes en *Lok*-, suivis d'un nom propre, comme représentant des fondations d'origine religieuse ?

Voici les arguments avancés. En premier lieu, le mot *log* est employé de façon isolée en toponymie. Cet argument ne prouve rien, et l'existence, en toponymie, de *loyan*, sans nom propre a été relevée par Loth lui-même (*Noms d'hommes et de lieux du Cap-Sizun*, Quimper

1926, p. 17). Différents autres mots, sur le sens desquels il ne peut y avoir aucun doute et qui, par leur signification ou leur importance, peuvent être comparés à *loc* sont ainsi employés isolément : en Bretagne, *merzer* (du latin *martirium*) qui sert de toponyme et rappelle le culte d'un saint déterminé est employé isolément de façon générale dans le Finistère et les Côtes du Nord (tandis que son réponsant corne *merther* est fréquemment suivi d'un nom de saint : *Merther Sinney*, à Sithney ; *merther Uny* à Redruth, de même que *merthyr* en gallois : *Merthyr Caffo*, *Merthyr Clydog*, etc.). Va-t-on soutenir que, parce que *merzer* n'est pas suivi d'un nom propre comme en Cornouaille britannique et en Galles, il n'a plus le sens de *martirium* ? *Ploue*, paroisse, est pratiquement employé seul, dans un toponyme comme *Ploulec'h*, puisque le deuxième mot *lec'h* a uniquement le sens de «lieu» (cf. *Ogam*, t. VI/1, 1954, p. 23) et le mot se trouve dans l'expression *gorre-ploue* «le haut de la paroisse» ; faudrait-il voir, du fait de l'absence de nom propre, un autre mot que *ploue* dans *Ploulec'h* et *gorre-ploue* ?

Un second argument, qu'invoque M. Trépos, est tout aussi pécieux. Il s'agit de trois toponymes du Finistère : *Loc ar brug* (de *brug*, bruyère) ; *Loc izella* (superlatif *izela*, le plus bas) et *Loc halec* (*halec*, saules, et non saule comme le dit M. Trépos ; le singulier est *halgenn*). «S'il demeurerait des doutes», écrit l'auteur, (p. 377) «sur l'existence d'un *loc* qui n'ait aucun rapport avec la religion et qui ne soit pas suivi d'un nom de saint, ces trois toponymes devraient suffire à les dissiper». On ne voit vraiment ni pourquoi ni comment. *Ploue*, dont il vient d'être question, peut être suivi, non d'un nom propre, mais d'un mot qui caractérise sa grandeur, sa position géographique ou mentionne l'existence de quelque chose de remarquable sur le territoire du *ploue* : c'est le cas de *Ploubannalec* «la paroisse de la génétaie», de *Plougastel* «la paroisse du château». Il en va de même de *lan*, église, qui peut être suivi de *koat* «bois», de *kasteil* «château», etc... Il n'y a donc absolument aucune conclusion à tirer d'un toponyme comme *log-ar-brug*, qui peut parfaitement être «l'oratoire de la bruyère», de *loc izella*, que l'on peut rendre par «l'oratoire du bas» ou de *loc halec*, «l'oratoire des saules».

M. Trépos, enfin, comparant les noms qui figurent après *lok*, remarque que ce même nom se retrouve ici ou là après des mots comme *koat* (bois), *mûlin* (moulin), *krec'h* (côte) (*art. cité*, p. 378, l'auteur critiquant une interprétation de Joseph Loth de *Saint Inguen*, relève que Loth voit un nom de saint «même» après *krec'h* = *krec'h*, ce qui lui permet de jeter le doute sur des interprétations classiques du type *Loc Conan*, *Lossulien* («l'oratoire de St Conan, de Saint Sullen»). Or, si un nom propre, qui suit des termes comme *koat*, *mûlin*, *krec'h*, peut être celui d'un laïc, il est parfaitement courant de retrouver après ce genre de nom, principalement dans une paroisse dont il est aussi le saint éponyme (et c'est ce qu'a noté Largillière, p. 195), mais aussi en dehors de cette paroisse, le nom d'un saint quelconque. *Lossulien*, invoqué comme exemple, est du reste l'exact équivalent de *Lusulyan* (Cornouaille britannique) situé dans une région où *Saint Sullen* est par ailleurs honoré. Quant à *Loctspar*, que M. Trépos croit signaler le premier, pour émettre aussitôt des doutes sur son caractère religieux, il a été relevé par Largillière, sous la forme *Loctspar* (p. 25,

(3) Il faut évidemment se défier de l'orthographe des dictionnaires et des textes anciens. En moyen-breton, le *Doctrinal* (v. 178) a *loguo* «il logera», mais cette orthographe est française : le *-guo* représente un son que l'on écrit aujourd'hui *-jo*.

note 31), et c'est bien d'un saint qu'il s'agit (il a fait l'objet d'une étude de F. Duine). *Loogyarn*, que cite également M. Trépos comme un toponyme nouvellement découvert, est bien connu : il s'agit du monastère de *Saint Gouziern* et le nom était *Locgouziern* en 1490 (Loth, *Chrestomathie Bretonne*, p. 207 et 211). *Locuon*, enfin, contient le même nom de saint que *Lannuon* (*Chrestomathie Bretonne*, p. 215).

En résumé, s'il existe en breton un mot *lok* qui, dès avant l'immigration, désignait une hutte, etc... et avait aussi le sens religieux que nous lui connaissons, pas le plus petit argument n'a été avancé pour que l'on soit en droit de corriger l'interprétation classique des noms *lok*-en toponymie. Et l'explication philologique, aussi bien que l'origine historique, qui nous sont proposées de ce mot sont absolument irrecevables.

## 2. Les noms en *sant* et *sant*.

D'après M. Trépos, un certain nombre de noms de lieux commençant dans les Nomenclatures par «Saint», francisation officielle courante du breton *sant*, qui a ce sens, n'ont rien du tout à voir avec des saints. Le mot qui suit «Saint» serait en réalité un nom géographique, de plante, d'animal, etc... et le premier terme un mot *san*, confondu avec *sant*. Ce mot *san* aurait le sens de «vallée, vallon».

On peut admettre que certains *Saint*- sont probablement des *san*, mais la plupart des rectifications ou des hypothèses fournies, en ce qui concerne des toponymes particuliers, sont impossibles à accepter, et souvent même un défi au bon sens. Si *san* d'autre part, a effectivement (localement) le sens de «vallée», seule la comparaison avec d'autres mots de même nature peut en faire saisir les sens divers.

\*\*\*

Il est probable que, comme l'indique M. Trépos, un toponyme *Saint Logot* est bien en réalité un *san logod*, le deuxième terme étant le mot breton qui a le sens de «souris». D'autres saints ont été ainsi créés par l'imagination populaire. En Cornouaille britannique le mot *stum*, courbe dans une rivière, dans un bois, est devenu «saint» dans deux ou trois exemples. *Saint Coose*, à Ladock et *Kenwyn* est en réalité *Stum coose*, «la courbe dans la forêt» (C. Henderson, *Ecclesiastical history of Cornwall*, ms. I.). Il n'en est pas moins vrai que ce fait n'a sûrement pas eu l'ampleur que lui donne M. Trépos, qui écrit que si Largillière avait accepté d'envisager cette possibilité «bien des problèmes qui se sont posés à lui en eussent été éclairés et... toute son œuvre en eût été changée» (p. 381).

En premier lieu, l'auteur n'avance constamment que des hypothèses, sans presque jamais citer la moindre forme ancienne. La prononciation locale ne paraît pas vérifiée le plus souvent. Une fois, où, exceptionnellement, une forme ancienne est relevée, à propos de *saint Sterlin*, qui était *Saint Cardevin* en 1398, l'auteur, contre la logique, part de la forme moderne pour pouvoir présenter *sterlin*

comme un nom géographique. On pourrait étendre ce procédé à quantité de noms de saints, autres que ceux que cite M. Trépos et en tenant compte uniquement de la forme moderne du nom : *Saint Briec*, qui est en breton *Sant Brieg*, serait «la vallée aux Collines remarquables» (*san + bri*, colline + désinence collective *eg*); *Saint Brevard* serait «la vallée que surplombe la colline où poussent des plantes que mangent les animaux» (*San + bre*, variante de *bri + bara*, plantes que mangent les animaux); *Lanlevenec* même puisque la confusion a été étendue à *lan*, nous dit M. Trépos, deviendrait «la vallée aux nombreuses falaises, (*tevenn*)».

Cette systématisation dans l'interprétation des toponymes en *Saint*- apparaît nettement dans les conclusions que l'on tire tantôt, que l'on ne tire pas une autre fois, des mutations initiales qui ont, du reste, incorrectement expliquées. *Sant* est un ancien adjectif, qui se place encore après le nom en gallois dans des noms comme *Devi Sant* «Saint David». En composition avec un nom, il provoque souvent des mutations douces, normales du reste après un adjectif (si ces mutations ne sont plus constantes, ceci tient au fait que *sant* est aujourd'hui un nom) : on dit *San(t)*, *Vase (Mase)*, *saint Matthieu*, *san(t) Yenneg* et *sant Gweneg*, etc... Ces mêmes mutations consonantiques sont régulières après *san*, vallée, qui est féminin. Or voici comment M. Trépos tient compte de ces faits. A propos de *Saint Billy* (p. 391) et parce que l'on note également *Saint Vily*, pour les besoins de la cause, il nous apprend qu'«une mutation B/V serait anormale après le masculin *sant*; le féminin *san*, au contraire, exige cette mutation». De même, *Saint Vihan* (p. 387), ne serait pas un *sant* parce que «la mutation est anormale après *sant*» (!). Mais par ailleurs, relevant *Saint Beuzec* et non *Sant Veusec*, *Saint Beuzit* et non *Saint Veuzit*, *Saint Caouennec* et non *Saint Gaouennec*, *Saint Cano* et non *saint Gano*, *Saint Caneu* et non *Saint Ganen*, etc..., malgré l'absence de mutation, M. Trépos propose, avec une rare inconséquence, de remplacer dans chacun de ces toponymes, *Sant* par *san* «vallée».

Une erreur d'un autre genre intéresse bon nombre de toponymes. M. Trépos a été amené, nous informe-t-il, à s'occuper des noms de saints en recherchant dans les Nomenclatures des exemples intéressant la notion de nombre en breton. Mais il se trouve qu'en breton, comme dans d'autres langues, des noms de personnes peuvent fort bien être des pluriels de noms géographiques. *Lorsou*, *Coadou*, sont des noms propres courants : *Lorsou* est le pluriel de *lors*, courtil, et *Coadou* représente le pluriel de *koat*, bois. D'autre part — et cette considération est beaucoup plus importante ici — les pluriels bretons sont souvent en *-ou*, *-o*; les collectifs les plus courants sont en *-eg* (type *avalenneg*, pommarale). Il existe également des collectifs en *-i*. Or, le breton, comme les autres langues brittoniques, utilise toute une série de désinences diminutives ou hypocoristiques (le sens est souvent le même; cf. le français *Lolotte* et «petite *Charlotte*») : *-an* (exemple : gallois *Cyman*, breton *Conan*), *-ig* (gallois *Ceredig*, breton *Gouig*). Et plusieurs de ces terminaisons hypocoristiques se trouvent être identiques aujourd'hui aux désinences du pluriel : *-ou*, *-o* (*Sant Malo*, *Sant Malou*,

San Valo...); -og, -eg : Maeloc = Maelog); Sant Briog, Sant Brieg, Sant Tevenneg.) La désinence -i a également servi à former bien des noms propres : gallois *Eli, Ceri*, Breton *Tudy, Lidi*. Du fait du caractère amical des chrétientés celtiques, les noms de saints sont particulièrement susceptibles de recevoir des désinences hypocoristiques, qui sont souvent employées *ad libitum* (*Budoc* est le même nom que *Budic, Catoc* que *Catic, Cado*; *Saint Tuthi* que *Saint Tudec*, etc...).

M. Trépos n'a prêté attention à aucun de ces faits. Il écrit même expressément, p. 405, que les noms qu'il relève. « se présentent sous des formes et en des séries qui seraient normales pour des noms communs, et qui le sont beaucoup moins pour des noms de saints ». A propos de *Saint Caouennec*, il note, en se rapportant à Largillière, « que c'est le seul exemple de nom de lieu formé avec un nom d'homme et le suffixe -ec » (art. cit. p. 309). *Quid*, grands dieux, de *Saint Evarzec, Saint Briec, Saint Tegonnec, Saint Hegarec, Saint Guesnec*, et combien d'autres !

Il est facile après cela de voir dans *Saint Cuno san* + un pluriel de nom géographique, et même de considérer *Langanou* comme le résultat d'une confusion; de voir dans *Saint Ivonec* « une vallée pleine d'ifs », malgré *Saint Yves* et le nom de paroisse *Saint Iue* en Cornouaille britannique, qui était en 1201 *S. Ivone*; de voir dans *Saint Bily* « une vallée où il y a des cailloux », bien que *Bili*, soit un nom de saint très connu, et que le même nom se retrouve manifestement après *Tre* et *Ker* (= maison (de)) dans *Trevily* et *Kervily*.

Indépendamment de tout ce qui vient d'être dit sur les mutations et les hypocoristiques, certains saints bien connus sont étrangement interprétés. *Saint Erven* (art. cité, p. 401) se retrouve non seulement sous la forme *Erwyn* en Galles, mais aussi en Cornouaille britannique, près de Padstow, (*St Ervan*). M. Förster (*Der Flussname Themse*, p. 642-3) l'explique par \**Ermin-ia* « sehr erhaben ». *Saint Bran*, très connu, devient « la vallée au corbeau ». L'hypocoristique *Branoc* existe en vieux-breton. A propos de *Saint Beusec*, M. Trépos reproche à Largillière et à Loth de n'avoir pas envisagé « la possibilité d'une identification de *Budoc* et *beusec*, dérivé de *beus* « buis » (art. cité, p. 398). D'après lui, cette confusion-là a eu lieu; et il y attache une importance particulière (voir encore p. 376 et 406). Or, l'absence de mutation initiale rend cette assimilation impossible, comme je l'ai dit plus haut. Mais elle est impossible aussi pour une autre raison, qu'a donnée J. Loth dans son compte-rendu de la thèse de Largillière, et où l'éminent celtiste note que Largillière « a eu raison de rejeter l'hypothèse saugrenue que *Beusec* a été confondu avec les noms de lieux formés sur *beus*, buis. Le *s* de *Beusec* représente un *d* spirant qui disparaît même en Cornouaille » (*Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Bretagne*, 1926, p. 14). *Saint Urien* (art. cité, p. 395), qui contient le nom propre bien connu *Urb-gen / Urbien / Urien* (*Chrestomathie Bretonne*, p. 170) deviendrait un ruisseau, selon M. Trépos. Il en va de même de *Saint Voirin* (p. 394), bien que le nom du « canonique » *Uuarinus* (*Guarinus, Guarin*, régulièrement, après *sant, sant Voirin* = *sant Voirin*) apparaisse à plusieurs reprises, dans le *Cartulaire de Sainte-Croix* (p. 225, 227; il est ques-

tion d'autres personnes du même nom dans ce même *Cartulaire*, *Saint Dourien* (p. 394-395) ? Encore un ruisseau ! On prononce en fait *Sand Ourien*, et c'est donc de *Saint Gourien* (vieux-breton *Uurgen*) qu'il s'agit. *Saint Norvez* (p. 386) serait aussi un ruisseau ou une vallée : malheureusement, le nom ne représente pas seulement une chapelle, mais le saint qui est honoré dans la localité, aujourd'hui encore. La chapelle de *Saint Dourven* (p. 394) dédiée à *saint Goulven* serait la chapelle « de la vallée du blanc canal » : l'auteur ne s'est pas aperçu que *Saint Goulven* et *Saint Dourven*, c'est tout un : *Sant Goulven*, prononcé *Sand Oulven*, est devenu *San Doulven / San Dourven*, dans le Morbihan, (p. 382) serait une adaptation de *san*, vallée : or on prononce *er sant* et le lieu est le siège d'une très ancienne chapelle privative, (cf. par ailleurs, *Lansent, Lansent, Cartulaire de Landevenec*, XIX, XX). Que dire de *Saint Vary* (p. 386), dont le nom représenterait le mot *gwaz*, ruisseau ! *Saint Goazec, Saint Goazou* seraient encore et toujours des ruisseaux, malgré l'absence de mutation initiale (M. Trépos ne connaît pas au surplus l'article de Largillière paru dans le *Bulletin de la Société archéologique du Finistère*, LXIX, où l'auteur est revenu sur ces noms-là). *Saint Caouennec* n'est pas plus « une vallée aux chouettes » qu'« une vallée de sureaux », mais le nom d'un saint, autrement appelé *Saint Cavan* = *Saint Caouan*.

Il reste maintenant à envisager une autre question. Il est probable, ai-je dit plus haut, que *sant, saint*, ait été effectivement confondu avec *san* dans un petit nombre de cas. Qu'est ce que ce mot *san* ?

— C'est un vallon, nous dit M. Trépos (p. 404, note), une vallée dit-il par ailleurs, le même mot que *saonnenn*. Cependant il avait noté précédemment aussi (p. 383, note 7) que *san* avait également à Crozon, le sens de ruisseau. Il a bien tous ces sens, mais le rapport, entre eux n'apparaît pas très nettement.

Dans les *Annales de Bretagne* (t. LVIII, n° 2, 1950, p. 203), au cours d'un article sur la toponymie maritime de la Cornouaille britannique, j'ai montré le rôle du mot *Zawoñ* et écrit ce qui suit : « C'est le même terme que *stefenic* du vocabulaire cornique, traduit par « palatum ». Et je mentionnai son correspondant breton « *san*, conduit d'eau, *stañ*, palais de la bouche ». Pedersen, *Vergleichende Grammatik der Keltischen Sprachen*, t. I, p. 78, à propos de l'alternance *s -st* donne : « c. *sa/n*, Kinnlade; acorn. *stefenic*, Gaumen, mbr. *staffn*, nb. *stañ*, V. *stan*, *san*, vgl. c. *ystefais* ds., abr. *istomid*, gl. trifocallum; gr. *stoma* Mund, ahd. *stimme* Stimme aw. *staman*-Maul; cf. aussi got. *stibna* (Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*, Leiden 1939, p. 452 b, s.v.).

Tout ceci éclaire les différents sens que peut avoir *san* en toponymie. Le sens est métaphorique (du type : *bras de mer, col et pied de montagne*, etc...). Le nom de *Genève* s'explique, on le sait, par le Gaulois *Genava*, de la même origine que le breton *genou*, bouche (cf. *Ogam*, t. VII/1, voc. *vieux-celtique*, p. 99, s.v. *genus*). De même, en irlandais, bé, aujourd'hui béal lévre, (breton *geol, gueule*) est largement employé en toponymie (*Belvaux*

est en irlandais *Béal Feirste*). Le breton *lonk*, gouffre, se retrouve dans *lonka*, avaler, cf. français «engouffrer des aliments». Cf. l'anglais *mouth* dans *Plymouth, Falmouth*; le français *embouchure*, le fr. orée, etc...

En cornique *Zaon* représente ce que les géographes anglais appellent des «chines», ou fentes, dans la falaise, par lesquelles passe la mer. Le mot n'est pas inconnu en toponymie galloise, Evan Roberts (*Casgliad o enwau lleoed i yn Mhlwyf Llŷanderfel*, 1928, p. 17) relève *Bulchsafrn* début d'une passe entre deux montagnes, mais il ne précise pas s'il y a de l'eau à proximité. Je tiens du lexicographe Français Vallée, qu'en breton *staoñ*, qui est, comme on l'a vu, une variante de *san*, désigne une roche percée par où passe l'eau.

Les dictionnaires bretons donnent *san* avec le sens de «conduit, canal, fossé». Le Nomenclator a : *san dour*, conduit d'eau. Grégoire donne *soen*, gouttière. E. Ernault (*Glossaire moyen-breton*) mentionne également *sanell*, rigole, et pense que tous ces mots ont été empruntés au vx français *cheinel*, qui a donné *sanell*, d'où est extrait *san*. Il n'en est rien. Tous ces termes sont celtiques et *sanell* est dérivé de *san* comme *fronell* de *fron*. L'évolution du mot a été : bouche, palais / trou laissant passer l'eau / conduit au sens large du mot, ruisseau, cours d'eau dans une vallée / vallée.

#### CONCLUSION

Bien qu'il soit probable que *sant* se soit substitué à *san* dans quelques exemples, la plus grande partie des explications et des hypothèses fournies par M. Trépos, ne peut être retenue, aussi bien en ce qui concerne *lok* que *san*. De plus on retire de cette étude une impression tout à fait inexacte concernant les saints bretons. Il apparaît que quantité de noms de saints auraient été créés à une époque récente et que ces saints n'auraient eu aucune existence historique. Il y a eu certes des méprises. Mais il n'en est pas moins certain que les saints (les saints aux yeux du peuple) étaient tout au contraire bien plus nombreux il y a quelque 10 siècles qu'aujourd'hui. C'est un fait bien connu que, depuis longtemps, une partie du clergé breton a tout fait pour détruire le culte de saints, reconnus comme tels par le peuple, mais non par l'Eglise. La plupart de ces saints a eu sûrement une place dans la toponymie. Il en va de même en Galles. Bowen (*Settlements of the Celtic saints*, p. 104) a montré que le nombre de lieux consacrés aux saints était bien plus grand dans la toponymie ancienne qu'il ne l'est aujourd'hui.  
St Servan, Mai 1955.

## Documents Numismatiques Libyques sur le Cheval et la " TÊTE COUPÉE "

par

Fernand BENOIT

Le temps est passé où L. Müller, étudiant la Numismatique de l'Ancienne Afrique (1860-1874), rejetait la thèse symboliste du cheval sur les monnaies et écrivait que le cheval était l'emblème de la Libye, un signe «national», parce qu'il était l'animal le plus utile chez les Numides et les Libyens, qui excellaient dans les exercices équestres, — comme chez les Gaulois qui l'auraient également choisi comme emblème national, pour la même raison.

Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine, d'A. Berthier et R. Charlier, paru aux éditions des Arts et Métiers graphiques en 1955, contient un intéressant chapitre sur le cheval qui figure sur les stèles, mais aussi sur les monnaies de l'Afrique du Nord (p. 197-199). Il se réfère aux travaux de Marcel Troussel, qui vient de faire paraître dans le « Livre du Centenaire de la Société archéologique de Constantine » (1852-1952), un chapitre : Le cheval animal solaire, extrait de son ouvrage en préparation, « Le Symbolisme dans la numismatique antique, et le monnayage de l'Ancienne Afrique ». Il avait déjà publié dans le « Recueil des Notices et Mémoires de la société archéologique de Constantine », Le Trésor monétaire de Tiddis, (tome 46, 1948), dont les monnaies en parfait état, lui avaient permis de rectifier certains dessins de la Description des monnaies de la Numidie de L. Charrier (1912) : le revers des monnaies à l'effigie de rois de Numidie, du II<sup>e</sup> siècle avant J.C., figure un cheval galopant à gauche parfois surmonté d'une « tête coupée », comme sur des monnaies armoricaines, à la place du soleil, de l'étoile ou du croissant.

Non pas, pense M. Troussel, la tête de Jupiter Ammon, dotée d'une corne de bélier, mais une tête dont la coiffure à queue retournée en boucle vers l'extérieur, comme dans l'alopéki des guerriers thraces, se terminerait par une natte de cheveux recourbée derrière la nuque, en forme de torsade (planches IV et V).

A. Berthier se réfère pour le déroulement sacré de la natte à une tradition sumérienne et phénicienne du II<sup>e</sup> millénaire, qui vient rejoindre le mythe représenté pour la première fois en Gaule, par les « têtes coupées » d'Entremont, dont la natte est ostentatoirement présentée dans des groupes de statuaire de guerriers héroïsés (1).

Symbole divin en numismatique, associé au cheval et dont l'image sacrée serait liée, selon M. Troussel, comme celle du cheval, au symbolisme solaire.

Marseille, Château Borély, Avril 1955.

(1) Fernand Benoit, *L'Art primitif méditerranéen* (2<sup>e</sup> édition), 1955, pl. 59-62.

## Bulletin de Numismatique Celtique V

### Notules de Numismatique Celtique VII

par

J.-B. COLBERT DE BEAULIEU

#### 16. — La ratio de l'or et de l'argent en Gaule indépendante.

Dans les temps modernes, quand il s'est agi de créer un système monétaire construit sur le bi-métallisme de l'or et de l'argent, le rapport commercial entre ces métaux a dicté les équivalences. Lors de l'établissement du franc de germinal et jusqu'à la fin de la guerre de 1870, le rapport commercial de l'or et de l'argent correspondait sensiblement à leur rapport légal d'échange ou rapport monétaire. A égalité de titre et de poids, la monnaie d'or valait alors, en théorie et en fait, quinze fois et demie la monnaie d'argent. Autrement dit, 200 francs en alliage d'argent à 9/10 de fin pesaient 1 kg, soit le poids de 10 louis d'or, à 900 millièmes de fin, multiplié par 15,5. Après 1870, pour des raisons variées, dont la principale était l'énormité de la production de l'argent, la valeur de ce métal s'est considérablement dépréciée et l'écart entre les deux rapports a fait de l'argent une monnaie de caractère de plus en plus fiduciaire. Le rapport commercial est en effet fonction d'un certain nombre de facteurs à considérer dans leur incidence respective sur chacun des métaux précieux. Dans l'antiquité, ces facteurs étaient subordonnés aux conditions géographiques et politiques, de sorte que la production minière locale, augmentée de celle des orpailleurs, et la balance des échanges commerciaux avec l'étranger exerçaient sur les cours intérieurs une influence nécessairement très ferme.

C'est une importante question de savoir quel pouvait être le rapport commercial de l'or et de l'argent en Gaule à la fin de l'indépendance ; aussi n'a-t-elle pas laissé indifférente l'attention toujours en éveil de notre collègue de la Société française de Numismatique, M. Lafaurie. Parfait connaisseur de la numismatique de Rome et de celle de l'époque mérovingienne, il a récemment proposé pour la Gaule une hypothèse fort séduisante, dont voici les termes mêmes : « Les monnaies d'argent des types des *statera* et *electrum arvernes* découvertes à la Chapelle-Laurent et qui ont permis à M. Lafaurie de démontrer qu'à l'époque de la conquête des émissions d'or, d'argent et peut-être de bronze étaient frappées parallèlement (1), formant ainsi un véri-

table système monétaire, permettent d'autres constatations : la ratio, en particulier, entre la valeur des monnaies or et la valeur de l'argent. Ces monnaies d'argent pèsent sensiblement le tiers des pièces d'électrum (qui devaient vraisemblablement être émises comme étant en bon or). Ce rapport pondéral du tiers se retrouve beaucoup plus tard à l'époque mérovingienne. Le denier, du poids de ce triens allégé, est dans le rapport de valeur 1/12, ratio à peu près constante entre l'or et l'argent jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle. La loi saticque a codifié ce rapport en constatant que le denier, mérovingien ou carolingien, valait 1/40 du sou d'or traditionnel. C'est sans doute ce même rapport de valeur 1/40 ou 1/36 qui existe entre la pièce d'argent et le statère arverne. (2).

L'intérêt historique que présenterait l'exacte connaissance du rapport commercial de l'or et de l'argent en Gaule est tel que l'on voudrait bien pouvoir conclure avec assurance. Cependant, si nous suivions l'auteur dans son raisonnement, nous aurions à faire face à une objection primordiale. Toute ratio, tout rapport de ce genre suppose la comparaison de deux éléments de qualité ramenée à l'unité d'essence. C'est une loi de logique et une loi de la science économique. Aucun rapport vrai ne peut être établi au mépris de ces nécessités. Et notre comparaison pécherait ici gravement sous le couvert d'une conjecture absolument gratuite et même, nous dirait-on, téméraire, à savoir que les Arvernes émettaient leurs monnaies d'électrum «comme étant en bon or». Il faudrait donc d'abord démontrer cette proposition. (3).

(1) Pour rendre à chacun son dû, il convient de rappeler qu'en réalité cette démonstration était faite depuis longtemps. La description du trésor de la Chapelle-Laurent (Charles Jacotin de Rosières et Ulysse Rouchon, *Les trésors de Lapte et de la Chapelle-Laurent*, Paris 1910) a donné lieu à la constatation de l'identité du type de certaines monnaies d'or et d'argent arvernes de la série de Vercingétorix, par M. Adrien Blanchet (*Chronique de numismatique celtique*, dans *Revue Celtique*, t. XXXI, 1910, p. 51). Auparavant, la publication de la liste des monnaies gauloises trouvées sur le site d'Alise-Sainte-Reine (Napoléon III, *Histoire de Jules César* et Saucy, dans *Dictionnaire Archéologique de la Gaule*, t. I, 1875, planches) avait mis en évidence l'existence de monnaies d'or (89, 122, 123 du *Dict. arch. de la Gaule*), de monnaies d'argent (128) et de bronze (131) au type dit de Vercingétorix, dûment attribuées aux Arvernes dès l'époque de ces publications. Et la date limite de leur émission n'avait pas échappé aux auteurs.

(2) *Bulletin de la Société française de Numismatique*, mai 1955, p. 354-355.

(3) L'expérience nous montre que les Gaulois connaissaient bien l'existence de toute une gamme d'alliages d'or. Ce que les Romains savaient à ce sujet, on peut en être assuré, les Gaulois ne l'ignoraient pas. Voici ce que Pline nous rapporte : «Quand la proportion de l'argent y est de un cinquième, l'or se nomme électrum» (Pline, *Hist. nat.*, Livre XXXIII, ch. 23, traduction Littre, *Ubi cumque quinta argenti portio est, et electrum vocatur*). «Le cuivre corinaire imite l'or dans les couronnes des histrions ; si on y ajoute six scrupules d'or par once, il donne des feuilles très minces de pyrope flamboyant» (Pline, XXXIV, 20, traduction Budé, *coronarium tenuatur in lamina tanrorumque felle tinctum speciem auri in coronis*

Du reste, remarquons-le, ce qui intéresse l'économiste et l'historien, c'est le rapport commercial vrai et non point son apparence qui n'est qu'un rapport monétaire et n'est pas la mesure du degré respectif d'utilité ou rapport commercial. Si les Arvernes avaient réussi à émettre leurs statères d'or bas pour de l'or fin, tout rapport calculé sur cette imposture ne rendrait pas compte de la réalité que nous cherchons.

À l'époque de la guerre pour l'indépendance, les Gaulois monnaient l'or depuis un certain nombre de générations. Ils le produisaient et le travaillaient ; ils ne pouvaient pas ignorer les secrets du monde méditerranéen sur les méthodes de contrôle que cette métallurgie comporte. Les auteurs des grands dictionnaires de la fin du siècle dernier, ont parfaitement fait le point des connaissances de l'antiquité et les ont vulgarisées. Les Romains, écrit l'un d'eux : «firent subir aux matières des monnaies une double épreuve, ainsi que cela se pratique encore aujourd'hui, afin de reconnaître d'abord le titre du métal destiné à la fonte, ce qui permet d'établir la quantité d'alliage qu'il comporte pour être amené au titre monétaire ; en second lieu, afin de s'assurer, après la fabrication des espèces, que l'opération de l'alliage a été bien faite et a donné un titre conforme... On se servait de la pierre de touche et de petits morceaux d'or dont le titre avait été vérifié et que l'on conservait comme étalon ; on les frottait sur la pierre, ainsi que le métal des monnaies à éprouver, et l'on jugeait, à la couleur et à l'effet plus ou moins prompt d'un acide, du titre du métal... La pierre de touche était connue des anciens sous le nom de cornéenne lydienne ou simplement lydienne, parce qu'on la tirait de la Lydie...» (4). De l'essai à la pierre de touche, un autre encyclopédiste a pu écrire : «essai au toucheau». — Ce procédé, signalé trois siècles avant notre ère par Théophraste (5) et plus tard par Pline, consiste à comparer, etc... (6).

Voici la traduction du texte même de Pline : «À propos de l'or et de l'argent, il convient de signaler la pierre dite cotiule, que l'on ne trouvait jadis, selon Théophraste, que dans le fleuve Tmolus, mais qu'aujourd'hui l'on trouve partout. Les uns la nomment (pierre) héraclienne, les autres (pierre) lydienne... Par le moyen de ces cotiules, quand les hommes de l'art ont détaché du minéral, en frottant comme avec une lime, la trace soumise à l'expérience, ils font immédiatement connaître la teneur de ce minéral

*histrionum praebet, idemque in unciis additis auri scriptulis sensu praetenui pyropi brattea ignescit*). Ce pyrope contenait donc 25 % d'or allié au cuivre, donnant le titre de 6 carats, voisin de celui de nombreuses espèces monnayées de style armoricain, attribuées aux Pictons (La Tour, *Atlas*, pl. XXI, 4417, 4395), aux Santons (*ib.*, XIII, 4512) et aux Osismes (XXI, 6353, 6578), etc... Les textes du livre XXXIII, que nous citons dans cet article, proviennent de l'édition critique faite par Julius Sillig, Hambourg-Gotha, 1851, tome V.

(4) P. Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle*, t. VII, p. 938.

(5) Né en 371, mort à 107 ans, selon ses biographes, en 264.

(6) *La grande Encyclopédie*, t. XVI, p. 380.

en or, en argent ou en cuivre, à un scrupule près, par ce procédé étonnant et infallible» (XXXIII, 43) (7).

Plinius montre que les Romains pratiquaient l'affinage de l'or et de l'argent (8), mais c'est à l'alchimiste arabe du haut moyen âge,

(7) *(Auri argentique mentionem comitatur lapis quem coticulum appellant, quondam non solitus inveniri nisi in flumine Tmolo, ut auctor est Theophrastus, nunc vero passim; alii heraculum, alii lydium vocant... His coticulis periti, cum e vena ut lima rapuerunt experimentum, protinus dicunt quantum auri est in ea quantum argenti vel aeris, scriptulari differentia, mirabili ratione non fallente.)*

Il est très important de le remarquer, l'ouvrage de Plinius a les faiblesses d'une encyclopédie qui, au lieu d'être composée comme le serait de nos jours une telle entreprise, par une équipe de spécialistes, l'est par un seul compilateur. Il ne faut donc pas chercher dans ses descriptions de réactions physiques ou chimiques ni dans celles de leurs applications un exposé complet des phénomènes, dont il n'a dans la plupart des cas jamais eu l'occasion d'être le témoin, mais dont il a lu des rapports, parfois séculaires. Certes, Plinius aurait pu interroger aussi des artisans, des praticiens; cependant il faut compter sur leur ignorance habituelle du mode d'action de leurs recettes et sur les réticences de ces hommes, soucieux de ne pas dévoiler des secrets de fabrication profitables ou des moyens de contrôle tout aussi confidentiels. Plinius a travaillé sur les livres, mais une enquête à pied d'œuvre eût été décevante, n'en doutons pas. Il n'ignore pas ses lacunes et avoue avec modestie : « *Ne dubitamus multa esse quae et nos praeterierunt* ». En ce qui concerne la partie scientifique de son œuvre, « l'apport personnel de Plinius ne peut être considérable... : il n'était ni métallurgiste, ni chimiste. Il se borne généralement à compiler ses sources, en les abrégant, aux dépens parfois de la clarté » (H. Le Bonniec, dans traduction du Livre XXXIV, collection Budé, p. 95). L'essentiel, en ce qui concerne la connaissance de la pierre de touche par les anciens, est donc clairement établi. Plinius en rapporte des précisions caractéristiques et sait que le procédé permettait des analyses au scrupule près, nous dirions au carat près. Bien que Plinius n'y fasse pas allusion, il est évident que les anciens Grecs possédaient l'acide sans lequel toute interprétation du titre de la pierre de touche est impossible. Et ce que les Grecs savaient au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, les Gaulois le savaient au I<sup>er</sup> et sans aucun doute depuis longtemps.

(8) Les propriétés physiques, les méthodes de coupellation et d'affinage de l'or (XXXIII, 19) et celles de concentration de l'argent par cristallisations fractionnées (XXXIV, 47) sont clairement indiquées par Plinius, qui se réfère même au moyen d'extraction de l'or par amalgamation, car les anciens connaissaient le mercure (XXXIII, 32. *Est et lapis in his venis, cuius vomica liquoris aeterni argentum vivum appellatur. Venenum rerum omnium est perumpitque vasa permanens tabs dira. Omnia ei innatant praeter aurum; id unum ad se trahit. Ideo et optime purgat, ceteras eius sordis expuens crebro tactatu fictibus in vasis; ita autem eis eiecit, ut et ipsum ab auro discedat, in pellic subactas effunditur, per quas sudoris vice defluens purum relinquit aurum. Ergo et cum aera inaurantur, subtilium bratteis pertinacissime retinet; ceterum pallore detegit simplicis dum praetenuis bratteas. Quapropter id furtum quoscentes ovi liquore candido usum eum adulterare, mox et hydrargyro, de quo dicemus suo loco. Et alias argentum vivum non largum inventum est. Voir aussi 41). La litharge résultant des opérations d'affinage portait le nom de *chrysilis*, ou d'*ar-**

Djafar, alias Geber (9), que nous devons les précisions sur les méthodes antiques de préparation de l'acide azotique, qui est nécessaire à l'appréciation du titre des monnaies essayées à la pierre de touche. Cet acide était obtenu à partir du sulfate de cuivre, abondant à Chypre, de l'alun (*alumen*) et du nitre (*nitrum*). (10).

Et même en supposant, contre toute vraisemblance, que les Celtes ne possédaient pas les moyens chimiques, plus ou moins empiriques, mais efficaces, en usage chez les peuples de civilisation classique, il est évident qu'ils disposaient cependant de celui de contrôler quand même d'assez près le titre de leurs espèces (11). Ce contrôle doit être considéré de deux points de vue, celui de la synthèse de l'alliage, dans les ateliers d'émission, et celui de l'analyse physique grossière par l'usager.

Dans les ateliers, l'alliage n'était évidemment pas livré au ha-

*gyritis*, selon qu'elle provenait de celles de l'or ou de celles de l'argent (XXXIII, 35. *Fit in iisdem metallis et quae vocatur spuma argenti. Genera eius tria: optima quam chrystum vocant, sequens quam argyritum, tertia quam mobyditum. Et plerumque omnes hi colores in iisdem tubulis inveniuntur. Probatissima est Attica, proxima Hispaniensis. Chrysitum ex vena ipsa fit, argyritis ex argento mobyditis et plumbi ipsius fusura, quae fit Puteolis et inde habet nomen.*). En ce temps-là, on soudait l'or à l'aide, selon Plinius, d'une pâte de vert-de-gris et de nitre préparée avec l'urine d'un garçon impubère (XXXIII, 29. *Chrysocollam et durificas sibi videntur adglutinando auro, et inde omnis appellatas similiter videntur dicunt. Temperatur autem Cypria aerugine et pueri impubis urina addito nitro teriturque Cyprio aere in Cypris mortariis; sinternam vocant.*).

(9) Geber vivait vers 750 de notre ère, à la fin de l'époque mérovingienne. Il « connaissait parfaitement, l'eau forte et l'eau régale... L'acide nitrique, il l'obtenait par la distillation du sulfate de cuivre et de l'alun avec le nitre. Pour avoir l'eau régale, il ajoutait du sel ammoniac à l'eau forte », nous dit F. Hofer. *Histoire de la physique et de la chimie* (Paris, Hachette 1872). On possède de Geber un *tractatus de inveniendi arte auri et argenti, sive alchymia*, dont l'édition est suivie de *duo alii tractatus de eadem materia*.

(10) *L'atramentum sutorum* de Plinius, à l'état le plus pur, devait être du sulfate de cuivre bleu, donc hydraté, selon le chimiste K. C. Bailey (*The Elders Pliny's chapters on chemical subjects*, Londres 1932), mais il est probable que le sulfate de fer entrait pour une grande proportion dans la composition habituelle de ce produit. Plinius, en tout cas, ne paraît pas avoir distingué les deux sulfates.

(11) A Rome, une loi ordonna, nous dit Plinius, le contrôle des monnaies en circulation. « Les fraudes firent imaginer le moyen d'essayer les deniers... (XXXIII, 46. *Miscuit denario triumvir Antonius ferrum; miscuit aera falsae monetae; alii e pondere subtrahunt, cum sit iustum LXXXIV e libris auri. Igitur ars facta denarios probare, tam tucunda plebei lege ut Mario Gratidiano vocatim totas statuas dicerent*). Et dans le langage de Plinius, le mot *denier* désigne aussi bien les deniers d'argent que les auri (XXXIII, 13). Plinius rapporte à ce propos l'existence à Rome de collectionneurs de curiosités numismatiques, puisqu'il écrit : « On admire un échantillon de faux denier et une pièce fautive s'achète au prix de plusieurs deniers de bon aloi. (XXXIII, 46. *Mirumque, in hoc artium solda vitia discuntur et falsi denarii spectantur exemplar pluribusque veris denariis adulterinis emitur*).

sard ! On disposait pour le composer, soit d'or natif recueilli par les orpailleurs, soit de monnaies méditerranéennes telles que le statère de Philippe II de Macédoine, dans lesquelles on avait à bon droit confiance, soit du métal des émissions locales antérieures, dont la valeur était connue. Dans ces conditions, il n'y a pas de problème à notre avis, sur la précision convenable du titre, au stade de la fabrication du numéraire. Les Gaulois, ne l'oublions pas, passaient pour des maîtres dans les arts du métal et de l'émail. (12).

L'usager, lui, ne disposait évidemment d'aucun moyen chimique de connaître le titre des monnaies. Il en était réduit à quelques moyens physiques que l'habitude rendait cependant plus sensibles qu'ils ne peuvent nous apparaître. L'examen auquel on pouvait avoir recours était externe ou interne. L'examen externe consistait à apprécier le son de la pièce sur la pierre, l'aspect de sa surface, sa densité jugée à bout de doigt, et à la peser. Cet examen-là suffisait usuellement à nos grands-parents pour reconnaître les louis authentiques et éliminer les faux. Ainsi devait-il en être dans l'antiquité pour les monnaies de bon or. Pour les espèces de bas alliage ou qu'on soupçonnait d'être fourrées, on y ajoutait l'examen interne.

Aux basses époques, du temps des monnaies altérées et très différentes de peuple à peuple, elles ne circulaient plus guère hors du territoire de leur émission, où l'usager les acceptait et payait avec elles impôt, droits de vectigales, péages, etc., selon les renseignements donnés par César. Quand la monnaie sortait de son espace habituel, ce qui eut lieu particulièrement du temps de la guerre d'indépendance, elle n'était évidemment pas reçue sans méfiance ni calcul d'équivalence par le commerce local auquel elle était étrangère. Alors, on l'éprouvait par l'examen interne, soit en entaillant l'une des faces, le revers le plus souvent, soit en martelant la tranche de manière à écraser le métal et à en faire apparaître l'intimité. L'alliage était alors jugé par comparaison avec les caractères correspondants des monnaies locales, qui servaient empiriquement d'étalons.

Revenons maintenant au problème évoqué par M. Lafaurie. La plus grande difficulté dans le calcul du rapport commercial de l'or et de l'argent est dans la situation politique et économique de la

(12) Les Romains connaissaient la virtuosité technique des Gaulois, et Plinius ne manqua pas de signaler leurs inventions. Une grande partie du livre XXXIV, 48-49 serait à citer. Bornons-nous à ce passage : « Le plomb blanc sert à étamer les objets de cuivre, si bien qu'on a de la peine à les distinguer des objets d'argent ; c'est une invention gauloise, et on appelle ces objets *incoctilia* (vases étamés). Plus tard, on se mit à étamer avec de l'argent, selon le même procédé, en particulier les harnais des chevaux, des bêtes de somme et des attelages, dans la ville d'Alésia ; le mérite de l'invention primitive revient aux Bituriges ; par la suite, les Gaulois se mirent à orner, selon le même procédé, leurs chariots à deux roues, leurs *colisata* et leurs voitures à quatre roues » (XXXIV, 48. *Album incoquitur aeneis operibus Galliarum invento ita ut vitæ discerni possit ab argento, vaque incoctilia appellant. Deinde et argentum incoquere simili modo coepere equorum maxime ornamentis tumenorumque ac iugorum Alésia oppido ; reliqua gloria Biturigum fuit. Coepere deinde et esseda sua colisataque ac petorita escornare simili modo...*).

Gaule, qui est alors une véritable mosaïque de cités indépendantes, dont certaines parties sont mouvantes. Le commerce est rendu stagnant au temps de César, parallèlement à l'anarchie des systèmes monétaires juxtaposés, qui en sont le signe. Le rapport or-argent dans ces petites individualités économiques était soumis à de complexes conjonctures locales, qui ne laissaient pas de contrarier l'arbitrage qui aurait seul pu conduire à la mise en équilibre avec le rapport existant dans le bassin méditerranéen, presque unifié sans doute à ce point de vue. Les Helvètes étaient riches en or facile à recueillir. L'or du Rhin (13), qui payait généreusement le maigre travail des femmes et des invalides (14). Et à l'autre extrémité de la Gaule, à la basse époque, l'Armorique manquait d'or. Ainsi les circonstances variaient selon la situation géographique de la cité émettrice, selon les approvisionnements de métaux dont sa circulation et ses trésors la rendaient maîtresse, selon ses relations politiques avec le voisinage, et qu'elle était cliente ou suzeraine, selon ses accès à la voie maritime pouvant rendre son contact étroit avec l'extérieur ou la maintenir dans l'isolement. Autant de cités, pourrait-on logiquement conclure, autant de fois une *ratio* commerciale différente.

Et peut-on ajouter finalement, si la *ratio* commerciale de l'Armorique était vraisemblablement en faveur de l'or, son orientation générale en Gaule pourrait bien avoir été moins élevée en faveur de l'or que ne l'était son rapport commercial chez les Méditerranéens. La Gaule n'était-elle pas « le pays où l'or foisonne » (15), celui où « l'argent, a justement noté Camille

(13) Pour les Helvètes, cf. Strabon, IV, III, 3, dans Edm. Cougny, *Extraits des auteurs grecs*, t. I, p. 123 : « ...On dit aussi que les Elvettes, chez qui l'or abondait, ne s'en tournèrent pas moins vers le brigandage... » Strabon, IV, II, 1, (Cougny, *op. cit.*, p. 113, t. I) : « ...Les bords en sont occupés par les Tarbelles qui ont chez eux les mines d'or les plus considérables. Dans des puits creusés à peu de profondeur, on trouve des plaques d'or grosses à remplir la main, qui parfois n'ont besoin que d'être épurées ; d'ordinaire, ce sont des paillettes et des pépites qui n'exigent pas non plus un grand travail (d'affinage) » (les Tarbelles sont en Aquitaine). Diodore, V, XXVII (Cougny, t. II, p. 379-380) : « Dans la Galatie, l'argent manque totalement, mais il y a beaucoup d'or ; la nature le fournit aux gens du pays sans qu'ils aient à fouiller les mines à grand'peine. Les fleuves, dans leurs cours, font des détours, des coudes ; ils se heurtent aux contreforts des montagnes voisines et en arrachent des grandes masses qui les remplissent de parcelles d'or. Ces débris, ceux qui sont occupés à ces travaux les recueillent ; ils broient ou concassent les mottes qui contiennent les précieuses parcelles ; puis par un système de lavage à l'eau, ils séparent les parties terreuses qui y sont naturellement adhérentes et livrent le résidu métallique au fourneau du fondeur. Ils amassent de cette façon des quantités d'or, dont abusent pour leur part, non seulement les femmes mais les hommes qui portent aux poignets et aux bras des cercles d'or, au cou de grosses chaînes toutes d'or, aux doigts des bagues de prix, et même des cuirasses d'or... ».

(14) Posidonius chez Athénée, VI, 25.

(15) Diodore, *loc. cit.*, cf. note 13.

Jullian, était plus rare (16), où, selon le mot de Pline, ce métal était l'objet d'une exploitation très laborieuse. (17).

L'or était si abondant en Gaule, que César en fit effondrer le cours à Rome, en Italie et dans les provinces, en jetant sur le marché les trésors qu'il en rapporta. Suétone, qui raconta cela, nous donne des chiffres : on vendit l'or sur le pied de 3000 sesterces à la livre, ce qui correspond à un rapport de 8 83 pour l'or à 1 pour l'argent (18). Et maintenant, retournons les données du problème. Après que César se fût emparé de la masse de l'or gaulois, au point de provoquer l'effondrement des cours de l'or dans la proportion approximative du tiers de sa valeur initiale par rapport à l'argent, de quelle conséquence put bien être pour la Gaule cette spoliation ? Si la Gaule avait alors été un Etat unifié, on répondrait sans hésiter que le rapport de l'or, pour l'heure très raréfié, à l'argent dut y être accru dans une proportion considérable, mais quel sens cette proposition aurait-elle, étant donné que la Gaule n'était pas un Etat, mais cent, et que certaines de ces souverainetés avaient été relativement épargnées par les événements ou par la politique de César. Chez ces peuples, le rapport put demeurer semblable à lui-même ou baisser, et se mettre en équilibre avec celui du commerce romain, mais chez d'autres, le rapport put subir des perturbations considérables et absolument impossibles à apprécier.

On voit, je pense, par ces quelques notes, que la numismatique gauloise ne s'accommode pas d'inductions superficielles, que c'est un domaine à aborder avec prudence, sans généralisation hâtive dans la méthode. Il faut étudier les émissions, vérifier leur aloi, faire de longues observations, patientes et nombreuses.

Paris, mai 1955.

(16) Camille Jullian, *Histoire de la Gaule*, t. II, p. 303.

(17) Pline, *Hist. nat.*, XXXIV, 49. Cela s'entend de l'argent extrait du sulfure de plomb argentifère, ou galène, le *plumbum nigrum* de Pline (XXXIV, 47 et 48). Ce *plumbum nigrum* était extrait à grand' peine en Espagne et sur toute l'étendue des Gaules (XXXIV, 49. *Nigro plumbo ad fistulas tamnasque ulmur, laboriosius in Hispania eruto totasque per Gallia sed in Britannia summo terras corio adeo large ut lex ultro dicatur, ne plus certo modo fiat.*)

(18) « Dans les Gaules, il pilla les chapelles et les temples des dieux qui étaient remplis de riches offrandes. Il détruisit les villes, plutôt pour y faire du butin qu'en punition de quelque faute. Aussi avait-il de l'or en abondance. Il le fit vendre en Italie et dans les provinces sur le pied de trois mille sesterces à la livre (Suétone, *Vitae XII Caesarum*, César 54. traduction Garnier, *In Gallia janua templaque deum donis repleta explevit; urbes diruit, saepius ob praedam quam ob delictum; unde factum ut auro abundaret, ternisque millibus nummum in libras promercois per Italam provincias divideret.*). Rappelons que le rapport commercial de l'or et de l'argent, qui était de 17 à 1 quand l'or commença d'être monnayé à Rome, s'abaissa considérablement par suite de la découverte des mines du Norique, tombant alors de 11 à 1 (Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris 1904). On voit que la ratio or-argent déterminait des cours commerciaux très sensibles à l'offre et à la demande.

## Vocabulaire Vieux-Celtique (a)

(suite)

\* GLANOS, -A, -ON, (5-1-6), adj. spur, propres, mot panceltique : v. iri, m. iri, iri et écc. glan, gl. purus, manx glen; vx gall., m. gall. et gall., v. corn., m. corn. et corn., v. br., m. br. et br. mod. glan spur, saint, gl. nitidus, mundus, dérivés : gall. glendid « pureté », br. glanded, iri. et gall. glain pierre précieuse (de \* Glanios), v. br. glanet, gl. a palliditate, composé glanstinnim « sainte parole » (Loth (voc. vx br. p. 130), de glan et -stinnim forme infinitive en -im « langage »). Peut être attesté en gaulois par des hydronymes : la Glane, et la Glanne en France, le Glan en Bavière et en Carinthie. St. Vast an der Glan, mais il est impossible de distinguer ce qui vient de GLANOS, et ce qui provient de GLANNA (voir Holder, I, col. 2024-2025). Anthroponymes m. br. Glanuon, nom de femme, Cartul. Coris. XIV s., (Le) Glan 1422, Saint Fezgian (= Fels glan « fol, pureté ») 1421, Saint Fezlan 1454 actuellement St. Felan en Béarn (Morbihan). Cf. skr. gala-m « eau », gr. glanos « féerie, glorieux », Le mot est assez bien représenté en germanique : v. norr. glana « éclaircir », glan « éclat », norv. et suéd. dial. glana « luire, briller » angl. sax. clæne, vha. kleini. D'une racine indo-européenne CHEL, devenue CHEL en celtique. Voir GELLOS.

GLASTOS, -A, -ON, (5-1-6), adj. « vert, bleu, gris, gaul. latinisé glastum, nom de plante dû à la couleur de celle-ci, Pline, H.N. 22, 2, similia plantagine glastum in Gallia vocatur, Britannorum conuexa nurusque toto corpore oblitata quibusdam in sacris nudae incedunt Asthiopium colorem imitantes, cf. César, B.G. V, 14, 2, Omnes vero se Britanni vitre induunt, quod caeruleum efficit colorem, atque hoc horridiores sunt in pugna aspectu; v. iri. glasa « vert, bleu », m. ir., ir. mod. et écc. glas, manx glasa; v. gall. glaz, gl. caerulea, viridis, palina, m. gall. et gall. glas; corn. glas « vert, bleu, pâle »; v. br. glas, gl. caerulea « vert, pâle », m. br. et br. mod. glas « bleu, vert, pâle, gris », m. br. (Catholicon) glastannen, gl. illex; br. mod. glastennenn « achène vert »; toponyme britt. Glastonca, en angl. sax. Glestings-burg, act. Glastonbury, comté de Somerset; M.G. III, p. 389, 6 Glestings-burg (732-733 Wiedeben), Cf. Caradoc vita Gildae 10 : Glastonia id est urbs vitrea, et 14 Glastigber, Glastiberia; anthroponymes iri. Dubglas, anglicisé en Douglas = adj. gall. dulas, v. br. duglas, gl. ceruleus noir-bleu ou noir-vert, br. mod. glas-dia; Glas-dercus / « grey eyed » in Adamnan vita Sancti Columbae I, 15, p. 45, Phebeus nomme Glasdercus (= \* Glasdo dercus); iri. Glas-ou (de « achène »), gén. Glasconas (= \* Glastinu); v. iri. \* Glastine, gén. Glascon, inscription ogamique Glasconas; cf. anthroponyme britt. Cuneglas, nom d'un prince breton d'après Gildas; égiét. 6 : Cuneglas romana lingua latine fulva, v. gall. Crinas, v. br. Cuncas, Conglas; anthroponymes v. br. Glast, Cart. Kemper, p. 21, m. br. (Le) Glas, (Le) Glasie; nom de la cloche de Saint Paul Aurélien, Herglas, Paul, 17, cloche et vestre. Les deux sens principaux de glaz étant actuels

lement «bleus et «verts», la distinction ne peut se faire en néo-celtique que par le contexte ou l'adjonction d'un second adjectif, mais le sens étymologique est «vert, pâle, gris», d'où une extrême variété de dérivations, désignant principalement à partir de l'idée de couleur, des plantes (l'herbe en général), l'eau (ou le ciel), des animaux ou la pâleur du visage; v. iri. *glasenn*, m. iri. *glaisin* «prairie», v. iri. *glais* «fleuve», écoss. *glaise* «pâle, gris, vert», *leana* *glais* «plaine verte», *glasneulach* «(personne) pâle», puis par extension «jeunes», *glaschiabh* «cheveux gris», *glaisheur* «herbe verte», *glasheadh* «soie grise», *glasghille* «jeune garçon», *glascaig* «poisson blanc», *glasbheinn* (montagne verte), *nodach glas* «grey tweed», gall. *ghlasin* «pelouse», *glaslys* «id.»; m. corn. *glesin*, gl. *sandix*, corn. mod. «pastels»; br. mod. *glizin* «bleuet», et en tant qu'adjectif mot servant à indiquer, en affixation à *gas* que le sens entendu est «bleu»; v. br. *glisi*, gl. *livor*, «aegritudo»; noms d'animaux, gall. *gleisad* «saumon», *glastaran* «jeune saumon (de maran «saumon»)», m. br. *glisig*, br. mod. *glisig*, «petit saumon de la grandeur d'une sardine»; m. br. *glisiguen*, *gurlaz*, br. mod. *gurlazenn*, pl. *gliziged*, *glizigoñ* «sardines»; m. br. *gurlaz*, *gurlaz*, pl. *gurlazet*, br. mod. *gurlaz*, pl. *gurlazed* «lézards», correspond au gall. *gyrdilas*, litt. «vert-bleu»; le br. *glazard* est un emprunt au franc. *lézard*, par contamination avec *gliz*, le mot a aussi le sens de «grenouille», et est sémantiquement voisin du nom de la fauvette: m. br. *glorad* «verdon», et «fauvette mâle», gl. *curruca*, *glusardes* «fauvette»; *glazig* «pigeon ramier», m. br. *glazic*, pl. *glazicennet*, *glazicnet*; br. *glazour* «loriot»; gall. *rhuddlas*, *glasgoch*, *cochlas* «violet». br. *glas-ruz* même sens; gall. *glaswyn* «gris, blanc, bleuâtre», br. *glas-wenn*; br. *glas-dour*, vann. *glas-deur* «tout à fait vert», litt. «vert d'eau», correspond au gall. *glasdwr* «milk and waters»; termes spécifiques de la couleur: gall. *glasawg* «being blue or livid», *glasdonen* «scarlet oak», *glasheid* «young swarms», *glasiang* «youth», *glissan* «greyling», *glaswellt* «green glass», *glaswen* «simper»; br. *glasentex*, *glazadur* «verdeurs», m. br. *glaser*, br. mod. *glasier*, (*glasted*) «verdeurs et «fâcherie», m. br. *glasven*, br. mod. *glazienn*, *glazenn*, *glazvez* «verdeur, gazon», *glasaat* «verdier, bleuier», *glasañ*, vann. *glazein* «chair, avoir de l'aversion», et dans la même acception de sens gall. *glaschwerthin* «subdare», br. *choarzhin glas* «erice du bout des dents», et *lagad glas* «œil bleu ou «blanc, pâle». Cf. dial. ital. de Brescia *glesu* (ancienne Gaule Cisalpine), trent. *glasiene*, mha., mba., bas-all. *glasi*, *glasiat*, *glasiaster* «étincelle», all. mod. *Glantz* «éclat», cf. aussi le nom germano-latin de l'ambre chez les Aestii: *glisum*, v. norr. *glær*, angl. sax. *glær* «ambre», vha. *glas*, v. isl. *glæsa* «faire briller, orner», et *glora* «étincelle», norr. dial. *glæsa* «étincelle», sué. *glæsa*, et angl. sax. *glæsa*, v. iri. *glæs*, v. sax. *glæs*, *glæs*, vha. *glas*, all. mod. *Glaz* «verre», v. sax. *glæso* «Grauschimmel», mngl. *glaren* «glänzen», bas-all. *glaren* «briller, luire» (Fokorny, Idg. Wb. p. 432). Les correspondances directes sont peu nombreuses et se limitent au celtique et au germanique. La racine est GH(e)L-, en rapport à peu près certain avec le nom de l'or ou de l'herbe, et en général de tout ce qui brille, mais le vocalisme et la dérivation du celtique ne sont pas clairs. La parenté avec GLANOS est lointaine, mais réelle, celle avec le germ. *glas* «verre» est probable, par l'intermédiaire de *glisum*, (ajst-est doit être un suffixe d'origine verbale.

\* GLEISKOS, -A, -ON, (5-1-6), adj. «élevé, intelligent, sages», v. iri. et m. iri. *glisc*, gl. *sapiens*, comparatif *gliecu*, *glieca* «sapients», écoss. *glieg* même sens, par emprunt à l'iri. Sans équivalent britt. connu hormis anthroponyme de Grande-Bretagne *Glisc(n)* CIL VII 1108 à Craigend, près de Croy; cf. got. *glagwuba* «exact, précis», v. norr. *glœgr* «clair», angl. sax. *glao*, vha. *glao(u)wær*, correspondances limitées au celt. et au germ.

\* GLEIVOS, -A, -ON, (5-1-6), adj. «brillant, clair», v. iri. *glé* «brillant, clair»; toponyme britannique *Gleivum*, Ilin. Ant. 485, 4. Anon. Ravenna 5, 31. CIL VI 8246 (Rome), VII 54 et 1252, angl. sax. *Glœwæster* «castra Gleiv», sul. *Glœwæstet*; v. gall. *glœu*, gl. *liquidum*, *limpidus*, *lucidus*, *clarus*, Lib. Land.

Gloïud, m. gall. *gloyw*, *gloiw*, gall. mod. *glœw* «brillant, transparent»; v. br. *glœu*, *glœu*, *glœlatou*, gl. *nitentia* pour \* *Gloiatou* et *glœlatou* «bardane» (Loth), anthroponyme Cartulaire de Redon Uueten-gloï 842. Uueten-Gloeu 848-849, m. br. et br. *glœuenn*, vann. *glœuenn* «éponge, ampoule», vann. *glœuau* (d'où le br. litt. *glœu*) «qui n'est pas épais, clair, rare, clairsemé» (mot rare) Rev. Celt. VII 314; m. br. *glœuathue*, *glœuathue*, *glœuathue*, dim. *glœuathuig* «limpides, même mot. Anthroponymes v. br. et m. or. *Glœgun*, nom de femme, Cart. Kemp; *Glœguen* Cart. Coris. 1311; *campus Glœgen*, Cart. Coris. 1298, auj. la rue Mesclœguen; *Kerlœguenic* 1449, auj. *Kerlœguenic* en Lignol (Morbihan). Correspondances assez limitées, en dehors du germ. lit. *slęja* «crépulesque»; gr. *glaukos*; got. *glagwus* «brillants», v. norr. *glā* «luire faiblement», v. fra. *glia* «briller, brüler», angl. sax. *glœm* «éclat» et *glȳ*; v. angl. *glēa*, *glīw*, v. sax. *glīmo*, angl. *glēam*, vha. *glīmo*, *glīmo* «ver luisant», mha. *glīmmen*, all. mod. *glīmmen* «luire», norr. dial. *glīna* «briller, luire», suéd. *glīna* «sourire», lett. *glīma*. De la même racine \* *GHEL-* que les mots précédents et *GELLOS*, mais les dérivations et les apparentements sont obscurs: le br. de Vannes *gluath* «coup d'œil», peut aussi bien se rattacher à *GLEISKOS*, et le gall. *glwys* «saint, pur», anthrop. v. br. *Glœs-anau* (Cart. Red.), *Glois*, supposent une suffixation différente \* *GLEI-SOS*, tandis que le germanique a parallèlement des mots remontant à i.e. \* *ghleid-*, got. *glīmunjan* «briller», v. norr. *glit* (nom d'une fée), *glita* «luire, briller», dan. *glitre*, mha., all. mod. *glittern* «luire faiblement»; vha. *glis* «éclat»; angl. sax. *glītenias*, vha. *glīsin* même sens; angl. sax. *glītorian* «luire».

\* GLENDIMĪ «éclaircir, je choisis», v. iri. *at-gleim* «démonstrat, fo-glīudā «disco», in-gleinnat «investigant», as-gleinn «il enseigne», do-glīunn «il ramasse», m. br. et br. *gou-lenn* «demanders et di-lenn «choisir», formé analogiquement par la langue savante sur le modèle du lat. *deligere* (cf. all. *lesen* «lire et «choisir»), or, en breton *lenn* n'a que le premier sens de *legere*; cf. vx fr. *glener* (disparu vers le XVII), fr. mod. *glaner*, du lat. de b. ass-époque *glanare* (Lex Salica, cod. Voss. 119 tit. 87, p. 48 (581-584) d'origine gauloise. Le sens étymologique «ramasser» est le même que celui de l'iri. *do-glīunn*. La racine est pan-indo-européenne \* *GHLEND-*, mais a pris un sens limité en celtique; cf. suéd. *glēdam*, *glēdati* «regarder», norr. dial. *glēta* «regarder», suéd. dial. *glānta* «éclaircir, entrouvrir», mha. *glīnen* «luire»; vx. sl. lit. *glēdati*, bulg. *glēdam*, tchèque *hladati*, polonais *gląda* «voir, regarder», russe *glād* (let(i), lett. *glēdi* «je cherche».

RENNES 1955

# SOMMAIRE

Françoise LE ROUX, Le cheval divin et le zoomorphisme religieux des Celtes .....	101
Albert MANIET, Le système verbal et quelques faits connexes du <i>Cath Belaig Duin Bolc</i> .....	123
Émile THEVENOT, Comment naquit <i>Duna</i> , fausse déesse de source ou de l'imprécision en archéologie. ....	129
Marc D'ARUNDEL DE BÉDÉE, Emigration Bretonne au IV <sup>e</sup> siècle .....	135
Francis GOURVIL, Le mot <i>Ty</i> « maison » en juxtaposition dans la toponymie Bretonne .....	147
Jean GRICOURT, Un « Mell Benniget » gaélique .....	155
Pierre LE ROUX, Note étymologique, à propos du <i>Mell Benniget</i> .....	171
Paul QUENTEL, Sur quelques mots et toponymes Bretons et Celtiques VIII : 22. <i>Breton lok, log, Sant, San</i> et le nom de quelques saints .....	173
Livres et Revues. ,	
Fernand BENOIT, Documents numismatiques Libyques sur le cheval et la « tête coupée » .....	183
Bulletin de Numismatique Celtique V.	
J.-B. COLBERT de BEAULIEU, Notules de numismatique VII : 16. La ratio de l'or et de l'argent en Gaule indépendante .....	185
VOCABULAIRE VIEUX - CELTIQUE .....	193

---

## 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<sup>er</sup> 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 de juillet 1953.

Revue bimestrielle. Huitième année.

Le Gérant : Odon de COUASNON. Dépôt légal, 2<sup>e</sup> trimestre 1953. Imprimerie Granvillaise, 3 rue Clément-Desmaisons, Granville (Manche).