

N° 49 FASCICULE BIMESTRIEL

FÉVRIER 1957

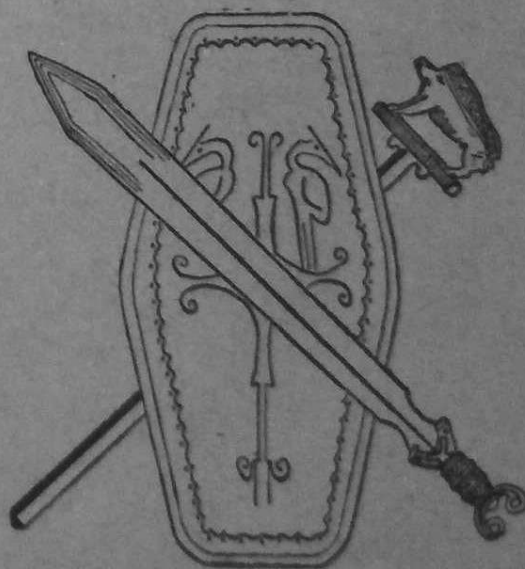
OGAM

TRADITION CELTIQUE

HISTOIRE — LANGUE
ARCHÉOLOGIE — RELIGION
NUMISMATIQUE — FOLKLORE

TOME 1X

FASC. 1



OGAM

2, rue Léonard-de-Vinci

(B. P. 2)

RENNES

Revue publiée sans aucune subvention
publique ou privée



CHRYSLER & COMPANY

NEW YORK

OGAM

Tradition Celtique.

CERVIDÉS & CHEVAUX

planche I

par

Waldemar DEONNA

Trois tombes des nécropoles alémanes du VI^e siècle après J.-C. exhumées sur le territoire de la ville de Bâle (1), renfermaient chacune un squelette de cheval (2). Les sépultures avec chevaux sont nombreuses, de l'extrême Orient, à l'extrême Occident, et des temps préhistoriques aux temps romains et ultérieurs (3); cet usage n'était cependant pas usuel chez les Alémanes de Suisse (4), comme il l'était chez les Francs et dans le Nord, et il pourrait dénoter chez eux

(1) Laur-Belart, 38^e Rapport Soc. suisse de préhistoire, 1947, p. 67 sq. Trois nécropoles. « am Alten Gotterbarmweg (Schwarzwaldallee), an der Kleinhünigler Anlage, am Bernerring ».

(2) Ce sont les suivantes : a) à Kleinhünigler, tombe fouillée en 1946, avec cheval regardant à l'est, qui devait être celui d'un guerrier enseveli à une distance d'1,3 m.; 38^e Rapport, loc. cit., p. 69-70, fig. 15 : « Kleinhünigler Reitergrab mit Pferdebestattung ». « Dass das Pferdegrab zum benachbarten Krieger 212 gehört, dürfte keinem Zweifel unterliegen ». — b) au même lieu, tombe, exhumée en 1947, qui devait être en relation avec la tombe numéro 110 d'un guerrier exhumée en 1934, *ibid.*, p. 70. — c) au Bernerring, tombe numéro 40, d'un cheval enseveli avec soin, regardant à l'est, *ibid.*, p. 71, pl. XVIII, 1; 43^e Rapport, 1953, p. 113.

(3) F. Benoit, L'héroïsation équestre, Gap 1954, p. 34, réf.

(4) 38^e Rapport, Société suisse de préhistoire, p. 70 : « Die Pferdebestattung war also keine durchgehende Sitte. War schon der Fund eines Pferdegrabes nicht nur für Basel, sondern für das ganze Alamannengebiet der Schweiz etwas Neues »; p. 72 : « Zur nun auf beiden Seiten des Rheines konstatierte Pferdebestattung ist zu sagen, dass sie für das alamannische Gebiet der Schweiz neue ist ».

une influence franque (5). Détail insolite, une tombe de ces nécropoles (tombe numéro 44, Bernerring), renfermait le squelette d'un cerf femelle (Hirschkuhe), qui avait été enseveli avec soin, étendu du N. au S., alors que les tombes humaines sont orientées de l'Est à l'Ouest (6). La tombe d'un guerrier (numéro 46) en était éloignée de 4 mètres, comme aussi de celle d'un cheval (numéro 40), sa monture (7). Mais le cervidé a-t-il quelque relation avec ce guerrier ? (8).

M. Laur-Belart rappelle que les ensevelissements d'animaux ne sont pas rares dans les nécropoles germaniques, en particulier ceux des chevaux favoris du maître, et des chiens des femmes (9). Mais il évoque aussi avec raison le rôle magique et psychopompe du cerf dans les croyances germaniques, le culte du cervidé chez les peuples cavaliers de l'Est, à l'âge du bronze et du fer, et il suppose que la tombe de Bâle en impliquerait la survivance (10). Le symbolisme funéraire du cheval (11) et du cervidé (12), protec-

(5) 38^e Rapport, p. 72-73.

(6) 43^e Rapport Société suisse de préhistoire, 1953, p. 113, pl. XIX, 1 : « Etwas einzigartiges stellt aber das neu gefundene Grab 44 dar : denn es enthielt das Skelett einer Hirschkuhe, die mit angezogenen Beinen und zurückgebogenem Hals in eine 35 cm. breite und 190 cm. lange Grube gelegt worden war. Die Lage der Knochen beweist, das das Tier war nicht verlockt, sondern mit Sorgfalt bestattet worden ist ».

(7) 43^e Rapport, p. 113 : « Das nächste Grab ist n. 46, vier Meter westlich des Hirschgrabes. Es enthielt einen Krieger mit Spatha-Speer und Topf... Auch das Pferd war von dem zugehörigen Reiter um 4 m. entfernt worden » Cette tombe de cheval, numéro 40, ci-dessus, n. 2, c)

(8) Ibid., « Ob zwischen Hirsch und Krieger eine Beziehung bestand, kann mit Sicherheit nicht erschlossen werden ».

(9) Ibid., p. 113.

(10) Ibid.

(11) Bornons-nous à mentionner, dans l'abondante bibliographie sur le rôle funéraire du cheval, l'étude de F. Benoit, *L'héroïsation équestre*, 1954.

(12) Cf. mon article, *Talismans en bois de cerf*, in *Ogam*, VIII/1, 1956, numéro 43, p. 4, n. 15-17, référencé ; des

leurs et conducteurs du mort dans l'Au-Delà, est connu, et c'est ce rôle qu'il convient assurément de donner aux animaux de ces tombes bâloises.

Ces deux quadrupèdes, apparentés par leur symbolisme, y paraissent ensemble, comme on les voit associés antérieurement déjà, sur des reliefs funéraires gallo-romains. Sur celui de Lulune (ou de Santosse), au musée de Beaune, le dieu et la déesse assis présentent chacun un gobelet à un équidé ; à leurs pieds, deux cerfs s'avancent, de droite et de gauche, vers une vasque centrale (13). Sur un relief du Puy, un serviteur présente un panier de victuailles à un cerf, qui participe au repas funèbre (14), comme sur une stèle discoidale de Lara de los Infantes, à Burgos (15) ; « mais, en légère incision, sur les deux stèles ont été gravés deux quadrupèdes, sans doute des chevaux, qui renforcent l'idée symbolique de "immortalité promise au défunt" » (16). Cette union

l'époque néolithique tombes avec restes de cerfs, ossements, bois ou figurines de cerfs, etc. En Extrême-Orient, rôle funéraire du cerf, Salmony, Antler and Tongue, *An Essay on ancient chinese symbolism and its implications*, 1954, passim. — Mme D. Bretz-Mahler, attachée de Recherches au Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, veut bien me signaler la découverte récente, au village de Villeneuve-Renneville, dans un cimetière de la Tène I, d'une tombe de cerf, que son inventeur, M. Brisson, publiera prochainement ; l'animal avait été sacrifié, et placé dans une tombe, tête retournée et pattes repliées, près d'une riche tombe féminine, analogue à celle des humains, mais orientée différemment ; il portait un mors de bronze, et détail curieux, on remarque la trace du sciage des andouillers.

(13) Espérandieu, *Recueil*, t. III, numéro 2043 ; F. Benoit, *L'héroïsation équestre*, p. 127, pl. XXIV, 3. « Le repas rituel des chevaux et des cerfs ; entre les têtes des divinités, sur une étagère, trois vases en forme de gobelets, d'un type des III-IV^e siècles.

(14) Espérandieu, t. II, numéro 1666 ; Benoit, *op. cit.*, p. 119, pl. XXVII, 1 ; selon Espérandieu, « cerf apprivoisé », mais en réalité « animal allégorique, comme le cheval sur les scènes de banquets helléniques », Benoit, *op. cit.*

(15) García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal*, 1949, fig. 353 ; Benoit, *op. cit.*, p. 119, 124.

(16) F. Benoit, *op. cit.*, p. 81, 119-120. « pour bien montrer le symbolisme de cette apparition ont été ajoutées sur la stèle, en graffite, deux figures d'équidés ».

du cerf et du cheval est attestée tardivement : selon les *Geoponiques*, ouvrage composé au X^e siècle d'après d'anciens traités d'agriculture, les bœufs et les chevaux ne souffriront d'aucune maladie, si on attache à leur cou un morceau de corne de cerf (17).

Bien plus, cheval et cerf peuvent se fusionner en un seul être symbolique. Les tombes des kourganes fouillées à Pazyryk, dans l'Altai, des V^e et IV^e siècles avant J.-C. (18), en donnent de curieux exemples. Les squelettes de certains chevaux sacrifiés étaient affublés de têtes ou de masques animaux, traités dans le style animalier des steppes asiatiques, et, pour certains détails, dans le style perse achéménide (19). L'un portait dressées sur sa tête, des ramures de cervidé, renne ou élan, et sur ses joues des cornes de bœliers (20) ; un autre les mêmes ramures et cornes, et de plus, sur le front, une petite tête de lion-griffon à cornes bouletées, et des protomés de coq sur la nuque (21). Ces « chevaux-

cerfs » (22) unissent les deux quadrupèdes protecteurs et porteurs du défunt dans l'Autre Monde (23). Ils s'apparentent à diverses combinaisons symboliques du monde oriental, iranien, scythique, qu'Alföldi a récemment étudiées et dont il a déterminé le sens (24), où le cheval, en particulier, s'unit à d'autres animaux, buffle (25), taureau (26), gazelle (27), coq (28) ; combinaisons dont quelques-unes ont pénétré en Occident à diverses époques (29).

Dans ces notes rapides, nous n'avons voulu que signifier, à propos des tombes alémanes de Bâle, l'association symbolique et funéraire du cheval et du cervidé, qui, ici tardive, remonte toutefois à de lointains prototypes (30) orientaux, et

(17) *Geoponica*, XVI, 3.6 ; cf. XVI, 1.17 ; *Revue Archéologique de l'Est* VI, 1955, p. 252.

(18) Griaznov, *Le kourgane de Pazyryk*, Moscou, 1937 ; Id., *The Pazyryk Burial of Altai*, in *American Journal of Archaeology*, t. XXXVII, 1933 ; Rudenko, *Le cinquième kourgane de Pazyryk*, 1951 (en russe) ; Id., *Kultura*, etc., Leningrad 1953 ; Id., *Der zweite kurgan von Pazyryk*, Berlin 1951, cf. *Revue des Etudes Grecques*, t. LXVII, 1954, p. 268 ; Inan, *Le deuxième kourgane de Pazyryk*, in *Belleten Türk Tarih Kurumu*, t. XVI, 1952, p. 137 (en turc) ; Vitt, *Les chevaux des kourganes de Pazyryk* in *Sov. Archaeol.*, VI, 1952, p. 163 ; Hantchar, *The Eurasian animal style and the Altai complex*, in *Artibus Asiae*, t. XV, 1952, p. 171. Cf. *Répertoire d'art et d'archéologie*, t. LVI, 1952/1956, numéro 4351, 4364, 4376-4378. Alföldi, *Der iranische Walfriese auf archaologischen Denkmälern* ; 40^e Rapport Soc. suisse de Préhistoire, 1949-1950, t. 28 ; Salmony, *Antler and Tongue*, 20.

(19) Alföldi, loc. cit., p. 28-29.

(20) Griaznov, loc. cit., *Amér. Journ. of arch.*, t. XXXVII, 1933, fig. 18 ; Salmony, loc. cit., p. 21, fig. 25 ; 2^e kourgane, V^e siècle avant J.-C., « the antlers of kurgan II imitate those of a moose or reindeer ».

(21) Alföldi, loc. cit., p. 28, pl. VI, 1. — Sur les cornes bouletées, et leurs symbolisme cosmique, cf. W. Deonna, *Dodécaèdres gallo-romains ajourés et bouletés*, in *Bulletin de l'Association Pro Aventicum*, t. XVI, 1954, p. 44 sq. Les boules des sommets (animaux à cornes bouletées, p. 56, taureaux, chevaux, p. 60).

(22) Alföldi, loc. cit., p. 28. « Hirschkpferde » ; mentionne les « Hirschkpferde » d'une boucle de ceinturon de l'âge du bronze caucasien, p. 28, n° 98 ; Hankar, *IPEK*, 1935, p. 51.

(23) Alföldi, loc. cit., p. 28 sq. : « Vehikel der Reise eines vornehmen Herrn ins Jenseits » ; Salmony, loc. cit., p. 22 : « the excavation of Pazyryk believed them to be a reindeer, in remembrance of the latter's primordial domestication (Griaznov, *The Pazyryk burial*, loc. cit., p. 38) : According to another, and more plausible, theory, the antler-crown converted the horse temporarily into the sun animal of the nomadic creation myth, and thus transformed it into a steed which was fit to carry the dead chieftain in his last journey ».

(24) Alföldi, loc. cit.

(25) Ceinturon de bronze caucasien. Hoernes, *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa*, p. 632, fig. 189-190.

(26) Cheval cornu. Jansé, *Le cheval cornu et la boule magique*, *Réflexions sur l'origine asiatique de quelques motifs décoratifs propres au style animalier vieux-germanique*, in *IPEK*, 1935/1936 ; Deonna, *Les dodécaèdres*, loc. cit., p. 60. Chevaux à cornes bouletées.

(27) Cruche de Sialk. Alföldi, loc. cit., p. 25, fig. 4 ; 28

(28) Le cheval-coq, « Pferd-Hahn », Ibid., p. 24 sq.

(29) Exemple en Grèce, l'hippalektryon, le cheval-coq ; les grylles romaines, Alföldi, loc. cit., p. 27 ; etc., cf. L'hippélaphé, mentionné par Aristote, Kühnel, *Une image de l'hippélaphé d'Aristote*, in *Aesculape*, 1950, p. 24, etc.

(30) Sur le culte du cerf dans les temps anciens, entre autres, Wiener, *Zum Hirsch in der Vorzeit*, Piscatori, Doelger dargeboten, 1939, p. 316 ; Przeworski, *Notes d'archéologie syrienne et anatolienne*, IV, *Le culte du cerf en Anatolie*, in *Revue Archéologique*, 1941/1, p. 83 ; Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites*, 1945, p. 339 ; Salmony, *Antler and Tongue*, op. cit., 1954, passim ; etc.

qui est analogue, à celle, non moins ancienne et non moins perpétuée, du cerf et du taureau (31), du cerf et du serpent (32), du cerf et de l'aigle (33), etc.

(31) Przeworski, *loc. cit.*, cultes simultanés du cerf et du taureau, en Asie Mineure, depuis le XIII^e siècle avant J.-C. ; Haucar, *Le culte de la Grande Mère à l'âge du cuivre en Asie Mineure*, in *Archiv für Orientforsch.*, t. XIII, 1946, p. 289 ; Krüger, *Stier und Hirsch aus einem frühromischen Brandgrab von Kreuznach*, in *Germania*, t. 23, 1939, p. 251 ; Deonna, in *Genava*, t. XIX, 1941, p. 156. Le taureau et le cerf — exemple : autel de Reims, le dieu accroupi à ramures de cerf, entre Apollon et Mercure, et, au bas, le cerf et le taureau, Espérandieu, *Recueil*, t. V, numéro 3653 ; F. Benoit, *L'héroïsation équestre*, 1954, pl. XXVII, 2. — A. Roes, in *Revue Archéologique de l'Est*, t. VII, 1956, rouelle de cerf, époque romaine, talismanique, avec en relief, une tête de taureau en face, encadrée par deux phallus entrecroisés ; cf. sur ces amulettes, mon article, *Talismans en bois de cerf*, in *Ogam*, VIII/1, 1956, p. 3 sqq. — tompe de Sutton Hoo, XII^e siècle après J.-C. ; Martin Clarke, *Significant objects at Sutton Hoo. Early culture of North West Europe*, in *Chadwick Memorial Studies*, 1952, p. 109 sqq. ; sorte de bannière en fer, décorée d'une statuette de cerf et de têtes de taureaux ; *Illustrated London News*, 1952, I, p. 148, fig. ; etc.

(32) F. Benoit, *L'héroïsation équestre*, *op. cit.* p. 119, *Le cerf et le serpent* ; Puech, *Le cerf et le serpent, note sur le symbolisme de la mosaïque découverte au baptistère de l'Henchr Messaouda*, in *Cahiers Archéologiques*, t. IV, 1949, p. 17 ; Ettinghausen, *The Snake-eating Stag in the East*, *Mathies Friend*, Princeton 1955 ; etc.

(33) Przeworski, *loc. cit.*, p. 63 sq. ; P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter in Late classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Dolichenus*, Rennes 1951, p. 220 ; etc.

Le "DIEU ACCROUPI" de Mayence

planche II

par

Fernand BENOIT

Des travaux de terrassement d'une tuilerie ont récemment mis au jour à Hechtsheim, sur une colline des environs de Mayence, occupée au moyen âge par une chapelle de la Sainte-Croix, deux fragments de statues en grès : un « dieu accroupi », entièrement nu, dépourvu de tête et d'avant-bras et un « Cavalier à l'anguipède », réduit au tronc du cheval et du cavalier.

Cette hauteur, sur l'une des voies romaines de Mayence, avait déjà fourni, avec des autels funéraires, une inscription de dédicace d'un temple de Mercure (*CIL*, XIII, 7243), qui en Rhénanie est le protecteur des sanctuaires et des nécropoles, d'où proviennent nombre de « Cavaliers à l'anguipède » (Donon, Heiligenberg, Bierbach, etc.). Pour la première fois est signalée dans cette région une statue d'homme accroupi ; nous devons savoir gré à Mlle Waltraud von Pfeffer, de l'*Altertumsmuseum* de Mayence, de l'avoir publiée en faisant le rapprochement avec les statues d'Entremont et de Roquepertuse (1).

La statue, acéphale, mesurant 0.60 de haut et 0.40 dans sa plus grande largeur, est malheureusement très corrodée ; les deux bras sont collés au corps jusqu'au coude, les avant-bras projetés en avant, selon le type d'Entremont, l'épaule gauche légèrement plus haute que la droite ; la poitrine, entièrement nue, est taillée « en gradins », le pectoral faisant saillie sur le ventre ; sur les flancs se distinguent les sections aponévrotiques des côtes. La brisure en sifflet du cou et du haut du buste ne permet pas de distinguer de façon certaine si la statue portait le torques.

(1) Zwei römische Steinplastiken am Hechtsheim bei Mainz, in *Mainzer Zeitschrift*, t. 48/49, 1953/54 [1955], p. 39.

La date de dédicace de l'autel de Mercure, qui n'est pas antérieure au milieu du II^e siècle de notre ère, et le style des deux statues permettent de les faire remonter sans doute au début du III^e siècle.

La conjonction de l'accroupi et du Cavalier à l'anguipède dans un sanctuaire rhénan dédié à Mercure est d'un très grand intérêt pour la connaissance de cette « religion des sanctuaires », qui est toute entière orientée vers la vie d'Outre-Tombe (2). Si le « Cavalier à l'anguipède » représente une allégorie d'origine essentiellement rhénane symbolisant la lutte de la Lumière et des Ténèbres. — la Victoire sur la Mort, — la représentation du défunt héroïsé dans la pose accroupie est due à une influence venue du Sud de la Gaule. L'attitude sera adaptée par les Gallo-romains à la figure du Pluton celtique, parfois doté des cornes et de la corne d'abondance ou de la bourse (autels de Reims, Saintes, etc.) ; mais la nudité rituelle de la statue de Mayence, sculptée en ronde bosse à la manière des statues du Sud de la Gaule, la rapproche des statues d'Entremont, de Roquepertuse, de Glanum, de Russan, vêtues de la cuirasse ou du scapulaire, qui sont des statues de chefs héroïsés et non de dieux, dont les cendres étaient conservées dans le sanctuaire de la tribu, selon la religion primitive de la Gaule.

(2) Voir F. Benoit, *Mars et Mercure*, (à paraître).

Les rapports des poésies Scaldique et Gaëlique

par

Jan de VRIES

La poésie des scaldes scandinaves présente des traits tellement caractéristiques, si on la compare à celle des peuples germaniques en général, qu'on a tenté depuis longtemps d'attribuer ces traits à une influence étrangère ; la seule qui pouvait être prise en considération était la poésie hautement artificielle de l'ancienne Irlande. Aussi, dès 1878 le savant allemand Edzardi signalait l'importance de la poésie gaëlique pour expliquer les phénomènes singuliers de la technique des scaldes norvégiens et islandais (1). Plusieurs l'ont suivi en avançant de nouvelles indications tendant à prouver une relation étroite entre ces deux formes de poésie (2) ; ils n'ont toutefois pas emporté la conviction de la plupart des savants ; ces dernières années, on n'en a même guère parlé. Tout récemment le philologue anglais M. Turville Petre a repris l'examen du problème entier dans une attitude de critique si saine et si rigoureuse, qu'il faut prêter toute son attention aux résultats acquis, lesquels apportent la certitude presque complète que la poésie scaldique doit être expliquée par une influence très prononcée de la poésie irlandaise. Son article lucide et pénétrant a été publié dans un périodique islandais, qui est peu connu hors d'Islande (3) ; c'est

(1) Dans Paul et Braunes *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 5 (1878), p. 570 sq.

(2) Gudbrand Vigfusson dans son livre *Corpus Poeticum Boreale* I (1883), p. 466 sqq. ; Sophus Bugge dans son *Bidrag til den ældste Skaldedigtningens Historie* (1894) et Andreas Heusler dans son *Deutsche Versgeschichte* I (1925), p. 299 sqq.

(3) G. Turville-Petre, *Um Dróttkvæði og Írskan Kvæðis-käp*, in *Skirnir*, t. CXXVIII (1936) p. 31-55.

pourquoi je veux y répondre dans « *Qgam* », convaincu que ce problème ne doit pas être seulement traité par les scandinavistes et germanistes, mais aussi nécessairement par les celtisants pour qui il présente autant d'intérêt ; j'espère que ces derniers, de leur côté, voudront bien être attentifs aux différents aspects de la controverse.

La forme de la poésie scaldique, qui nous occupera, s'appelle *drottkvætt*, c'est-à-dire la poésie destinée à la suite des rois et roitelets, donc une poésie à la fois « courtoise » et foncièrement guerrière. Elle se caractérise non seulement par sa forme métrique, mais aussi par l'allure artificielle de ses métaphores. Il faut considérer ces deux éléments séparément et je me trouve dans la nécessité de donner des détails techniques qui pourront effrayer un lecteur désireux d'arriver aux résultats de cette investigation.

La forme métrique est assurément la question la plus importante. La poésie germanique commune est bâtie selon un schéma bien simple et en même temps très variable. Un vers se compose de deux parties égales, dont chacune comporte deux syllabes accentuées accompagnées d'un nombre variable de syllabes inaccentuées ; celles-ci peuvent être librement mises avant ou après les syllabes portant l'accent et elles peuvent aussi bien se trouver omises. Le nombre des syllabes de chaque vers est donc libre et peut même se mouvoir entre des limites assez larges. La poésie épique des peuples scandinaves utilise cette forme métrique, qui a l'avantage de laisser une latitude favorable à l'expression de la pensée et surtout des sentiments. Tandis que la poésie continentale s'achemine de plus en plus vers une forme plus ou moins prolixe par l'emploi d'une quantité excessive de syllabes inaccentuées, la poésie eddique scandinave montre tout au contraire une prédilection pour une diction dense et, à l'opposé de la poésie continentale, préfère l'usage de la strophe.

La poésie scaldique, comparée avec celle des Eddas, se distingue par une régularité presque outrée. Chaque vers comporte six syllabes, dont trois sont accentuées ; la variabilité est donc réduite au minimum bien qu'un schéma rigoureux à la manière du vers iambique ou trochaïque soit loin d'être imposé. La fin de chaque vers est toujours de la forme — u ; c'est pourquoi on a cru que le mètre scaldique était une évolution du vers eddique, lequel aurait été normalisé par l'addition de ce « pied » final. Mais cette hypothèse n'est prouvée par aucune donnée positive. La drapa, poème glorifiant les chefs scandinaves, se compose de strophes de huit vers ; il faut pourtant noter que chacun de ces vers correspond à la moitié d'un vers épique normal. La strophe de la drapa se divise en deux parties, chacune de quatre vers, et une incision syntaxique marque clairement l'indépendance de chaque demi-strophe. Ceci constitue un point de comparaison avec l'ancienne strophe eddique nous permettant de penser à un développement graduel du type ancien au type scaldique.

La poésie germanique emploie comme procédé l'alliteration, ou « consonance des mots ». A vrai dire on ne peut pas parler d'un procédé parce qu'il s'agit d'un élément constitutif du vers : les deux moitiés de chaque vers sont indissolublement liées l'une à l'autre au moyen de cette consonance, de sorte que les deux syllabes accentuées du premier verset et la première du second commencent par la même consonne ou le même groupe de consonnes (4). Un exemple suffira : *hverfa af himni heidhar stiðrnoð* (5). Cette alliteration se trouve également dans la poésie scaldique avec la même fonction de lier deux vers ensemble ; sur ce point il n'y a ni rupture ni innovation.

Mais la poésie scaldique a un autre procédé rendant le vers singulièrement sonore : un système complexe de rimes internes s'ajoute à l'alliteration ; il y a tantôt assonance, notamment dans les vers impairs, tantôt rime complète dans les vers pairs. Ainsi un vers impair de seulement six syllabes contient deux syllabes accentuées avec alliteration et deux autres pourvues d'une rime interne. Quand on se rend compte de la richesse de cette parure verbale dans un vers si court, on comprendra aisément que la strophe scaldique soit un vrai petit chef d'œuvre. J'en donne pour spécimen les deux vers suivants du poète islandais Egill :

Valk ö s tùm hloðhk v e s tani

v a n g fyr merkisst a n gir (6)

Une telle strophe montre une maîtrise de forme étonnante et on ne comprend guère comment les poètes aient pu disposer d'une langue si riche et variée, qu'elle pût fournir à tout moment les syllabes indispensables à une technique aussi compliquée. Nous allons voir de quelle manière les poètes y ont remédié : par une richesse abondante de métaphores élaborées. Mais avant d'y prêter

(4) Au lieu de consonnes, les voyelles peuvent aussi faire consonance. En outre il est à relever que dans la poésie eddique la première moitié d'un vers n'a souvent qu'une seule syllabe allitérante.

(5) Les étoiles brillantes disparaissent du ciel. C'est un vers de la description du cataclysme final du monde dans le célèbre poème de la *Völuspá*.

(6) Cela veut dire : Sur le champ de l'Ouest (en Angleterre) j'ai entassé des cadavres devant les étendards.

attention, finissons nos remarques sur la technique métrique des drápas.

Il y a une différence très marquée entre la poésie des scaldes et celles des Eddas. La première se caractérise par une régularité extrême, tandis que la poésie eddique profite d'une assez grande liberté. Toute la poésie germanique étant construite suivant le système des Eddas, il s'ensuit que la poésie scaldique fait exception. Une telle technique à la fois rigide et excessivement ornée ne se trouvant nulle part ailleurs, comment l'expliquer par un développement naturel au sein de la tradition scandinave ? Ne vaut-il pas mieux supposer une influence extérieure, qui aurait conduit la poésie courtoise sur une route entièrement nouvelle ?

C'est à ce point qu'on fait intervenir la poésie gaélique. Elle aussi est richement parée, elle aussi s'assujettit à des règles sévères. Elle peut être considérée comme plus ancienne que celle des scaldes ; voilà donc l'exemple fécond qui a mis en branle toute cette technique scaldique. Le nombre des syllabes est aussi strictement réglé ; il y a également tout un système d'assonances. En premier lieu, on a pensé au mètre irlandais appelé *debide*. Prenons comme exemple une strophe du récit « *Oídeá mac nUisnig* » (7), cité également par M. Turville Petre :

Inmain tír an tír út thoir
Alba conahingantaibh :
nocha ticfuinn eisid ille,
mana tísainn le No'se (8)

Assurément, il existe quelques analogies remarquables entre le *debide* et la strophe scaldique, mais il y a aussi une grande différence. La strophe gaélique est aussi soigneusement réglée que celle des scaldes, mais le nombre des syllabes est de sept et non pas de six. La fin des vers n'est pas la même : dans l'exemple donné les lignes impaires se terminent par une syllabe accentuée.

(7) Comparez Stokes-Windisch, *Irish Texts*, II, 2 (1887) p. 127.

(8) Cela veut dire : Un pays aimable est celui-là dans l'Est, Alba avec ses merveilles. Je ne serais sorti de là et venu ici, à moins que je ne fusse venu avec No'se.

tandis que les lignes paires montrent une forme trochée ou dactyl que. L'alliteration ne fait pas défaut, mais elle a un caractère accidentel. Du système des rimes internes ne subsistent que de rares traces (*tír : thoir* et *tísainn : No'se*). On pourrait citer des strophes plus proches de la poésie scaldique, néanmoins la distance reste très marquée. Le mètre *rannagacht mór*, dont M. Turville Petre fait état dans son argumentation, est peu apte à nous rassurer sur ce point. Le caractère de l'assonance est inégal : chez les scaldes elle se termine par la même consonne ou groupe de consonnes, chez les Irlandais par des consonnes appartenant à une même classe. En outre, cette assonance se trouve à la fin du vers et constitue ainsi la rime au sens moderne du mot ; l'assonance scaldique, elle, lie des syllabes de la même ligne. M. Turville Petre n'escamote nullement les différences ; au contraire il rend toute justice au caractère de la technique scaldique, ne prétendant pas, ainsi, donner une preuve définitive, mais parle seulement d'une possibilité de l'influence gaélique, considérée par lui comme hautement probable. Autrement, la forme scaldique reste une énigme dans l'ensemble de la poésie germanique.

Il me semble pourtant que les analogies gaéliques n'ont pas une telle valeur, qu'il faudra les considérer comme les exemples directs de la technique des scaldes. Comparé à celle-ci, le vers gaélique ne semble qu'une première ébauche alors que la strophe scaldique est arrivée à un schéma défini d'une très haute perfection formelle. Or, il faut avouer qu'il y a un moyen d'expliquer cette différence : on remarque souvent qu'une forme encore peu développée, transposée dans une autre culture acquiert un épanouissement rare et aboutit à une forme beaucoup plus raffinée que l'original. Il ne serait donc pas exclu que les scaldes aient utilisé toutes les possibilités, restées latentes dans la poésie gaélique ; celle-ci aurait déclenché des tendances jusque là inconnues dans la poésie scandinave. Celui qui considère la forme scaldique comme une sorte d'ancêtre dans le cadre du vers germanique, acceptera volontiers l'exemple irlandais pour se tirer d'embarras. Mais il vaut toujours la peine d'examiner encore si la forme du *dróttkvætt* ne se laisse pas suffisamment comprendre par des tendances innées à la vieille poésie scandinave.

Considérons d'abord l'autre élément caractéristique de la poésie scaldique : l'abus des métaphores, appelées en scandinave *kennningar*. Tandis qu'elle est modérément employée dans la poésie épique germanique, la métaphore a envahi la *drápa* si démesurément, que la strophe risque de devenir une série d'énigmes difficiles à expliquer. La métaphore germanique est de nature simple ; puisqu'un roi est le distributeur de richesses et puisque celles-ci sont représentées par des anneaux en or, qu'on peut au besoin briser en morceaux, l'épithète *hringbroti* « briseur d'anneaux », ou bien *gulbroti* « briseur d'or » ne présente aucune difficulté. Quand on substitue au mot *gull* une nouvelle périphrase, comme *unnar eldr* « feu de la vague » et qu'on arrive à la « *kennning* » *unnar eldar broti* « briseur du feu de la vague », il faut être

bien avisé pour en comprendre la signification. Pourquoi l'or s'appelle-t-il « feu de la vague » ? Il y avait anciennement des fleuves (comme le Rhin) qui charriaient une quantité considérable de poussière d'or au point qu'on pouvait voir briller l'or sur le lit de la rivière. Mais peut-être faut-il plutôt penser à l'antique histoire des Nibelungs, selon laquelle l'or de Siegfried aurait été jeté par Hagen dans le Rhin, où l'on voit entre temps luire au fond des vagues ce trésor ? Le poème eddique *Atlakviða*, racontant cette scène, dit expressément : *i veltandi vatni lysaz valbaugar*, ce qui veut dire : dans l'eau ondoyante les anneaux gaulois lu'sent. En tout cas une kenning comme *unnar eldar broti* présuppose aussi bien chez le poète que chez son auditoire une connaissance exacte des données imaginaires ou légendaires en formant la base.

Il va sans dire que la métaphore se trouve aussi dans la poésie irlandaise. M. Turville Petre en donne des exemples tels que *gabra Lir* « les chevaux du dieu de la mer » pour « les vagues » ou *crich Manannain maic Lir* « région du dieu Manannan » pour « la mer ». Celles-ci sont bien simples, se composant de deux termes, comparables à *Æg's grund* « le sol du dieu Ægir » pour « la mer ». Dans les deux cas la mer est définie par le nom du dieu de la mer ; de telles métaphores simples ont pu être imaginées indépendamment en Irlande et en Scandinavie. L'exemple illustre pourtant bien la métaphore scandinave, qui aime à se référer à des données mythologiques. Un homme s'appelle par exemple *hringa Baldr* « le dieu Baldr des anneaux » ; c'est encore la générosité du roi qui a suggéré une telle périphrase : l'homme est rehaussé à la dignité d'un dieu, mais seulement en qualité de distributeur de richesses. On peut compliquer ce modèle à l'infini ; par exemple un poète islandais emploie environ 1030 fois la métaphore *stafna jarðhar leiptra Baldr*, c'est-à-dire « le Baldr des éclairs de la terre des proues » ; or « la terre des proues » c'est la mer, et « l'éclair de la mer » est encore « l'or ». Les métaphores mythologiques se trouvent aussi d'autre part : dans les périphrases pour « femme », pour « combat », pour « or », pour « la poésie », etc. Voilà un problème intéressant à résoudre. La poésie épique germanique ne connaît pas ce genre de métaphore, c'est donc une trouvaille des scaldes scandinaves. Evidemment les quelques exemples irlandais, que nous venons de citer, ne sont pas de nature à faire éclore une telle profusion d'images. En outre, ce type mythologique se trouve également hors de la *drápa*, et même dans des poèmes de la plus haute antiquité, comme l'*Ynglingatal* du poète norvégien Thjóðolf ou le Chant de Harald de Thorbjörn hornklofi. Le poète Thjóðolf a composé un poème, où il décrit un *Haustlång* qu'on peut dater environ de l'an 900 est un vrai répertoire de métaphores très compliquées, quelquefois à double sens. Cette technique est donc d'une haute antiquité et fondamentalement scaldique ; M. Turville Petre lui-même est très sceptique quant à une influence gaélique sur ce point ; sa remarque selon laquelle on pourrait peut-être trouver des métaphores compliquées dans les « rhetorics » irlandais n'est qu'une hypothèse, demandant une vérification précise.

D'où vient donc l'exubérance de la métaphore dans la poésie scaldique ? Il y a d'abord une cause toute naturelle : la difficulté de la strophe, avec ses allitérations et assonances, met la langue à la torture, et malgré sa richesse inouïe de vieilles gloses poétiques elle ne pouvait pas suffire aux besoins d'une telle technique. La métaphore pouvait y suppléer, en mettant à sa disposition des mots autres que ceux qui étaient exigés par le sens de la phrase. Mais on pourrait se demander si la technique se serait tellement compliquée, dans le cas où la langue n'aurait pas facilité le choix de tant de mots allitérants ou rimés ? La cause primaire doit ainsi être cherchée ailleurs. C'est surtout la profusion de périphrases mythologiques qui nous étonne. Elle serait plus concevable dans une poésie rituelle, aimant à employer des périphrases grandiloquentes pour rehausser le pouvoir des dieux. À côté de celle-ci il existait tout un répertoire de formules magiques, tendant à éviter les mots devenus tabous et, par conséquent, à y substituer des métaphores. Dans l'inscription runique d'Eggjum en Norvège, datant d'environ 700, se trouvent des périphrases comme *lant gotna* pour « la terre des hommes », ou *naseu* (forme du datif) « mer des cadavres » pour « le sang » ; le nom *Ormarr*, au datif *Ormarri*, peut être compris comme la combinaison de *orm* et *ari*, c'est-à-dire « serpent » et « aigle » ; c'est ainsi qu'on lit dans l'inscription « poisson nageant dans le fleuve des cadavres » et « oiseau criant en déchirant les cadavres ». On voit que cette technique s'était déjà développée au commencement du VIII^e siècle d'une manière vraiment inquiétante.

Elle révèle une lointaine tradition menant très loin dans le passé. La pierre d'Eggjum n'est certainement pas la première manifestation d'une langue si maniérée ; celle-ci s'est préparée dans les formules magiques dès le VII^e ou même le VI^e siècle. Ensuite on peut supposer que le même procédé métaphorique s'est manifesté dans la poésie cultuelle, dans les hymnes, les invocations aux dieux et surtout dans les poèmes mythologiques accompagnant les actes du culte. Or, il semble juste d'admettre que les prêtres, dépositaires des vieilles traditions aussi bien religieuses qu'historiques et littéraires, n'avaient pas seulement pris soin d'embellir la phrase en forgeant des métaphores laudatives ou en la rendant plus sonore par des allitérations et des assonances, mais avaient aussi bien pris soin d'enrichir et de raffiner la forme métrique. La *drápa*, poème qui glorifie les faits et gestes des chefs guerriers et des rois magnanimes, doit être considérée comme l'héritière de toute cette tradition sacerdotale. En appliquant cette langue richement ornée à une poésie purement laïque, elle en retenait comme élément indispensable le trésor d'une langue métaphorique, créée pour des louanges des dieux. Il va sans dire qu'après la victoire du christianisme toute cette littérature religieuse a sombré dans le naufrage du culte païen ; nous n'en possédons que quelques lambeaux. Mais la poésie scaldique pouvait continuer librement et elle semble même avoir pris son essor dans la période turbulente des Vikings, et après l'institution des monarchies nationales du Moyen Âge. Cette vue d'ensemble n'est pas directement attestée par des documents et reste donc à l'état d'hypothèse plus ou moins solidement

fondée selon les conceptions que chaque savant se fait de cette littérature. Mais elle a l'avantage de donner à la poésie scaldique une préhistoire plus longue que celle que les textes transmis nous font voir.

Car dès que la tradition écrite commence, la *drápa* entre en scène avec toute sa bizarre complexité. Le miracle est si étonnant que plusieurs savants ont cru que le premier poète connu était lui-même le créateur de toute cette littérature scaldique. M. Turville Petre se rallie à cette thèse qu'il faut considérer attentivement. Ce premier poète, dont heureusement des fragments considérables ont été conservés, est Bragi Boddason, un norvégien de naissance, qui a vécu au IX^e siècle. Il est devenu pour ainsi dire le pivot autour duquel tourne le problème de l'influence gaélique. Car c'est seulement au cours du même siècle que les relations des Vikings scandinaves avec la population de l'Irlande sont devenues assez intimes pour rendre possibles des contacts culturels étroits, permettant d'assimiler des formes littéraires d'une structure difficile et artificielle. Pour une exposition des faits historiques je pourrais renvoyer le lecteur à l'article de M. Turville Petre, s'il n'était pas inaccessible à un public continental. Bornons nous à rappeler quelques faits fondamentaux : les invasions des Vikings en Irlande ont commencé vers 795 environ et elles sont devenues rapidement si fréquentes que les pirates ont pu prendre possession de plusieurs points fortifiés le long de la côte. En 832 un chef norvégien, que les annales irlandaises appellent Turges, s'est établi dans la partie septentrionale de l'île. Un peu plus tard, en 853, un autre chef, considéré comme le fils d'un roi norvégien, nommé Amalab, c'est-à-dire Olaf, s'est emparé de Dublin. Il fut regardé comme le chef de tous les étrangers, des Vikings norvégiens et danois. Au cours des années les relations entre les envahisseurs et le peuple irlandais se normalisèrent, ce qui les rendirent moins hostiles, surtout quand un chef Viking savait user de sa puissance avec modération. Les Vikings avaient la coutume d'enlever des femmes ; il se forma ainsi un groupe intermédiaire, demi-scandinave demi-irlandais, nommé dans les textes *Gall-Gaél*. Ceux-ci, parlant probablement les deux langues assez couramment, constituaient un élément de contacts culturels, dont l'importance a été quelquefois exagérée mais qu'on ne peut négliger. A quel moment le climat a-t-il pu être assez favorable à une transmission de formes culturelles et surtout littéraires pour que la poésie scaldique ait pu en tirer profit ? Assurément, en 850, le moment propice n'était pas encore venu ; on arrive dans la seconde partie du IX^e siècle, plutôt vers la fin qu'au commencement. On voit comment le poète Bragi, qui vivait au même siècle, pouvait devenir la pierre d'achoppement. La méthode la plus radicale était de nier son existence et d'attribuer les strophes transmises sous son nom à une date sensiblement postérieure ; c'est ce que le savant norvégien Sophus Bugge s'est efforcé de mener à bien. Mais il n'y a aucune raison de discréditer la tradition, les strophes étant certainement authentiques.

Il s'agit donc de scruter aussi exactement que possible la

vie de Bragi. Mais là les difficultés surgissent ! La tradition est maigre, et ce qui est pire, contradictoire. Un inventaire des scaldes, le *Skaldatal*, nous dit que Bragi aurait fait une *drápa* pour un roi suédois Björn at Haugi, et une autre pour un certain Ragnarr, qu'on a voulu identifier avec le célèbre Viking Ragnarr Lodbrok. Celui-ci a accompli ses exploits au milieu du IX^e siècle, mais sa tradition est en grande partie légendaire. Le roi Björn a été identifié avec un roi Bernus, qui vivait au temps de la mission d'Ansgar en 830, mais cela nous mènerait bien avant dans ce siècle. Aussi M. Turville Petre rejette-t-il cette identification. Là où ce roi est nommé, dans le livre de la colonisation de l'Islande, le *Landnámabók*, il est tour à tour un roi suédois ou norvégien ; une tradition nous dit même que le colon Thord knapp, qui aurait été un fils dudit Björn at Haugi, était originaire de Sogn, un district de la Norvège occidentale (9). Il ne me paraît pas exclu que ce mystérieux roi Björn ait résidé quelque part en Norvège, et non pas en Suède. Son identité avec le roi Bernus de la vie d'Ansgar n'est qu'une hypothèse gratuite. M. Turville Petre, en écartant ce Bernus, peut arriver à une date considérablement plus tardive : la dernière moitié du IX^e siècle. Il en tire des conclusions importantes : l'influence de la poésie gaélique peut avoir été assez grande pour que le fait que Bragi ait été le poète introducteur de la nouvelle technique du *dróttkvætt* soit à envisager. Il appuie cette thèse par un autre fait : les strophes de Bragi se prêtent des libertés à l'égard de la forme fixe du *dróttkvætt*, cette technique était donc alors encore en pleine évolution.

Il me semble peu vraisemblable que la technique scaldique ait été l'œuvre d'un seul poète dont l'autorité aurait été si grande qu'il aurait influencé toute la poésie courtoise des scaldes. La *Ragnars-drápa* est l'éloge d'un bouclier que Ragnarr lui a donné (on se rappellera le *Hautlöng*, dont nous avons parlé plus haut) ; il décrit assez pompeusement les scènes qui y étaient figurées. Nous pouvons induire des strophes conservées, qu'on y voyait la mort du roi gothique Ermanaric, ensuite le combat célèbre des Hjadnirgar, le thème mythologique du labourage de la déesse Gefjon et celui de la pêche du serpent cosmique par Thor. Il faut donc remarquer que la matière de ce poème est de nature mythologique et héroïque ; les métaphores formées avec des noms de divinités donnent un éclat singulier à la description du bouclier. Pourquoi alors faire du poète Bragi le créateur de toute cette poésie scaldique maniérée, inspirée sur un modèle irlandais qui ne lui est pas conforme, quand il n'a été selon toute probabilité qu'un maillon dans la longue chaîne de la tradition littéraire ?

(9) Au lieu du mot *sœnskr* « suédois » on lit dans quelques textes *sygnskr* « de Sogn ».

Or, la liste des Scaldes, le *Skaldatal*, nous nomme encore un autre poète de ces premiers temps : Erpr lutandi, considéré comme le beau-père de Bragi. Cet Erpr nous reste totalement inconnu ; aucun fragment de sa poésie n'a été conservé. Evidemment, on ne peut pas en tirer la conclusion qu'il est une pure fiction ; les arguments ex-silent'o sont tout-à-fait déplacés. Mais le beau-père a nécessairement la chance d'appartenir à une génération plus ancienne que celle de son beau-fils ; avec Erpr nous remontons donc de nouveau jusque dans la première moitié du IX^e siècle. Le temps imparti aux influences gaéliques pour faire sentir leur action se rétrécit donc jusqu'à une dizaine d'années, limitées d'une part par la coexistence des Vikings et des Irlandais, — coexistence assez intime pour que des emprunts culturels s'en soient trouvés facilités — d'autre part par les poèmes inconnus d'un poète chimérique. Les incertitudes sont tellement grandes qu'on en peut tirer toute conclusion qu'on voudra ; néanmoins à mon avis la thèse de M. Turville Petre se heurte à des objections difficiles à surmonter.

La question est encore singulièrement compliquée par le fait qu'il existe aussi un dieu nommé Bragi. La règle veut en effet qu'un nom divin ne puisse pas être porté par un homme mortel ; on voit la difficulté. Notons d'abord que la règle souffre des exceptions quand il s'agit de noms portés par des divinités inférieures ou de surnoms divins : ainsi *Idhun* est un nom de femme, bien qu'il y ait aussi une déesse *Idhun* ; les noms *Bolverk* et *Gautr* appliqués à Odhin sont également en commun usage. A l'égard du nom Bragi, M. Turville Petre reprend une vieille hypothèse : le dieu Bragi ne serait que le produit d'une déification du poète. Il souligne que le dieu Bragi n'a bénéficié d'aucun culte ; ce qui peut se dire également de Loki, qui reste néanmoins un dieu. Le culte du dieu Baldr ne semble avoir été guère développé. On en pourrait citer d'autres exemples encore. La solution proposée par M. Turville Petre me paraît trop simple. Bragi a sa place bien fixée dans le cadre du panthéon scandinave ; on lui attribue comme femme *Idhun*, la déesse aux pommes d'immortalité et on raconte un mythe, dans lequel il aurait tué le frère de cette déesse. On aurait donc sérieusement élaboré la personnalité de ce dieu secondaire. Dans quelques poèmes scaldiques, appartenant au commencement du X^e siècle, il joue le rôle d'un comparsa d'Odhin ; il a la fonction d'un conseiller et d'un poète et, après leur mort, il introduit les héros célèbres tués sur le champ de bataille en Walhalla.

A côté des dieux suprêmes, en apparaissent d'autres qui représentaient des fonctions spéciales et qui, bien naturellement, n'étaient guère honorés d'un culte. La pénurie de données relatives au culte des dieux scandinaves nous oblige à n'émettre que des jugements empreints d'une grande circonspection. Odhin étant le dieu suprême de la poésie, il n'est pas étonnant de le voir secondé par un dieu spécialiste de la poésie. Mais il y a plus. Le mot Bragi n'est pas isolé dans le vocabulaire religieux. Il est dérivé d'un autre mot *bragr*, signifiant « art poétique » ; on le rapproche

du mot sanscrit *brahma* et de l'irlandais *bricht* « incantation, formule magique ». Peut-être faut-il y rattacher aussi le mot *bragafull*, le nom de la coupe, dont on buvait en faisant un vœu très solennel. Par cette voie, on peut arriver à la conception d'un dieu des hymnes, du culte et des formules magiques. Je ne vois aucune raison de réduire la figure du dieu Bragi à une simple hypostase d'un poète célèbre.

On a même le droit d'admettre que les noms du dieu et du poète ne sont pas identiques, mais homonymes. A côté du mot *bragr*, que nous venons de citer, en apparaît un autre, signifiant « le premier, le plus important » ; il ne s'emploie que dans la langue poétique : la célèbre Brynhild est appelée *bragr kvinna* « la plus illustre des femmes ». La langue anglo-saxonne nous offre le mot *brego* « prince ». Il est permis de déduire de ce mot le nom propre Bragi, qui se trouve aussi bien en Norvège qu'en Suède ; il doit signifier « éminent, princeps ». En ce qui concerne l'étymologie du mot, nous restons dans le domaine des conjectures (10), mais je serais enclin à voir là un signe de la haute antiquité du terme. Quoi de plus naturel qu'un nom propre, exaltant la haute destinée espérée pour l'enfant nouveau-né ?

C'est une coïncidence bien curieuse, qu'il y ait eu deux mots, originairement différents, dont l'un aura désigné un poète célèbre, l'autre le dieu de la poésie, mais la haute renommée du poète norvégien pourra s'expliquer par le fait qu'il était l'homonyme du dieu de la poésie ; il était vraiment prédestiné à survivre dans la tradition postérieure.

Le lecteur aura l'impression que le problème de la poésie scaldique est si compliqué, qu'on n'arrivera jamais à des conclusions définitives. Pour des temps si lointains où les renseignements font défaut, on succombe aisément à la tentation de trancher une question, qu'on n'a pas les moyens de résoudre. Bragi est le nom du premier poète connu ; il n'a donc pas eu de devanciers, il a créé de toutes pièces la technique du *dróttkvætt*. La poésie hautement artificielle des scaldes montrant quelques traits comparables à celle des poètes irlandais, la poésie scandinave doit donc être tributaire

(10) Pour les mots *bragr* et *bragi* je me permets de renvoyer le lecteur à mon *Etymologisches Wörterbuch der altnordischen Sprache*, qui vient de paraître à Leyde.

de celle-ci. Une telle influence n'a pu s'exercer qu'à partir de la moitié du IX^e siècle ; en foi de quoi Bragi doit être postérieur à cette date. Et l'homme, même le savant à l'esprit le plus pénétrant, est si aisément la proie de ses convictions qu'il méconnaît tout ce qu'il leur est contraire : Erpr lutandi perd son droit d'existence et le dieu Bragi s'évapore en fantôme mythologique.

M. Turville Petre, en m'écrivant sur ce thème littéraire, fait la remarque suivante : « Pourtant il semble bien étrange que les poésies gaéliques et scandinaves, en partant d'origines tellement différentes aient convergé si étroitement ». Tout le problème tient dans cette phrase. Décidément, ce serait bien étrange, sinon un miracle. Je ne veux pas nier les miracles, mais dans les discussions philologiques il vaut mieux s'en abstenir et le problème se pose d'une manière inquiétante ; au fur et à mesure que les années passent il est même devenu de plus en plus crucial. L'Irlande et la Norvège se trouvent dans le même coin de l'Europe occidentale ; durant une bonne partie de leur histoire ces deux pays ont eu des relations tantôt hostiles, tantôt pacifiques, toujours assez fréquentes et intimes. Il s'est développé de part et d'autre une poésie remarquablement artificielle, présentant des tendances communes. Comment échapper à l'impression qu'il doit y avoir eu une influence directe exercée par la culture irlandaise, dont les sources sont sensiblement plus anciennes que celles des peuples scandinaves ? Nier le problème, comme l'a fait Finnur Jónsson, ne mène pas au but. Mais il n'est pas permis non plus d'invalider des données assez solidement établies.

En considérant de nouveau les divers côtés du problème, je suis arrivé à la conviction que le développement de la technique scaldique ne peut pas être comprimé dans un laps de temps d'une dizaine d'années, ni attribué à l'initiative d'un poète qui, en tant que premier en ayant fait usage, ne nous est connu que par le hasard d'une tradition lacunaire. Comme je l'ai déjà indiqué, il y a eu une technique plus ou moins artificielle appartenant aux cercles des prêtres et des magiciens. Le moment est venu où les formes servant à louer les dieux ont été transférées à la poésie laudative des chefs humains. Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Nous savons depuis les études de M. Otto Höfler (11), que le *comitatus* germanique, déjà connu à l'époque romaine, a eu un caractère sacré : le dieu central de cette institution sociale a été Odhinn, précisé-

ment le dieu des scaldes et des magiciens. L'éloge du chef, représentant le dieu lui-même, était jeté au moule des hymnes divins.

Mais je ne suis nullement convaincu du fait que la technique scaldique se serait développée dans un monde hermétiquement isolé ; un trait caractéristique des peuples germaniques est leur penchant à accueillir les cultures étrangères, avec lesquelles ils sont entrés en relation. Etant donné la possibilité, sinon la probabilité d'une influence gaélique sur cette poésie scaldique, il faut se demander, si elle ne peut pas s'être exercée dans une période antérieure, avant les incursions fatales des Vikings qui n'ont jamais fait que troubler les relations entre les deux peuples. Peut-être une telle opinion n'est-elle pas si extravagante qu'elle puisse paraître au premier abord. Les recherches archéologiques menées à bien dans les îles Shetland et les Orcades ont mis en lumière une colonisation norvégienne commencée bien avant 800 ; dans les Hébrides elle remonte jusqu'à 750 (12) et a eu un caractère pacifique ; il n'est nullement question d'une extermination des Celtes indigènes et il devait résulter par là même une cohabitation des deux peuples sur toutes les îles adjacentes de la côte de l'Ecosse. — Îles qui, de mémoire d'homme, ont toujours entretenu des relations continues avec l'Irlande. Les chefs des groupes de colons rassemblaient autour d'eux une suite de guerriers, un « *comitatus* », où les poètes trouvaient un auditoire pour leurs poèmes à la gloire des seigneurs et de leurs exploits.

En conclusion, le problème de la poésie scaldique pourrait se poser d'une autre manière. Ne se serait-il pas créé un climat favorable à son développement dans ces colonies, provenant de la côte occidentale de la Norvège ? Est-ce que là des poètes gaéliques et scandinaves n'auraient pas pu prendre contact les uns avec les autres ? Tout porte à le croire. Les origines de la poésie scaldique se trouvent alors reportées à une période plus ancienne qui nous est mal connue. Et c'est ici que doit s'insérer l'œuvre des celtisants, les seuls qui pourront fournir une base solide à ces suppositions. Il faudra d'abord voir clair dans les origines de la poésie gaélique elle-même ; dans quelle période a-t-elle donné naissance à des formes artistiques, comparables au *debide* ? Quelles ont été les influences de cette évolution ? Doit-on supposer des influences classiques tardives ou des influences émanant de la poésie chrétienne rimée ? Quel a été le rôle du file et du barde dans la propagation hors de l'île verte de leur art particulier ? Voilà des questions, que les scandinavistes posent, parce qu'ils sont arrivés dans leurs recherches

(11) Voir ses livres *Kultische Geheimbünde der Germanen* (1934) et *Germanisches Sakralkönigtum I. der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe* (1952).

(12) Voir A. W. Brogger, *Den Norske Bosetningen paa Shetland Orknoyene* (Oslo 1930).

sur la poésie scaldique au point où il leur faut une connaissance plus solide et plus nuancée de l'histoire de la poésie irlandaise. Espérons que cet appel éveillera chez les celtisants le désir d'étudier de plus près les siècles assez obscurs du passé irlandais. En ce qui me concerne je serais heureux de pouvoir me rallier à la thèse, défendue si brillamment par M. Turville Petre, en n'y apportant que quelques rectifications dans l'unique dessein de la rendre plus convaincante.

Utrecht 1957.

Les sacrifices humains et la DEUOTIO à Rome

par
Paul ARNOLD

Dion Cassius rapporte qu'en l'an 226 avant notre ère, l'oracle prédit aux Romains l'occupation de la Ville par les Gaulois et les Grecs. Afin d'éviter cette calamité, les Romains décidèrent d'accomplir eux-mêmes la prophétie aux moindres frais. Pour ce faire, ils ensevelirent vivants sur le marché aux bœufs, dans un enclos bordé de pierres, un couple de Gaulois et un couple de Grecs. C'est de cette manière, estimaient-ils, que les Barbares s'emparaient de Rome sans dommage pour la Ville. Les dieux étaient satisfaits par ce stratagème, l'oracle avait eu raison.

Plinie prétend avoir assisté à ce genre d'exécution. Il précise pour sa part que les victimes n'étaient pas nécessairement des Grecs ou des Gaulois, mais qu'on les choisissait de préférence parmi les ressortissants du pays avec lequel Rome se trouvait justement en guerre. Et il ajoute qu'une prière était dite par le magister XV virum spécialisé, on le sait, dans la surveillance des cultes non indigènes.

Certaines traditions assurent, il est vrai, que des sacrifices en tout point semblables se pratiquaient lorsqu'une grave impiété avait été commise par les Romains. C'est ainsi que pour expier le crime d'une Vestale impure, on ne se contenta pas d'infliger à la coupable le châtiment suprême; en même temps qu'elle, on ensevelit vif un étranger. Aussi les Anciens apercevaient-ils dans cette coutume barbare un sacrifice expiatoire.

L'explication est suspecte. Oublieuse du sens magique des rites, l'antiquité tendait de plus en plus à ne voir dans toute lustration, dans tout sacrifice qu'un mode expiatoire. Si l'on doit tenir pour vraisemblable qu'un étranger pût être le bouc émissaire des Romains, on ne voit ni pourquoi on choisissait de préférence pour une telle lustration, l'époque

où la nation était en guerre, ni surtout pourquoi c'était précisément un homme et une femme du peuple ennemi qu'on devait consacrer aux dieux.

L'endroit du sacrifice était bordé de pierres. C'est le propre des enclos sacrés. L'objet qu'il devait enfermer a donc dû être à quelque degré sacralisé. Mais puisque les Romains se refusaient à tuer la victime rituellement, qu'ils l'enterraient vive et laissaient aux dieux le soin de l'achever, le « courant sacré » n'a pu s'établir de la victime au sacrifice ; le sacrifice n'a pu avoir un sens propitiatoire. L'intervention du *magister XV virum* fait présumer d'autre part la présence de dieux étrangers à la cité, et fort vraisemblablement de dieux de la victime. Celle-ci, doit-on penser, était donc sacrifiée aux divinités chtoniennes ou autres de son propre temple autant et plus qu'aux divinités de Rome. La manière enfin dont elle est choisie — un homme et une femme du peuple en guerre avec les Romains — montre le symbolisme de l'action sacrificielle. La magie utilise fréquemment la partie pour le tout. Ainsi le couple représentait la totalité des citoyens ennemis.

Dès lors, l'explication du rite est aisée. Le sacrifice vise à consacrer la nation ennemie aux divinités infernales. Sacralisé, voué aux dieux, remis en leur pouvoir matériellement et symboliquement, ce peuple est effacé du monde des vivants ; les dieux sont invités, contraints à prendre ce qui leur a été remis en don. Les dieux étrangers eux-mêmes vont par cette habileté travailler à la ruine de leur peuple.

Ainsi tout est bénéfice dans ce sacrifice barbare. La victoire est acquise non par la force des armes mais par la force mystique d'une contrainte exercée sur le ciel. Et seule une inexactitude du rituel ou quelque souillure grave des officiants ou de leur peuple pourrait empêcher le sort de favoriser Rome.

Si néanmoins la bataille demeurait indécise, ou tournait au désavantage des Romains, il restait un dernier moyen de forcer le destin : la *deuotio*.

Dans la tradition, la famille romaine des Decii avait la spécialité de la *deuotio*.

Le premier Decius, éponyme de cette famille célèbre, s'étant sacrifié pour le salut de l'armée, tous ses descendants suivirent ou cherchèrent à suivre son exemple. Tite-Live (VIII, 6 et 9) narre en détail l'événement. C'était au cours d'une bataille décisive entre Latins et Romains. Décus et Manlius, alors consuls, tenaient le commandement militaire.

Tout le jour, le sort des armes était resté indécis, et l'on devait redouter la défaite des Romains. « Durant leur sommeil, les deux consuls eurent une même vision. Un homme leur apparut, d'une taille et d'une majesté plus qu'humaine, leur disant : Un général d'un côté, de l'autre une armée sont dus aux dieux Mânes et à la Terre Mère ; et celui des généraux de l'une ou de l'autre armée qui aura dévoué les légions ennemies et lui-même avec elles donnera à son peuple, à son parti la victoire ». Le lendemain l'ennemi pressa les Romains ; et l'on put croire que tout était perdu. « Dans ce trouble, le consul Décus appelle à haute voix Mucius Valerius ; Il nous faut ici l'aide des dieux. Valerius, dit-il, Allons, pontife suprême du peuple romain, dicte-moi les paroles dont je dois me servir en me dévouant pour les légions. Le pontife lui ordonna de prendre la toge prétexte, et, la tête couverte, une main ramenée sous la toge jusqu'au menton, debout et les pieds sur un javelot de dire : Janus, Jupiter, Mars père, Quirinus, Bellone, Lares, dieux novensiles, dieux indigètes, dieux qui avez pouvoir sur nous et l'ennemi, dieux Mânes, je vous prie, vous supplie, vous demande en grâce, et j'y compte, d'accorder heureusement au peuple romain des Quirites force et victoire et de frapper les ennemis du peuple romain des Quirites de terreur, d'épouvante et de mort. Ainsi que je le déclare par ces paroles, oui, pour la république des Quirites, pour l'armée, les légions, les auxiliaires du peuple romain des Quirites, je me dévoue et avec moi les légions et les auxiliaires de l'ennemi, aux dieux Mânes et à la Terre. — Après cette prière, il donna l'ordre à ses licteurs de se retirer près de T. Manlius, et de lui annoncer sans délai que son collègue s'est dévoué pour l'armée. Lui, ceint comme un Gabien, il sauta tout armé sur son cheval, et se jette au milieu des ennemis. Il apparut un instant aux deux armées revêtu d'une majesté plus qu'humaine, comme un envoyé du ciel pour expier tout le courroux des dieux, pour détourner de sa patrie les revers et les reporter sur l'ennemi. Aussi la crainte et l'épouvante passant avec lui dans l'armée latine troublèrent d'abord les enseignes, puis pénétrèrent dans tous les rangs. On put aisément remarquer que partout où l'entraînait son cheval, l'ennemi, comme atteint par un astre malfaisant, était saisi d'effroi. Enfin quand accablé de traits, il tomba mort, les cohortes latines évidemment consternées prirent la fuite et disparurent au loin dans la plaine. En même temps les Romains, affranchis de leurs terreurs religieuses, s'élançèrent comme au premier signal du combat ».

On ne saurait mieux décrire, phase par phase, l'opération magique qu'est en son fond la *deuotio*. En revêtant la toge prétexte, puis en se couvrant la tête comme il était d'usage dans les sacrifices proprement romains, Décus se séparait du monde profane. En se couvrant la main, il s'assi-

milait aux flamines majeurs procédant aux rites les plus élevés, ceux où l'influx sacré était le plus puissant et aussi le plus dangereux pour les mortels. Aussitôt la formule prononcée, le consul, désormais *sacer*, ordonne à tous ceux qui sont autour de lui, même à ses lieutenants qui ne le quittaient jamais, de s'éloigner sur-le-champ afin d'échapper à la mort. Porteur d'un germe malfaisant — *pestiferus*, dit le texte — non point dans un but expiatoire, comme l'assure Tite-Live, mais dans un but proprement chamanique, il se jette sur l'ennemi. Il ne s'agit pas pour lui de faire le vide dans les rangs adverses, mais de communiquer le poison divin, la magie divine, chtonienne, de « détourner de sa patrie les revers et les reporter sur l'ennemi ». C'est pourquoi il ne choisit pas ses adversaires ; il frappe « partout où l'entraînait son cheval ». C'est pourquoi « l'ennemi, comme atteint, par un astre malfaisant, était saisi d'effroi », la terreur paralysante.

Ce germe qu'il cherche à propager, la formule du pontife nous en montre clairement la nature. Quels sont les dieux qu'il invoquait ? Janus, dieu de tous les commencements ne pouvait manquer en tête d'un rituel aussi important ; il ne l'orientait pas. La vieille triade Jupiter-Mars-Quirinus, ce que le panthéon romain avait de plus vénérable, ne pouvait davantage faire défaut en une circonstance où la vie du peuple romain était en jeu ; elle n'orientait pas non plus le rite, pas plus que Bellone, doublet de Mars, et que les indigètes, novensiles et lares, symboles de la patrie. Eux tous sont les simples témoins de l'opération. C'est un instant plus tard seulement qu'est vraiment prononcée la formule magique : « Je me dévoue... aux Mânes et à la Terre », ces mêmes divinités auxquelles avait fait allusion l'émissaire des dieux au cours de son apparition nocturne.

Et c'est au point que la formule quelque peu altérée qui, au dire de Macrobe, dévoue Carthage et l'armée carthaginoise, ne mentionne plus que Dis pater, Vêjovie, les Mânes et la Terre Mère, un groupe qui présente un caractère nettement archaïque.

Les Mânes sont au premier chef des divinités chtoniennes et infernales plus redoutables qu'aucune autre, qui ne doivent être invoquées que pour donner pouvoir souverain à la mort. Quant à Tellus, la Terre, sa fonction chtonienne pour être secondaire, quoique inscrite dans sa nature, n'en est pas

moins certaine ; car maintes fois les inscriptions funéraires l'associent aux Mânes. Ainsi ce sont les divinités de la mort qui prêtent à l'invocation sa tonalité propre.

D'autres divinités encore orientent le rite. Lorsque dans une formule compréhensive il se recommande à tous les dieux, Décus désigne spécialement ceux du peuple ennemi : « dieux qui avez pouvoir sur nous et sur l'ennemi » ; et cela juste avant d'en appeler aux dieux Mânes. C'est en langage clair le rituel de l'ensevelissement des « Gaulois ».

Ainsi le but du général « dévoué » est, comme le but du fétial, d'offrir aux dieux romains et étrangers régnant sur l'empire des morts, l'armée ennemie tout entière. Ruse du fidèle ou du chamane, le général en s'exposant délibérément aux coups de l'adversaire contraignant par cet holocauste les dieux à saisir eux-mêmes, à exterminer d'un seul coup l'ennemi, l'autre part du sacrifice. Mais le rapport magique direct n'existe d'abord qu'entre le général dévoué et les dieux qu'il invoque ; il faut donc, suivant les lois de la magie, pour que la contrainte exercée sur le ciel soit efficace, qu'un contact matériel s'établisse entre l'homme « consacré », sacralisé, voué aux dieux et le surplus des victimes promises aux enfers. De même que dans le sacrifice ordinaire ce contact est obtenu par l'imposition des mains du sacrifiant à la victime sacrificielle, puis par le meurtre rituel de celle-ci une fois chargée des péchés des fidèles, de même Décus assure la relation en se jetant au hasard dans les rangs de l'ennemi et en touchant de ses armes le plus grand nombre possible de soldats. Ainsi le sacré, et, par là même, la mort que doit entraîner cette sacralisation, se propagent dans le camp comme un virus.

Il en résulte que toute l'action militaire n'est, aux temps archaïques, qu'une grande opération magique, qui prépare et consomme la destruction de l'ennemi. Sans l'action des puissances infernales invoquées par le fétial, le magister *XV virum* ou le général dévoué, la meilleure tactique ne servirait de rien, vaine agitation de l'homme impuissant à changer la résolution des dieux.

Avant d'en finir avec la *deutotio*, nous allons voir comment le « triomphe », dénouement de l'action militaire, parachève l'opération mystique.

Le général victorieux pouvait faire plusieurs sorts au butin, spécialement aux armes prises à l'ennemi. Il pouvait sous certaines conditions les consacrer à Jupiter Férétrien, en les suspendant au Chêne sacré : c'étaient les dépouilles épimes. Il pouvait aussi les brûler, soit en l'honneur de Mars et de Néro, sa parèdre, soit en l'honneur de Vulcain ou de Lua Mater. Enfin c'est « à Vulcain ou à tout autre dieu » — mais Vulcain seul est mis en évidence — que le général dévoué sorti indemne de la bataille pouvait consacrer son armure.

Le triomphateur figurait en tête du cortège dans les vêtements mêmes de Jupiter Capitolin, le visage peint en rouge comme la statue du dieu suprême, auquel dès lors il s'identifie. Abstraction faite de la pompe, le cortège avait pour but de conduire à travers la ville, derrière le char du triomphateur, les prisonniers les plus illustres, c'est-à-dire les plus représentatifs de l'armée ennemie, et les objets les plus précieux du butin dont le surplus figurait au moins en effigie. On tuait les prisonniers les plus marquants, on portait les dépouilles les plus riches au temple de Jupiter Capitolin — tous rites qui équivalaient à une consécration aux dieux —, et l'on vendait le reste ou on l'abandonnait aux soldats, à moins qu'on ne le consacrait à quelque divinité ou qu'on ne versât au temple une part du produit. Autrement dit, le peuple vaincu tout entier était symboliquement livré aux dieux.

Tous ces rites et cérémonies sont donc l'exact accomplissement de la promesse implicite que contenait le geste du *fetial* lançant le trait magique sur le territoire de l'ennemi et vouant par là aux dieux tout ce peuple et tout ce pays (1). La sacralisation de l'ennemi qu'entraîne ce rite traditionnel, l'épanchement du premier sang désignant comme victime sacrificielle la nation hostile chargée de malédiction avaient souillé tout ce qui appartenait à cette tribu, au sort de laquelle est également lié le général « dévoué ». Le rite les a tous sacrés, et avec eux tout ce qui pouvait passer pour leurs « appartenances » ; il les avait rendus *sacer*, c'est-à-dire éminemment dangereux pour le profane, comme tout ce qui est en rapport direct avec le divin. Il fallait les retirer du commerce des Romains en tuant, détruisant ou consacrant, et par ce moyen, délier ce qui avait été lié magiquement par

(1) Rite de la déclaration de guerre ou *indico bellum* accompli par des prêtres spécialisés, les *fetiales*, sur les frontières du pays ennemi (plus tard en un lieu réservé à Rome) en présence d'au moins trois jeunes Romains.

le maître-magicien Jupiter terrible, remplacé dans le rite tardif par Mars bellator à un moment où le sens de l'opération chamanique n'était plus exactement senti, et où Mars avait recueilli les fonctions techniques de Jupiter.

Or, il est remarquable qu'on ne trouve, nommément désigné aux côtés de Jupiter (Mars) et de Lua Mater, que le seul Vulcain qui entre dès lors dans le même cercle d'activité magique.

Dans ses rapports avec la fonction guerrière, Vulcain, dieu de la forge, apparaît ainsi comme un aspect de l'activité jovinienne, comme le créateur de l'outil, grâce auquel se noue le lien magique fatal. Et inversement Vulcain — et Lua, la « délieuse » ? — peut mettre fin au sortilège, parachever le cycle, supprimer ce qui par son entremise a été chargé de sacré, butin et armée ennemie, détruire pour le compte de Jupiter ou de Mars ce qui leur avait été consacré.

Nous entrevoyons de la sorte une ambiance où s'accroissent Mars (Jupiter) et Vulcain, guerrier et forgeron, non seulement en raison d'une indispensable coopération des métiers, mais en raison d'une origine à quelque degré commune, d'un complément indispensable dans la fonction magique. Cela explique pourquoi, à l'époque historique où s'affirme l'aspect technique des dieux, Vulcain fut promu dieu de la guerre concurremment avec Mars bellator.

Revenons à présent à la *deutotio*. Tite-Live conclut son récit de la mort de Décius par quelques considérations sur le sort du soldat dévoué, quand d'aventure il ne succombe pas au cours de la bataille. « Le consul, dit-il, le dictateur ou le préteur qui dévoue les régions ennemies n'est pas tenu pour autant de se dévouer lui-même ; il peut désigner tout citoyen de son choix pris dans une légion romaine régulièrement levée. Si cet homme ainsi dévoué meurt, le sacrifice est bien et dûment accompli ; s'il survit, on enfouit dans la terre son effigie haute de sept pieds ou plus, et on immerge une victime expiatoire. Sur la place où cette effigie est enterrée, aucun magistrat romain ne peut passer sans commettre un crime. Mais s'il a voulu se dévouer lui-même, ainsi que fit Décius, et s'il ne meurt pas, jamais par lui sacrifice privé ou public ne sera purement offert. Il peut, s'il veut, consacrer ses armes à Vulcain ou à tout autre dieu, avec une victime ou toute autre offrande. Le javelot que le consul a tenu sous ses pieds en prononçant sa prière ne doit jamais tomber aux mains de l'ennemi ; s'il on offre à Mars un *suovetaurilia* expiatoire ».

Ainsi la *deutotio* peut être véritablement pratiquée par tout soldat pourvu qu'il soit romain et qu'il appartienne à l'armée régulière. Mais jamais ensuite l'homme qui s'est dé-

voué ne peut reprendre d'emblée sa place dans la société. Ici, le rituel marque entre le chef et le soldat une différence de traitement aussi surprenante qu'instructive.

L'ensevelissement de l'effigie, simulacre de mort, équivaut à la mort même. C'est pourquoi défense est faite aux magistrats de passer sur la fausse tombe. De même le flamine de Jupiter ne peut sans souillure s'approcher d'un mort ou d'un sépulchre. Mais en simulant une mort, en rejetant de la sorte, rituellement du moins, de la communauté sociale l'homme chargé de puissance sacrée, forcément dangereuse, l'ensevelissement de l'effigie ferme le circuit magique qu'avait ouvert la sacralisation consécutive au prononcé du vœu de *deutotio*. Les divinités chtoniennes, frustrées du corps du dévoué, sont pleinement satisfaites par ce simulacre. En magie, la substitution est complète, l'opération est parfaite.

Les interdits imposés au chef dévoué qui survit atteignent plus imparfaitement — et sans doute ne visaient pas — un tel résultat. Certes, en consacrant ses armes à Vulcain, l'émule de Décius fait aux dieux une part que l'offrande accroît, et il se dégage de la sorte partiellement du lien sacré; car, vrai rite de désacralisation, la consécration à Vulcain ou à Lua, des armes du dévoué et d'une partie du butin, a pour seul but de livrer symboliquement aux dieux l'armée ennemie et ce qui chez le général dévoué, est censé le plus chargé de puissance sacrée. Mais tout cela n'équivaut pas à la mort simulée qu'implique l'ensevelissement de l'effigie, et il ne saurait s'en suivre une désacralisation totale du chef. C'est pourquoi des interdits définitifs s'attacheront désormais à sa personne.

Mais ces interdits sont d'une nature étrange. Eloignant l'homme des sacrifices publics et domestiques, ils dénoncent une souillure grave. Et puisque toute expiation lui est à jamais interdite, la volonté de Rome est clairement d'isoler le dévoué, de le retrancher de la nation, de le placer définitivement en marge de la communauté.

Seulement, si la *deutotio* écarte le chef de la vie religieuse et, par l'interdiction des sacrifices privés, l'empêche de mener une existence normale, il n'en va pas de même pour sa carrière militaire.

La tradition est fort hésitante sur les conditions dans lesquelles sont morts, Décius, ses descendants ou ses émules. Cassius Dio écrit que l'éponyme des Decii, après qu'il eut achevé son carnage, fut tué à l'ennemi; mais il ajoute que, suivant d'autres, « il fut tué par un concitoyen et compagnon d'armes ». Moins avare de détails, Plutarque assure que Décius, « ayant fait élever un bûcher au milieu

de ses troupes, s'y dévoua lui-même pour que Rome eût la souveraineté ». A ces incertitudes assez troublantes, la légende en ajoute d'autres, se rapportant aux émules — ou doublets ? — de Décius. Ainsi pour Quintus Decius Mus, fils du précédent. Ayant survécu à la bataille de Sentinum contre les Celtes où il s'était dévoué pour les légions, il fut envoyé au secours des Volsiniens opprimés par les affranchis. Quant au troisième Décius, P. Décius Mus, nous apprenons qu'en 279, il résolut de se dévouer au moment où s'engageait la bataille d'Asculum contre Pyrrhus. Pyrrhus fit avertir le héros qu'il ne réussirait pas à se faire tuer, mais qu'on le prendrait vivant, et qu'on le châtierait comme un vulgaire auteur de maléfices. A quoi les consuls romains répondirent qu'ils n'avaient nul besoin de recourir à la *deutotio* pour assurer le succès de leurs armes.

Ces hésitations des sources sont d'autant plus curieuses que les Romains, à la fin de la République, se formaient une opinion fort tranchante de ce sacrifice suprême. Cicéron n'hésitait pas, simplifiant la légende, à citer au même titre l'exemple des trois Decii.

Aussi doit-on penser que les traditions morales étaient incertaines, et que l'idéal nouveau (si rigoureux qu'au dire de Suétone, un empereur contraignit au suicide son courtisan trop zélé qui s'était dévoué pour sa guérison) ne coïncidait guère avec les conceptions archaïques. Il n'est pas sûr qu'en des temps reculés, l'usage ait exigé la mort effective ou simulée du chef ou du soldat dévoué. Il n'est pas sûr que le survivant n'ait pu participer à de nouvelles campagnes ou même se dévouer une seconde fois. Il n'est pas sûr que la *deutotio* ait été réservée aux chefs (sauf substitution). Tout porte à croire, au contraire, qu'elle avait pour effet, et peut-être pour but, de créer une catégorie spéciale de guerriers, vivant en marge de la société, frappés d'interdits qui les empêchaient de mener une vie régulière, entretenant avec les divinités chtoniennes et guerrières des rapports particulièrement étroits, en un mot, ayant en quelque sorte pour fonction sociale, d'être chargés d'une sacralité rendant leur contact dangereux à l'ennemi comme à leurs propres concitoyens. Car il est rationnel de penser que le rituel imposé au simple soldat qui, dévoué, est sorti indemne de la bataille, est ou moins archaïque ou moins complet que celui qui a frappé le chef. Les traditions religieuses et les coutumes sociales sont d'autant plus stables qu'elles concernent un moins grand nombre d'individus et un groupe plus élevé dans la hiérarchie. Et l'on doit penser que la sévérité des interdits qui sont ici imposés au chef est la survivance d'une sorte de séparation morale où vivait le guerrier archaïque.

Ainsi les traditions rituelles permettent d'entrevoir assez

exactement une époque où le combattant romain ne se bornait pas à invoquer les divinités, comme on fit aux temps historiques, attendant d'elles une intervention miraculeuse, une époque où le guerrier pratiquait lui-même une magie directe et active, agissant sur l'adversaire par la force terrifiante, paralysante d'énergies spirituelles secrètes où imaginaires d'ordre chamanique.

Le rituel des fetiales, comme celui de la *deutio* nous ont montré le guerrier agissant en un geste d'apparence technique mais doublé d'une action sacrée ou magique laquelle prête seule au geste humain l'efficacité qu'on en attend et qui charge l'exécutant d'une sacralité le plaçant dans une situation à part dans la vie sociale. Or, c'est précisément ce genre de vie et de combat que les annales attribuent aux guerriers par excellence de la Rome primitive, aux compagnons de Romulus ; les *celerés* (2).

Extrait de *Mauors, Mars et les sociétés de guerriers à Rome* (à paraître).

(2) Dans notre ouvrage (résumé in *Les Cahiers du Sud*, n° 280 et n° 290) nous avons tenté de démontrer que dans la Rome protohistorique les guerriers étaient groupés en une société exclusive pourvue de rites d'initiation magico-religieux, comme il advient encore dans certaines peuplades demi-civilisées. Les *celerés* ou « rapides » (allusion peut-être à un pouvoir magique) compagnons légendaires de Romulus semblent être les derniers représentants de ces sociétés de guerriers dont les Marut indiens, compagnons d'Indra, dieu de la guerre, paraissent être les homologues (voir notre démonstration de l'identité de *Mauors-Mars* et de *Marut*, *ibid*). Nous renvoyons au demeurant aux ouvrages de M. Georges Dumézil (notamment *Horace et les Curies*, *Tarpeia, Flamen-Brahman, Mitra-Varuna*).

A propos des "Mars Celtiques"

par

Emile THEVENOT

M. F. Benoit vient d'ouvrir une discussion fort utile au sujet de la terminologie qu'il conviendrait d'adopter pour traiter des dieux de la Gaule (1). Il a bien voulu se référer à l'une de nos études, et certaines appréciations de sa part font ressortir un relatif accord dont nous nous réjouissons. D'autres phrases, il est vrai, nous attribuent des points de vue qui ne sont point nôtres, et qui sont même à l'opposé des nôtres. Sans doute, une telle méprise est-elle due à l'insuffisance de nos explications. Nous remercions M. F. Benoit de désigner ainsi à notre attention les questions qui devront être précisées dans des travaux ultérieurs. Sur trois points cependant, nous voudrions apporter dès aujourd'hui, à l'intention des lecteurs d'*Ogam*, des rectifications.

1°. — L'évolution onomastique, représentée par les quatre types de dédicaces : 1) *Leherenno* ; 2) *Leherenno Marti* ; 3) *Marti Leherenno* ; 4) *Marti* ;

ne correspond nullement, dans notre pensée, à des étapes chronologiques rigoureusement définies. Il s'agit d'un schéma théorique, et essentiellement de quatre attitudes ou mentalités, qui traduisent tantôt l'absence de tout rapprochement entre le dieu indigène et le dieu romain, tantôt le caractère superficiel ou accusé de l'interprétation gauloise. Il est entendu que les quatre mentalités peuvent être observées simultanément dans telle ou telle station et qu'il serait vain de tirer de la forme des dédicaces

(1) Epithètes indigènes des dieux gallo-romains : nom ou surnom ? in *Ogam*, t. VIII/5-6, n° 47-48, 1956, p. 351-356

des un indice de datation (2). A notre avis, seules les inscriptions du type 3 donnent le vocable indigène comme un surnom. Dans celle, du type 2, c'est au contraire le vocable romain qui apparaît comme surnom. Une telle particularité ne nous semble pas le fait du hasard, et, dans le cas des dieux indigènes assimilés à Mars, il n'est pas indifférent de constater que l'ordre du type 2 : *Cuidam Marti* est notablement fréquent, au point de justifier un relevé.

2°. — L'expression « *Les Mars Celtiques* » ne paraît pas avoir été comprise par notre confrère dans le sens où nous l'entendons, et il est vrai que, dépouillée de son contexte, elle prête à équivoque. Elle est pourtant classique (3) et constitue une manière de parler abrégée, à défaut de laquelle il faudrait avoir recours à une périphrase fort longue : les « *Mars celtiques* » sont « les dieux indigènes offrant ce trait commun d'avoir été, ultérieurement à la conquête, interprétés en Mars ».

Faut-il préciser que ces divinités ne sont nullement considérées par nous comme « *protéiformes* » ! Multiples dans leurs désignations locales, elles sont variables dans leurs survivances gallo-romaines, telles que l'analyse impartiale et stricte nous les révèle. Mais en opérant la somme de ces survivances, dont le hasard seul fait la diversité, nous pouvons reconstituer une personnalité divine assez constante et d'ailleurs différente du Mars romain. Nous pensions avoir exprimé clairement notre répugnance à chercher des « *équivalents* » entre les deux panthéons ou des « *antécédents* » celtiques aux dieux gréco-romains ou gallo-romains. Il n'existe manifestement pas de divinités indigènes qui préfigurent le Mars ou le Mercure romains, parce que la non-correspondance est radicale entre les deux religions. De là viennent à la fois l'hésitation et la perpétuelle imprécision de ce que l'on a appelé assez improprement l'interprétation romaine. La traduction par Mars ou Mercure ne rend compte que de ressemblances partielles, appréciées subjectivement, par les Gaulois le plus souvent, aussi bien que par les Romains. Dans ce sens, il n'y a donc ni Mars ni Mercure celtiques. Il n'y a que des dieux indigènes qui, en fait, ont été affublés des noms et costumes des dieux gréco-romains, tout en conservant,

(2) Ce que nous avons du reste formellement souligné (*Mars Celtiques*, p. 14, n. 1 ; on voudra bien nous excuser de nous citer) afin d'éviter toute équivoque.

(3) Cf. Heichelheim, dans la *Real-Encyclopädie*, s.v. *Mars*.

dans la religion populaire, l'essentiel de leur signification primitive. L'expression « *Mars celtiques* » ne vise qu'à exprimer cette continuité de la tradition préromaine, opposée à l'éphémère introduction des cultes officiels.

3°. — Le « *simulachrum* » de Mars et Mercure près Brioude. Ce curieux monument est familier aux lecteurs d'*Ogam*, puisqu'il a fait l'objet d'un commentaire de la part de Mlle F. Le Roux (4). On se rappelle qu'aux dires de Grégoire de Tours, il aurait existé, dans la région de Brioude, une colonne antique portant à son sommet une double représentation de Mars et de Mercure. Le texte autrefois signalé par Jullian, avait été analysé il y a quelques années par M. P. Lambrechts (5) : ce savant, n'ayant pas rencontré dans l'iconographie gallo-romaine, d'exemple connu d'un monument qui exhibât à la fois Mars et Mercure, avait envisagé, à propos de cette colonne, l'hypothèse d'un monument janiforme, élevé en l'honneur d'une divinité solaire. Tout en retenant ce dernier caractère, nous avons pensé qu'il était possible de trouver un parallèle au monument de Brioude : on connaît dans l'Ardèche un monument formant diptyque et qui offre sur une face une image de Mars, sur l'autre face une image de Mercure ; les divinités sont au surplus désignées par l'épigraphie (6). La faible distance qui sépare Brioude de la région de Saint-Just rend assez pertinent le rapprochement envisagé. Au reste, Mars et Mercure sont également rapprochés et associés dans plusieurs autres monuments, épigraphiques ou figurés, dont nous avons dressé une liste sommaire. C'est dans ces conditions que nous avons proposé d'entendre au sens littéral le texte de Grégoire de Tours : cela veut dire que nous croyons vraisemblable que la colonne de Brioude ait

(4) Cf. Fr. Le Roux, *Notes d'histoire des religions*, I, 4, in *Ogam*, t. VII/4, n° 40, 1955, 260-266.

(5) P. Lambrechts, *Note sur un passage de Grégoire de Tours, relatif à la religion gauloise*, in *Latomus*, 1954, p. 207-217 ; auparavant, C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, t. VI, p. 33.

(6) A Saint-Just, près de Bourg-Saint-Andéol ; Cf. Espérandieu, *Recueil*, t. I, n° 419 : sur une face, Mars debout dans la pose traditionnelle... ; sur l'autre face, Mercure... ; dédicaces au CIL XII, 2711.

effectivement porté non un Janus, mais une image double présentant sur une face Mars et sur l'autre Mercure.

Il ne s'agit pas de là que nous interprétons au sens littéral les figures divines supposées, comme nous le fait dire notre confrère, en donnant à penser que nous reconnaissons en elles les dieux de la guerre et du commerce. Cette façon de présenter les choses à pour effet de dénaturer totalement le sens d'une étude où, de la première à la dernière page, nous avons, bien au contraire, essayé de démontrer que les dieux indigènes interprétés en Mars présentaient une signification commune, autrement complexe que celle d'un simple dieu de la guerre humaine.

L'énorme intérêt du monument de Brioude, et de ceux que l'on peut mettre en parallèle avec lui, est de rendre sensible la vitalité, maintenue par de là les figures conventionnelles de Mars et de Mercure, de la vieille conception d'une divinité aux aptitudes universelles. Cette constatation s'impose avec tellement d'évidence qu'elle suggère la pensée d'une foi quasi monothéiste, au sein de laquelle les dieux appelés à se muer en Mars ou en Mercure se rejoignent dans une définition commune, qui pourrait se résumer dans la qualification de « Puissant Protecteur ».

Neulilly, 1957.

La Religion des Sanctuaires et les " Mars Celtiques "

par

Fernand BENOIT

M. Fernand Benoit nous a aimablement adressé l'article qui va suivre. C'est pour la Rédaction d'Ogam un agréable devoir de le remercier, ainsi que M. Emile Thevenot. Nos lecteurs apprécieront comme nous ce très intéressant échange d'idées ; il aidera grandement à la résolution d'un problème religieux dont jusqu'à présent seules les grandes lignes ont été esquissées.

MM. P. Lambrechts et E. Thevenot ont eu le grand mérite, par leur étude analytique, de montrer que la divinité indigène exprimée à l'époque romaine par Mars, Mercure, Vulcain ou Minerve, ne répond en rien aux divinités du Panthéon romain. Ces constatations amènent à la conclusion que le nom, l'attribut, l'habillement même du dieu n'est qu'un travesti sous lequel se dérobe sa personnalité, parce que les deux religions, témoins d'un état social et intellectuel sans commune mesure, ne sont pas superposables.

Ce n'est point, en effet, à la nomenclature de César qu'il faut demander ce que croyait sur les dieux le petit peuple des Gaules, mais aux sanctuaires même ; leur culte, loin de nous confirmer le caractère universel, immuable et spécialisé des dieux de César, nous révèle les attaches naturalistes, physiques, chtoniennes du *numen* topique qui règne en souverain dans son sanctuaire. Il y a opposition entre la nomenclature hiérarchisée et quasi-militaire de César, et la multiplicité des cultes locaux, entre une religion officielle et métaphysique et les superstitions des paysans. Une telle opposition entre deux sources de documents n'est pas parti-

culière à la Gaule ; elle a été pour la religion de la Grèce, à l'époque de la conquête achéenne, très finement marquée par M. Fernand Robert (1), entre les « dieux de l'Olympe homérique », image de l'organisation sociale et politique de l'empire mycénien, et les « dieux des sanctuaires », qu'a décrits sans idée préconçue Pausanias au second siècle de notre ère, — la religion de Pausanias étant le témoin d'un stade plus ancien que celle d'Homère.

Cette religion terrienne, essentiellement agraire et funéraire, est étroitement localisée autour du sanctuaire où règne une divinité, dont l'efficacité universelle ne s'exerce que dans les limites étroites de son enclos sacré. Religion de rustres, de *pagani*, c'est-à-dire de paysans, qui s'enfoncent au plus profond de l'âme humaine, bien au delà de l'ère celtique et que trouveront en face d'eux les évêques et les Pères de l'Eglise, sous le travesti et le nom des dieux romains : c'est la raison pour laquelle ont tant d'intérêt les documents hagiographiques des évêques et des Pères de l'Eglise, qui ont été la source des scolies de Lucain et qui nous décrivent les idoles et les fêtes « païennes », non seulement à Brioude et à Chalon-sur-Saône, ainsi que l'a justement noté M. Thevenot, mais à Rodez, à Dol, dans le Comminges, à Tournai, à Upsal, etc...

Ce préambule n'est pas inutile, avant d'analyser les trois commentaires par lesquels M. Thevenot précise sa thèse des « Mars Celtiques » :

1°. — La chronologie de l'évolution onomastique (*Leherennus*, *Leherennus Mars*, *Mars Leherennus*, *Mars seul*) suppose la préexistence d'un dieu indigène équivalent, c'est-à-dire, fonctionnel, prédominant en Narbonnaise et en Aquitaine, auquel correspondraient ou s'opposeraient les « Mercure celtiques » dans le Nord-Est de la Gaule et en Auvergne. Cette chronologie sans stratigraphie est toute relative, a observé l'auteur ; mais elle est nettement affirmée (« à l'origine un culte était rendu à un dieu dénommé *Leherennus*... l'influence romaine s'amplifie et le dieu indigène est rapproché du Mars romain ») (2), à tel point qu'elle a ainsi été inter-

(1) Homère, Paris 1950, p. 65 et sq.

(2) Sur les traces des Mars Celtiques (entre Loire et Mont-Blanc), Brugge 1955, *Dissertationes Archaeologicae Gandenses*, vol. III, p. 13 et cf. p. 115.

prétée avec certaines réserves dans les comptes-rendus des Mars Celtiques (3).

2°. — La discussion ouverte par Ogam a le grand mérite de sortir des chemins battus, — en vue de préciser les formes mouvantes d'une religion qui n'a accédé à l'expression plastique et onomastique qu'à l'époque romaine. La question est de savoir si les épithètes du dieu sont des noms ou des surnoms, ces derniers ayant une signification topique ou mystique.

Si les « Mars celtiques » sont « les dieux indigènes offrant ce trait commun d'avoir été, ultérieurement à la conquête, interprétés en Mars », comment expliquera-t-on que le même processus ait identifié le dieu indigène à Mercure ou à Apollon en d'autres régions ?

Le dieu Mars peut-il être classifié selon qu'il est en rapport avec les eaux, les sommets, les chevaux, qu'il est guérisseur, protecteur des groupes sociaux, garant de la vie éternelle (*Mars celtiques*, op. cit., p. 159-162), etc. ; ou n'est-il pas tout cela à la fois parce qu'il recouvre un *numen* impersonnel, anonyme, d'une efficacité universelle ? Je suis heureux de voir que M. Thevenot adopte aujourd'hui ce point de vue en concluant que les figures conventionnelles de Mars et de Mercure suggèrent la pensée « d'une foi quasi-monothéiste », — en quoi il est d'accord avec les conclusions que j'exprimai en 1950 (4).

3°. — Le simulacre de Brioude, sous le nom de Mars et Mercure, qui sont selon la définition de César les dieux de la guerre et du commerce, doit-il être interprété au « sens littéral », c'est-à-dire en appliquant à une description du V-VI^e siècle, dans une campagne reculée de la Gaule où prédomine le culte de Mercure, la typologie habituelle de Mars et Mercure, telle que nous la donne l'autel de Bourg-Saint-Andéol, dans l'Ardèche (Espérandieu, *Recueil*, t. I, 419), que cite M. Thevenot à titre comparatif ? Qu'il veuille bien me relire : je le loue, au contraire, d'avoir montré « que la fonction du dieu gallo-romain ne peut être déterminée ni par son type plastique, ni par son appellation » (*Ogam*, VIII/5-6).

(3) P.-M. Duval, dans la *Revue des Etudes Anciennes*, 1956, p. 296 ; H. Rolland, dans *Latomus*, XV, 1956, p. 674.

(4) *Les Mythes de l'Outre-Tombe*, p. 93.

n° 48, p. 353-354) ; mais nous n'avons, à propos de cet autel, aucun élément qui nous permette de connaître le sens religieux du double vœu du dédicant à Mars et à Mercure représentés sous le type romain conventionnel.

Par contre, l'élévation au sommet d'une très haute colonne du simulacre de Brioude rend peu vraisemblable l'hypothèse d'y placer un Janus bicéphale ou un autel à double face de Mars et Mercure. Si le petit peuple de Gaule n'attribuait pas à ces dieux de sanctuaires, malgré leur nom, les vertus des dieux de César, avait-il une connaissance plus précise de leur typologie ?

L'inexactitude de l'assimilation à « Mars équestre » à Chalon-sur-Saône, dans la *Vie de Saint Marce*, d'une statue représentant sans doute « Jupiter cuirassé à l'anguipède », également juché sur une haute colonne (Mars celtiques, op. cit., p. 133 et 151), non moins que la consécration à Mercure des hermès tricéphales de Reims ou de Soissons, doit nous faire accepter avec prudence la dénomination donnée par les paysans de Brioude à un groupe de Mars et Mercure, qui s'élevait au milieu du sanctuaire local, comme le « fétiche » protecteur de la cité.

L'une et l'autre description du V-VI^e siècle, ne peuvent être interprétées qu'en tenant compte du confusionisme des dieux gaullo-romains : il n'est pas invraisemblable d'admettre que l'une et l'autre colonne supportaient un « Cavalier cuirassé à l'anguipède » (5), figure allégorique par laquelle s'exprimait la victoire de la Vie sur la Mort.

(5) Cf. Gnomon, 1957, p. 151.

Sources Médiévales pour l'étude de l'Antiquité Celtique

par

Arzel EVEN

Les sources indirectes provenant de la littérature celtique du Moyen-Age sont à ranger sous quatre chefs :

1^o. — A/ Littérature épique irlandaise ;
B/ Littérature épico-romanesque galloise ;
C/ Hagiographie.

2^o. — Sources Folkloriques.

A. — La littérature épique irlandaise.

La littérature irlandaise du Moyen-Age est la plus ancienne de l'Europe occidentale, certains de ses textes remontant dans leur forme écrite jusqu'au VIII^e siècle de l'ère chrétienne, mais étant évidemment des transcriptions ou des adaptations de traditions orales bien plus anciennes. L'étrécissement d'une certaine éducation conduisit la plupart des gens cultivés à ignorer que durant le Haut Moyen-Age, alors que l'Italie et la Gaule, déchirées par les guerres, retombaient pour un temps dans la barbarie, que l'Empire Byzantin se tournait vers l'Orient, que l'Espagne subissait le joug musulman, le flambeau de la culture européenne, de la poésie et de la science traditionnelle brillait d'un vif éclat dans trois nations du Nord-Occident celtique et germanique : l'Irlande, le Pays de Galles, la Norvège, prolongée par l'Islande et le Groenland. Et parmi ces trois nations, l'Irlande vient nettement en tête par l'abondance et l'ancienneté de sa production littéraire, dont la celticité est aussi plus pure, la production littéraire galloise étant quelque peu influencée par la civilisation romaine.

L'introduction du Christianisme à partir du V^e siècle n'a pas sensiblement modifié cette civilisation ; nous ne prétendons nullement dire par là, comme on le prétend quelquefois, que les Irlandais sont restés « païens » sous le voile du Christianisme, mais d'une part que la structure de leur société est restée pratiquement inchangée (grâce précisément au caractère « asocial », si l'on peut dire, du Christianisme, qui n'a pas de législation traditionnelle), et d'autre part que le Christianisme lui-même a « incorporé » de

nombreux éléments de la tradition celtique préchrétienne (d'une manière d'ailleurs tout à fait régulière et légitime). Aussi est-ce en fait cette période du haut Moyen-Age irlandais et gallois, qui nous fournit nos principales bases d'études de la tradition celtique, grâce à quatre sortes de documents : les textes épiques et mythologiques ; la littérature qu'on peut appeler « gnomique » ; les données concernant la civilisation : l'hagographie.

Une des meilleurs preuves de l'« assimilation de nombreux éléments de la tradition celtique par le christianisme irlandais est le fait, en apparence des plus étranges, que les moines de l'« Ile des Saints » ont mis par écrit, non seulement une vaste littérature chrétienne de leur composition, mais aussi une quantité au moins aussi grande de textes préchrétiens, que leurs prédécesseurs les Druides Irlandais, pas plus que leurs confrères gallois, n'avaient jamais transcrits (1). Les plus anciens manuscrits contenant ces textes ne remontent pas, matériellement parlant, au-delà du XI^e siècle, mais leur ancienneté saute aux yeux : la langue bien que maladroitement rajeunie çà et là, est deux ou trois siècles au moins plus ancienne que le manuscrit, et quant au contenu, son caractère préchrétien est évident, en dépit de quelques interpolations : il s'agit de récits mythologiques et épiques dont l'intérêt est immense.

Bien que le dépouillement et l'édition de tous les manuscrits irlandais du Moyen-Age ne soient pas achevés, on peut considérer l'ouvrage de D'Arbois (2) comme donnant une idée suffisante de la littérature épique de l'Irlande ancienne. Les textes, en nombre considérable, qui la composent, peuvent se répartir en quatre « cycles », deux proprement mythologiques et deux épiques ou mieux épico-mythologiques :

a) *Le cycle mythologique* ou *cycle des Tûatha Dé Danann*, qui relate les peuplements successifs de l'Irlande par différentes races légendaires dont la plus célèbre et la plus importante est celle des Tûatha Dé Danann, c'est-à-dire « les Tribus du Dieu [fils] de Danan » (et non, comme on le dit souvent, « le peuple de la déesse Dana »), qui, bien que fort rarement qualifiés de « dieux » — comme par inadvertance du scribe, dirait-on — sont bien certainement les divinités des Irlandais d'avant la christianisation.

Le cycle est incontestablement le plus ancien des quatre, sinon par la date de rédaction des morceaux qui la composent (l'un

(1) Voir l'article de G. Dumézil, *La tradition Druidique et l'écriture : Le Vivant et le Mort*, in *Revue d'Histoire des Religions*, t. 122, 1940, p. 125-133.

(2) D'Arbois de Jubainville, *Essai d'un catalogue de la littérature épique de l'Irlande*, Paris 1883. Standish O'Grady et Robert Flower *Catalogue of Irish Manuscripts in the British Museum*, 3 vol. London 1926-1953. Recueils de textes : D'Arbois, *L'épopée celtique en Irlande* (Cours de littérature celtique, tV, Paris 1892), G. Dottin, *L'épopée irlandaise*, s.d.

des plus importants, la Bataille de Mag Tured. (3), date du XV^e siècle et l'ensemble de la langue en appartient à la période la plus ancienne du moyen-irlandais), du moins au point de vue du fond des récits. Le nom même qu'on lui a donné, de *cycle mythologique*, indique suffisamment que la critique a reconnu de bonne heure, dans les personnages qui y évoluent, une évhémérisation de dieux adorés par les Celtes — ou au moins par les Irlandais — d'avant le christianisme. Evhémérisation due aux scribes chrétiens, qui, soucieux de ne pas laisser une couleur trop païenne aux récits qu'ils copiaient, présentaient les dieux de leurs ancêtres comme des populations ayant successivement habité l'Irlande ; populations composées d'êtres fabuleux sans doute et évoluant dans un monde extraordinaire — pas beaucoup plus, cependant, à tout prendre, que le monde où s'agitent les héros des autres cycles — mais d'êtres néanmoins humains et soumis à la mort.

Les noms de plusieurs d'entre eux sont identiques à ceux de divinités connues de l'antiquité celtique (4) que nous avons déjà étudiés : *Lug*, l'« Artiste universel », est *Lugus*, le « Mercure inventeur de tous les arts » qui selon César est le dieu principal des Gaulois ; *Ogme*, nous l'avons déjà dit, est identique à l'Ogmios des Galates (5), *Nuada* (génitif *Nuadot*) porte le même nom qu'un dieu brittonique mal connu auquel sont dédiés quelques inscriptions latines. Quant à la « Grande Déesse » *Brigit* (6), plus tard christianisée en « Sainte Brigitte de Kildare », prétendument sœur de Saint Patrice et patronne de l'Irlande conjointement avec lui, et par ailleurs probablement identique à la « Déesse-Mère » *Dan* (voir ci-dessous), en outre, sous un aspect particulier, elle est la patronne des « métiers », notamment des poètes et des forgerons. Elle paraît alors identique à la « Minerve » dont César fait l'une des cinq principales divinités gauloises — lesquelles, ainsi que M. Georges Dumézil l'a montré et que les divers collaborateurs

(3) W. Stokes, *Revue Celtique*, t. XII, (1891), p. 52-130, 306-308. D'Arbois, *L'épopée celtique en Irlande*, p. 403-448. Arzel Even, in *Ogam*, n° 1 sqq.

(4) Cf. Arzel Even et Françoise Le Roux, *Notes sur le Mercure Celtique* in *Ogam* IV/7, 1952, n° 24, p. 289 sqq ; Arzel Even *Notes sur le Mercure Celtique II*. — Arzel Even, *Le démon Huccan* in *Ogam* V/1, n° 25/26, 1953, p. 309 sqq. ; *Notes sur le Mercure Celtique III*. — *Le dieu celtique Lugus* in *Ogam* VIII/2, 1956, n° 44, p. 81 sqq.

(5) Cf. Arzel Even, articles cités en note 4. et J. Martin, *Ogmios*, in *Würzburger Jahrbücher*, t. I, 1946, p. 359-399 ; Albert Grenier, *Le dieu Ogmios et la danse macabre*, in *CRAI*, 1947, p. 254-258. Charles Picard, *Sur l'Héraclès-Ogmios*, in *CRAI*, 1947, p. 245-247 ; Fernand Benoit, *L'Ogmios de Lucien*, la « Tête Coupée » et le cycle mythologique Irlandais et Gallois in *Ogam* V/3, 1953, n° 28, p. 33 sqq.

(6) Voir aussi G. Lehmacher, *Anthropos*, t. 46, 1951, p. 268 sqq.

d'Ogam l'ont souvent exposé, paraissent bien correspondre, dans l'ensemble, aux cinq chefs des Tùatha Dé Danann.

b) Le cycle héroïque d'Ulster, dit encore *cycle de la Branche Rouge*, ou *cycle de Cúchulainn*, très vaste ensemble de récits groupés autour de la personnalité de Cúchulainn, le prodigieux champion des Ulates. Le plus important de ces récits est *L'Enlèvement des vaches de Cooley* (*Táin bó Cúailnge*), qui relate une guerre sanglante survenue à propos d'un taureau merveilleux, entre l'Ulster et le reste de l'Irlande coalisé à l'instigation de la reine Medb de Connaught (7). Bien qu'on soit ici dans un domaine franchement « humain » (quoique merveilleux), le cycle d'Ulster nous intéresse presque autant que le premier, en raison du rôle important qu'y jouent (comme dans l'Iliade) les dieux qui prennent parti pour ou contre les héros mortels, et en particulier le dieu Lug qui est le véritable père du héros Cúchulainn. Des deux cycles dits « épiques » c'est le cycle d'Ulster qui est le plus considérable. La vie, brève mais bien remplie de Cúchulainn, fils de Dechtíre, sœur du roi Conchobar, et du dieu Lug appartient bien nettement à la catégorie des « légendes initiatiques », et plus particulièrement des schémas d'initiation de la classe guerrière (8). Du reste nous le redirons plus loin, le cycle d'Ulster, comme d'ailleurs tous les autres, mais avec plus de précision encore peut-être, nous fait connaître la civilisation celtique primitive à l'état pur, ou peu s'en faut. C'est assez dire quelle attention on doit lui apporter dans toute étude dirigée vers la compréhension de la tradition celtique.

c) Le cycle ossianique ou *cycle des Fenians*, appelé aussi fort improprement *cycle de Leinster* (car il intéresse non seulement cette province, mais toute l'Irlande et même l'Ecosse). Au rebours du précédent, il exalte les exploits, non plus du héros tribal (dont Cúchulainn est le type par excellence), mais d'une « bande » de guerriers en marge de la tribu, d'« outlaws » analogues aux *berserker* scandinaves (9).

Ce cycle est le plus important au point de vue folklorique et littérature moderne, car si les personnages des deux cycles précédents ne sont pas totalement absents des traditions populaires

(7) Traduction française par D'Arbois, *Enlèvement du Taureau Divin et des vaches de Cooley*; John Strachan et J.G. O'Keeffe, *The Táin Bó Cuailnge from the Yellow Book of Lecan with variant readings from the Lebor na hUídre*, Dublin 1912, John Strachan, *Stories from the Táin*, Dublin 1944, Ernest Windisch, *Die altirische Heldensage Táin Bó Cuailnge nach dem Buch von Leinster in Text und Uebersetzung mit einer Einleitung*, Leipzig 1905, Roparz Hemon, *Skrápadey saout Koulange*, Roger Chauv're, *La geste de la Branche Rouge*, Paris 1926.

(8) Cf. G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, op. cit.

(9) M.-L. Sjoestedt, *Dieux et héros des Celtes*, p. VI; G. Dumézil, *Mythes et Dieux des Germains*, ch. VI. Voir Gérard Murphy et Eoin Mac Neill, *Duanaire Finn (The Book of the Lays of Fionn)*, 3 vol. 1948-1953, Roger Chauv're, *Contes Ossianiques*, Paris 1948.

conservés jusqu'à nous (10), ils y jouent un rôle restreint, tandis que Finn (« Blanc », « Vindos », d'origine divine comme Cúchulainn, son fils Osin (« Osaian ») et son petit-fils Oscar, Diarmaid et leurs compagnons sont encore les héros de maint récit populaire irlandais et écossais, sans parler de la vogue extraordinaire et d'assez mauvais aloi que leur valurent voici un siècle et demi les fameux pastiches de Macpherson. Par contre, l'intérêt mythologique du cycle ossianique, tout en étant loin d'être nul, est plus restreint que celui des autres cycles.

d) Le cycle de l'Au-Delà, qui peut être aussi regardé comme un cycle mythologique, mais qui, au lieu d'intéresser le monde des dieux proprement dit, se rapporte au domaine mystérieux des esprits surnaturels et des morts. Ce domaine est situé là-bas à l'Occident, au-delà des vagues, dans les Iles de la mer où le soleil se couche chaque soir; on le nomme *Mag Mór* « la Grande Paine », *Mag Meld* « la Paine de Plaisir », *Tír na mBeo* « la Terre des Vivants », et surtout *Tír na n-Og* « la Terre des Jeunes ».

On dit généralement que ces « Jeunes » sont les défunts, qui jouissent d'une jeunesse éternelle dans un Elysée celtique où résident également les « dieux » de l'Irlande ancienne détrônés par le Christianisme (cet « Au-Delà » paraît souvent identifié au *sídh* ou demeure souterraine des Tùatha Dé Danann; cela est vrai dans un certain sens).

Le cycle de l'Au-Delà conte en effet les navigations (*imram*, singulier *imram*) ou les visions (*fis*, sing. *fés*) de différents personnages dans des pays mystérieux. Le caractère tout particulier de ce cycle fait que sa vitalité n'a subi aucune atteinte du fait du christianisme; au contraire, ce genre se prêtait admirablement à la composition de récits à la fois merveilleux et édifiants, et en fait l'hagiographie irlandaise abonde en *imrama* et en *fisi* qui par les détails, sinon par l'attention, ne diffèrent pas essentiellement de leurs précédents païens (11).

Disons en passant que cette division en « cycles », pour commode et logique qu'elle soit, n'en est pas moins moderne; les anciens Irlandais classaient leurs récits par genres, en « visions », « batailles », « courtoises », « sièges », « disputes », « naufrages », etc. Quant aux manuscrits qui nous sont parvenus, ce ne sont pas

(10) Cf. par exemple Cécile O'Rahilly, *Tóruighacht Griangholus. The Pursuit of Grúaidh Ghríangholus*, London 1924.

(11) A.G. Van Hamel, *The Irish Imrama. Mediaeval and modern Irish Series*, vol. X, Dublin. Il faut aussi ajouter que dans les *imrama*, tant païens que chrétiens, certains détails peuvent fort bien ne pas appartenir à la mythologie, mais être un écho déformé des lointaines et audacieuses expéditions des Irlandais du Moyen-Age. Cf. René Thévenin, *Les pays légendaires*, p. 60 sqq.

non plus des recueils systématiques de récits appartenant à tel ou tel genre, mais des « macellanées » renfermant de tout. Les deux plus importants de ces recueils, en même temps que les plus anciens, et que nous avons souvent l'occasion de citer, sont le « Livre de la Vache Brune » (*Lebor na h-Uidre*), rédigé probablement vers la fin du XI^e siècle et qui contient 65 pièces en 134 feuillets, et le « Livre de Leinster » (*Debor Laign*), guère moins ancien, qui se compose de 410 feuillets renfermant un millier de pièces. Si importants que soient ces recueils et quelques autres, il est hors de doute qu'ils ne représentent qu'une partie de la littérature écrite (pour ne rien dire de celle qui ne l'a jamais été) de l'Irlande ancienne : le reste a été détruit durant les nombreuses guerres et invasions qui ont ensanglanté l'Irlande, et notamment l'invasion anglo-normande des XII^e-XIII^e siècles, ou bien perdu — à tout le moins égaré — à une époque assez récente, puisqu'au XVII^e-XVIII^e siècle encore des auteurs irlandais comme Keating font allusion à des textes qui nous sont inconnus.

B/ La Littérature épico-romanesque galloise.

La littérature galloise ancienne ne vient qu'assez loin derrière l'irlandaise au triple point de vue de la richesse, de l'ancienneté, et, en conséquence, de l'intérêt mythologique. Son caractère littéraire fait d'ailleurs transition entre l'épopée et le roman merveilleux ou le conte, et personne n'ignore ou ne conteste l'influence qu'une partie de cette littérature, constituant la « matière de Bretagne », a exercé sur la littérature européenne (et surtout française) au Moyen-Âge.

L'essentiel de la littérature galloise est constitué par les Mabinogion, contenus dans plusieurs manuscrits dont le plus important, le *Livre rouge de Hergest* (*Llyfr Coch Hergest*), date de la fin du XIII^e siècle mais représente, au moins en partie, une copie de traditions plus anciennes, remontant au XII^e siècle et même pour certains textes aux X-XI^e siècles. *Mabinogion* est le pluriel de *mabinogi* (12), mot dérivé de *mabinog* « discipline, apprenti » (exactement : initié de premier degré) ; les Mabinogion sont très vraisemblablement les récits que doit connaître le *mabinog*, l'élève-barde (13).

(12) Cf. Christian Guyonvarc'h *A propos du mot Mabinogion* in *Ogam* VI/2, 1954, n° 32 p. 102.

(13) De même que l'apprenti file irlandais, dont les douze ans d'études se passaient surtout à apprendre un total de 350 récits (cétal). Cf. Patrick Weston Joyce, *A social history of Ancient Ireland*, t. I, 2^e éd., Dublin 1913, p. 430 sqq.

La classification des textes constituant la littérature galloise est plus difficile que celle des textes irlandais, et tous les celtisants ne sont pas d'accord à son sujet. On peut cependant adopter les catégories suivantes (14) :

a) Les Quatre branches du Mabinogi, comprenant *Pwyll* prince de Dyvet, *Brânwen* fille de *Llyr*, *Manawyddan* fils de *Llyr*, *Math* fils de *Mathonwy*. Ces quatre récits montrent, quant au fond et quant à la forme, une incontestable antériorité. Les noms de plusieurs de leurs personnages se laissent rapprocher des noms du cycle mythologique irlandais, et leurs attributions ou leurs aventures sont souvent parallèles. Une partie des personnages du cycle gallois descendent d'une divinité féminine nommée *Don* et l'on peut les rapprocher des « Tribus de Dana » dont certains noms recouvrent linguistiquement les noms gallois. Ainsi, *Llew* est le même que *Lug* ; *Nudd Llwwerant* (« à la main d'argent ») est identique à *Nuada Argetlam* ; *Gofannon* (« le Grand Forgeron ») répond à *Goibniu* ; et aux divinités maritimes de l'Irlande, *Lôr* et son fils *Manannan*, correspondent en Galles *Llyr* et *Manawyddan* (15) or *Llyr* nom commun signifie « la haute mer ». Il est inutile de multiplier ces exemples. Quant aux aventures de ces personnages, il est plus difficile de les raccorder aux récits irlandais, partie à cause des lacunes de notre documentation, partie en raison d'un développement différent dans les deux pays (d'ailleurs en partie compensé par d'autres emprunts à l'Irlande) ; cependant un examen scrupuleux et fait dans un esprit traditionnel fait souvent apparaître une parenté à première vue obscure. Pour prendre un exemple bien précis, les aventures de *Llew Gyffes* ne semblent guère pouvoir être comparées à celles de *Lug Lamhada* (16) ; mais comme nous l'avons déjà remarqué elles n'en procèdent pas moins du même ordre d'idées. En dehors même d'un rapprochement précis avec les faits irlandais, la plupart des épisodes des « Quatre Branches » sont évidemment mythologiques ; ainsi, il a été remarqué que *Rhianon*, qui répondait à la divinité gauloise *Epona*, bien connue par

(14) La seule traduction française complète des *Mabinogion* (2 vol. Paris 1913), est celle de Joseph Loth. Les *Mabinogions* et deux volumes accompagnés de notes très importantes. Nombreuses traductions anglaises.

(15) Cf. J. Vendryes, *Manannan Mac Lir* in *Études Celtiques* VI/2, 1953-54 [1955] p. 239-254, qui cherche à « engager les mythologues à rayer le dieu Ler du panthéon irlandais ». — L'argumentation de M. Vendryes est brillante, convaincante, trop convaincante même, et nous nous contenterons provisoirement d'une réserve expresse sur l'ensemble de ses conclusions.

(16) Cf. *Ogam* 24 et 44, articles cités, *passim*.

les inscriptions et les monuments figurés, était à rapprocher de l'irlandaise Macha (17).

Les Quatre Branches représentent le cycle mythologique bretonique, dans l'ensemble plus récent et plus altéré que le cycle irlandais, mais qui dans certaines de ses parties peut être aussi bien, voire mieux, conservé que ce dernier.

b) Le cycle arthurien, groupe tous les autres récits gallois, savoir *Lludd et Llewellys*, *Kulhwch et Olwen*, le songe de *Rhonabwy*, *Le songe de Macsen Wledic*, *Owen et Llunet*, *Peredur ab Eborac*, *Gereint et Enid*. Néanmoins il faut distinguer dans ce cycle deux subdivisions :

1) Dans *Lludd et Llewellys* il n'est point question d'Arthur, et ce n'est que faute de la pouvoir classer ailleurs que les spécialistes ont l'habitude de ranger cette histoire dans le cycle arthurien. Nous pensons qu'au contraire, il y a des raisons pour la rattacher, à un certain point de vue, au cycle mythologique.

2) Les autres récits sont nettement « arthuriens », mais dans les trois derniers, plus récents, apparaît déjà une influence française, tant dans les détails matériels que dans l'esprit, qui est déjà celui de la chevalerie. Les romans d'Owen, (« Yvain »), de *Peredur* (« Perceval ») et de *Gereint* (« Erec ») ressemblent beaucoup aux récits de Chrétien de Troyes ; mais cette influence ne porte que sur la rédaction qui nous est parvenue, le fond de ces récits étant de toute manière d'origine galloise (ou en tout cas celtique). Quoiqu'il en soit, ces récits, qui sont encore « arthuriens » au sens large, mais où Arthur n'a plus le principal rôle, renferment eux aussi des éléments traditionnels celtiques de grande importance — *Peredur* notamment est le prototype du « chevalier du Graal ».

Le cycle arthurien est dans une certaine mesure l'homologue du cycle héroïque irlandais. Arthur, le roi légendaire des Bretons, vainqueur des Saxons, y occupe à peu près la place que tient dans le cycle celtique le roi d'Ulster Conchobar (18), et autour de lui, à la cour de Caerleon, évolue comme à Emain Macha toute une société guerrière, mais bien moins primitive que la société irlandaise. Cette

(17) Jean Gricourt, *Epona-Rhiannon-Macha* in *Ogam* VI, 1, 1954, n° 81, p. 25-40 ; II, *Autres documents celtiques* VI, 2, n° 32, p. 75-86 ; VI, 3, n° 33, p. 137-138 ; III, *L'épreuve de la mythologie grecque* VI, 4, n° 34, p. 185-188 ; *addenda*, VI, 6, n° 36, p. 269-272 ; H. Hubert, *Le mythe d'Epona* in *Mélanges Vendryes*, 1925, p. 187 sqq. ; Cf. W.-J. Gruffydd, *Rhiannon, an inquiry into the origins of the first and third branches of the Mabinogi*, 1953 et G. Dumézil, *Le trio des Macha* in *Revue de l'Histoire des religions*.

(18) Cf. J. Marx, *La légende arthurienne et le Graal*, Paris 1952, *passim*.

société est christianisée en principe : le « dru-de-chaplain », qui dans la société celtique double et assiste le roi, suivant le principe traditionnel indo-européen associant étroitement, tout en les maintenant séparées, la souveraineté religieuse et la souveraineté juridique et militaire (19), est ici fort curieusement remplacé par un évêque conseiller d'Arthur. Mais les vertus et les vices de tous ces personnages sont fort peu chrétiens, et il ne faut pas beaucoup gratter le vernis pour retrouver les cousins sinon les frères des héros irlandais. Arthur est le type du roi ou du chef celtique et autour de lui gravite une cour de guerriers, de dames et de personnages « doués » dont le plus éminent est son propre neveu Gwalchmei (« Gauvain » dans les romans français), parallèle à Cúchulainn — si bien parallèle même que son père est *Llewch Llanoŷfynawg* (« Loth » et « Lan-celot du Lac »), nom qui représente une adaptation de l'irlandais *Lugh Lamhfhada* (adaptation, et non correspondant phonétique régulier comme dans le cas de *Llew*). Ce détail et bien d'autres témoignent d'une influence irlandaise sur le vieux fond des légendes bretoniques (lui-même d'ailleurs en partie commun à l'Irlande et au Pays de Galles, cela va sans dire) ; mais elle est équilibrée par l'influence française, contre-coup de l'invasion normande et « choc en retour », si l'on peut dire, de l'expansion de la « matière de Bretagne » dans la littérature européenne par le canal français (20).

Par ailleurs, ces récits ont un ton plus romanesque qu'épique, et leur facture plus littéraire (surtout dans le très joli roman de *Kulhwch et Olwen* (21) qui est le chef-d'œuvre de l'ancienne littérature galloise) montre que, si le fond appartient bien à une tradition très ancienne, la rédaction en est l'œuvre personnelle de bardes savants et non la transcription pure et simple des traditions orales. Il n'en est pas moins vrai que bien des souvenirs mythologiques, celtiques ou peut-être quelquefois préceltiques, s'y rencontrent et peuvent seuls donner la clef de certains passages.

Une autre catégorie d'informations, plus obscure encore que la précédente, est constituée par la littérature « guomque », fort abondante dans les deux principaux pays celtiques, mais qui de façon générale n'est point due aux mêmes ; elle est principalement l'œuvre des *filid* d'Irlande et des *beirdd* (pluriel de *bardd* « barde »), de Galles, qui les uns et les autres, après la chute du Druidisme, assurèrent la conservation de ce qui pouvait être sauvé des connaissances sacerdotales celtiques (le terme « sacerdotales » n'est sans doute pas tout à fait adéquat, car il s'agit réellement de quelque

(19) Cf. G. Dumézil, *Mitra-Varuna, passim* ; *Mythes et Dieux des Germains*, ch. I. Cf. aussi l'étude générale de François Le Roux, *Aperçu sur le Roi dans la Société Celtique* in *Ogam* IV, 1952, n° 20, 21, 22, 23 et V, 1953, n° 25/26, 29, 30.

(20) Cf. J. Marx, *op. cit.*

(21) James Carney, *Studies in Irish Literature and History*, Dublin 1955, n'admet pas la valeur mythologique des textes.

chose qui appartient plutôt aux classes guerrières et artisanales. Cette littérature est vaste, composite et de valeur très inégale, les connaissances proprement celtiques et les éléments de provenance diverses y étant mêlés de façon parfois inextricable. D'Irlande, nous avons des ouvrages d'histoire, de jurisprudence, de médecine, d'astronomie (beaucoup à peine étudiés ou même encore inédits), et surtout des sortes de dictionnaires ou encyclopédies : les *Senchas* ou dictionnaires historiques, les *Dindsenchas* (22) ou répertoires topographiques, le *Góir Anmann* (« Connaissance des Noms ») (23), curieux dictionnaire onomastique, et les « Glossaires » dont le plus connu est dû à une étrange figure, à la fois *file*, roi et évêque, Cormac fils de Culennán (+ 908) (24) ; ces différents dictionnaires sont à peu près entièrement basés sur une science étymologique traditionnelle analogue au *nirukta* hindou. Un ouvrage plus important encore est l'*Auraicept na n-Eces*, qui était proprement le « manuel » des *filid* ; il semble se composer de deux éléments, un texte très ancien, recopié de façon souvent inintelligente, qui renferme aussi des éléments de vocabulaire, comme c'est le cas, et traite principalement de l'interprétation symbolique des caractères ogamiques (25), qui semble être à la base de l'étymologie symbolique, et d'autre part un commentaire plus récent et souvent des plus superficiels, où se mêlent les éléments celtiques, les reminiscences bibliques et les références aux grammairiens latins (26).

Au pays de Galles, la littérature gnomique est surtout poétique et attribuée en grande partie à des bardes semi-légendaires, Aneur'n, Taliesin, Llywarch Hen, Myrddin (« Merlin »), qui sont réputés avoir vécu au V^e siècle. En fait les manuscrits qui nous ont conservé leurs œuvres ne datent tout au plus que du XI^e siècle (le plus important est le *Livre noir de Carmarthen*, à peu près contemporain du *Livre de Leinster*) ; toutefois, comme pour les textes irlandais et même plus encore, la langue du texte est beaucoup plus vieille que la transcription, et de maladroites tentatives de rajeunissement montrent que bien des choses étaient inintelligibles aux scribes du XI^e siècle (27). On peut se faire une idée du genre des

poètes gnomiques gallois et de leur valeur traditionnelle par les traductions déjà publiées en français (28).

Les anciennes littératures ne nous font pas seulement connaître une partie de l'enseignement celtique, mais nous donnent encore de précieux renseignements sur l'ancienne civilisation insulaire — qu'elle soit préchrétienne ou chrétienne, était en tous cas purement de tradition celtique. Là encore, le fond est beaucoup plus ancien que la forme : tel texte recueilli seulement au XVIII^e ou XIX^e siècle ou même transcrit de nos jours par les folkloristes irlandais, nous conserve fidèlement l'image de la société celtique non seulement préchrétienne, mais remontant à la période que les archéologues nomment la Tène II. De même que dans le cas de la mythologie, les scribes qui ont transcrit ou recopié ces récits ont en général respecté le tableau d'une civilisation qui leur était devenue étrangère (moins toutefois qu'on ne le croirait, la structure de la société celtique ayant survécu en Irlande à la christianisation et s'étant prolongée extrêmement longtemps), mais ont parfois ajouté des détails de leur cru, transformant un druide en évêque ou bien munissant d'arcs, et de casques, des guerriers d'une époque qui n'employaient pratiquement pas ces accessoires. Naturellement, ce que nous disons ici de l'Irlande s'applique au Pays de Galles, *mutatis mutandi*, c'est-à-dire qu'il s'agit ici d'un stade de civilisation dans l'ensemble beaucoup moins ancien, et même, dans les récits « arthuriens », d'une société nettement « féodale » — en prenant ce terme dans le sens étroit qu'on lui donne habituellement, car en fait toute civilisation traditionnelle est « féodale » ; c'est-à-dire basée sur le système des « castes » et sur une hiérarchie des droits et des devoirs.

C'est une question de savoir dans quelle mesure on peut se fonder sur ces anciennes littératures pour tâcher de reconstituer au moins les grands traits de la mythologie celtique (29). A cette question, nous laissons répondre deux voix plus autorisées que la nôtre :

« Assurément, comme je l'ai déjà fait remarquer, ainsi qu'Alfred Nutt et d'autres, la tradition celtique est mieux conservée dans les contes et *sagas* irlandais que dans les romans gallois, mais il s'est produit dans la tradition populaire, une telle évolution ainsi qu'un mélange inextricable d'influences diverses, surtout depuis la chute de l'indépendance des divers pays celtiques ; les deux groupes goidélique et brittonique, sans parler du groupe gallois, ont été de si bonne heure séparés, en particulier depuis la con-

(22) Edward Gwynn, *Poems from the Dindsenchas*, Dublin 1900, et *The Metrical Dindsenchas*, 5 vol. Dublin 1903-1935.

(23) Whitley Stokes, *Góir Anmann*, (*Fitness of Names*) (*Irish Texts* III, 2), Leipsig 1897.

(24) John O'Donovan, *Sanas Chormaic* (*Cormac's Glossary*) édité par Wh. Stokes, Calcuta 1868. Cf. aussi Kuno Meyer, *The Instructions of King Cormac Mac Airt*, Dublin 1909.

(25) George Calder, *Auraicept na n-Eces* (*The Scholar's primer Being the text of the Ogam tract from the Book of Ballymote and the Yellow Book of Lecan, and the text of the Thefhocul from the Book of Leinster*), Edinburgh 1917.

(26) Cf. *Ogam* I et II.

(27) William F. Skeene, *The Four Ancient Books of Wales*, 2 vol. Edinburgh 1868. *The Myvyrian Archaeology of Wales*, 2^e éd.

(28) Cf. Christian Guyonvarc'h, *Kat Godeu in Ogam* V/5-6, 1953, n° 30, p. 111 sqq.

(29) J. Loth, *Le Mabinogi de Math fab Mathonwy*, d'après W. J. Gruffydd, et la méthode en celto-mythologie, in *Revue Celtique*, t. 46, 1929, p. 272-300.

quête romaine de la plus grande partie de l'île de Bretagne ; le christianisme a si profondément bouleversé du IV^e au V^e siècle l'âme des Celtes insulaires, qu'on ne peut espérer puiser dans des documents fatalement disparates et dont aucun en langue indigène ne remonte au-delà du VIII-IX^e siècle, les éléments de la reconstitution, je ne dis pas d'un système considérable de traditions antiques, mais même d'une saga panceltique d'une certaine étendue ».

Et : « Nous croyons pour nous qu'il importe de ne pas révoquer en doute à la légère le témoignage de nos textes. Ceux qui les ont rédigés étaient, à vrai dire, chrétiens, mais bien peu de générations les séparaient du paganisme. Notre tradition manuscrite permet de remonter, dans bien des cas, au VIII^e siècle, époque où la christianisation de l'Irlande, commencée au V^e siècle, n'était ni très ancienne, ni sans doute très profonde. Est-il prudent dès lors de nous inscrire en faux sans raison décisive contre la représentation que nos auteurs se faisaient de ce monde mythique des Celtes, dont ils étaient à coup sûr infiniment plus près que nous ne pouvons l'être ? Croyant pour notre part qu'en la matière on risque plus d'errer par excès d'esprit critique que par défaut, nous nous sommes résolus à suivre la tradition indigène ; peut-être trouverons-nous en cours d'enquête qu'elle est restée, jusque dans ses développements tardifs, singulièrement plus fidèle à certaines constantes de l'imagination primitive qu'il ne paraît au premier abord » (30).

Voilà donc deux sons de cloches opposés, émanant de deux sources également compétentes. En fait, comme il arrive presque toujours, il y a eu thèse, antithèse et synthèse. Voici une soixantaine d'années, d'Arbois de Jubainville, auquel nous ne serons jamais trop reconnaissants, révélait la vieille littérature irlandaise jusque là presque inconnue — ou plus, méconnue. Presque implicitement, il admettait que cette littérature nous avait conservé le paganisme celtique à l'état à peu près pur, et c'est sur elle qu'il fonda ses comparaisons d'une part avec la mythologie homérique, d'autre part avec le peu que nous savons de la religion des Celtes continentaux ; il a même poussé fort loin dans le détail, l'interprétation des monuments figurés gaulois à la lumière de l'épopée irlandaise, (31), exemple que nous avons suivi avec succès (32).

Un peu plus tard le Gallois Sir John Rhys, dans son *Celtic Heathendom* (33), déployait encore plus d'ingéniosité dans l'inter-

(30) M.-L. Sjoestedt, *op. cit.*, introd. p. IX-X.

(31) Voir par exemple, *Revue Celtique*, t. 28, p. 223.

(32) Cf. par exemple nos *Notes sur le Mercure Celtique* ou les articles de Mlle Le Roux in *Ogam* IV-VIII.

(33) Sir John Rhys, *Lectures on the origin and growth of Religions*, *Celtic Heathendom* (Hubbert Lectures 1885), London 1886.

prétation des mythes britanniques. L'outrance de quelques-unes des théories de ces savants et de leurs disciples incita à la réserve sceptique d'autres celtisants comme Loth, Jullian, Alfred Nutt, Dottin, (34), et plus près de nous les tenants irrédentistes comme MM. Thévenot et Lambrechts (35) à nier formellement la possibilité de saisir aucun mythe panceltique à travers la littérature des Celtes insulaires (36). Cette seconde opinion n'était et n'est pas moins excessive que la première ; aujourd'hui que la mythologie comparée indo-européenne, grâce aux travaux de M. Georges Dumézil et des tenants des méthodes comparatives (37), est assise sur des bases solides, et que nous commençons à avoir de la religion de nos lointains ancêtres une idée comparable à celle que nous avons depuis longtemps de leur langue — c'est-à-dire schématique, mais exacte dans toutes les grandes lignes —, il apparaît de plus en plus que les vieilles littératures celtiques — et surtout l'irlandaise — ont été, par le temps, les copies successives et la christianisation (38), bien moins altérées qu'on ne l'imaginait. Bien loin d'être impuissantes à reconstituer des mythes panceltiques, comme le prétendait Loth, l'étude de ces littératures permet souvent, par une comparaison, qui peut parfois être poussée très loin dans le détail (39), avec les mythes des peuples apparentés, d'avoir une vue stylisée mais quasi-certaine de concepts mythiques et rituels communs à toute la famille indo-européenne (40).

× × ×

C/ L'Hagiographie.

L'Hagiographie du Moyen-Age, qu'elle soit en latin ou en

(34) G. Dottin, *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique* p. 197-198.

(35) M. Pierre Lambrechts a depuis la publication de son ouvrage *Contribution à l'étude des divinités celtiques*, 1942, abandonné son intransigeance, pour essayer de se servir des textes dans *L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes*, Brugge 1954 (*Dissertationes Archaeologicae Gandenses*, vol. II), et nous ne pouvons que l'en féliciter.

(36) Par exemple, E. Thévenot, *Sur les traces des Murs Celtiques*, Bruges 1955.

(37) MM. Jan de Vries, Stig W. Kander, Edgar Polomé etc.

(38) Si l'on refuse l'authenticité du fond mythologique de la littérature irlandaise pour une simple question de date de transcription on se trouve dans la curieuse obligation de refuser aussi des textes universellement connus et admis tels que ceux de toute la littérature scandinave du moyen-âge, le *Kalevala*, le *Nibelungenlied*, ou même des textes latins dont les manuscrits sont tardifs !

(39) Cf. les articles cités à la note 33.

(40) Comme exemples de cette méthode particulièrement instructifs pour nous parce qu'ils concernent le domaine celtique, citons deux études de G. Dumézil, *Horace et les Carmines*, ch. II, *Cūchulainn : Servius et la Fortune*, ch. III, *La déposition du roi Bress et l'invention de la satire*.

langue indigène (irlandaise surtout), est une source intéressante à deux titres :

a) d'une part il est fait une fréquente allusion, dans la vie des saints évangélisateurs des pays celtiques, à des croyances et pratiques païennes abolies ou combattues par eux. On sait par exemple que la vie de Saint Patrice (41), l'apôtre de l'Irlande au V^e siècle contient de nombreuses allusions à ses démêlés avec les druides, et décrit plusieurs pratiques employées contre lui par ses adversaires, ainsi que des cultes et sacrifices sanglants qu'il aura abolis (42). Et l'on sait également que le dragon vaincu et enchaîné d'une église, que la légende place auprès de plusieurs saints bretons (notamment Paul Aurélien et Armel) a été depuis longtemps interprété comme un symbole du paganisme vaincu par eux ; cette explication un peu simpliste renferme sans doute une part de vérité, bien que dans certains cas il s'agisse probablement de tout autre chose.

Sans doute, à ce point de vue, l'hagiographie nous offre-t-elle surtout des allusions à la partie rituelle de la religion — les rites religieux n'étant d'ailleurs point toujours suffisamment distingués des rites magiques. Cependant elle fournit souvent aussi des documents d'ordre proprement mythologique : nous le verrons par l'exemple de Saint Hervé que nous avons déjà publié (43).

b) D'autre part, les populations celtiques (et plus généralement les populations européennes christianisées) ne sont point passées brusquement du polythéisme (même accompagné du sentiment de l'Unique) à un monothéisme intransigeant. Habitues à prier de nombreuses divinités spécialisées, nos ancêtres continuèrent à le faire, en remplaçant seulement leurs dieux par les saints affectés aux spécialités correspondantes. «... Les théologiens, fidèles à la tradition sémitique, proclament dans leurs dogmes l'unité du dieu, mais la masse des croyants, sous prétexte de vénérer les saints et la mère du Christ, est retournée depuis de longs siècles, en pratique, au polythéisme ancestral » (44).

L'intérêt de l'hagiographie est donc très grand : c'est un fait

(41) Fils d'un Romain et d'une Bretonne, il portait le double nom latin de *Patricius* et breton de *Hucul*.

(42) Cf. D'Arbo's. *Introduction à l'étude de la littérature celtique* (tome I, du Cours) *passim*. On trouvera dans ce volume l'indication des sources relatives à la vie de Saint Patrice.

(43) *Notes sur le Mercure Celtique II, Le démon Huccan* in *Ogam* V/1, n° 25/26, 1953, p. 309 sqq.

(44) Charles Renel. *Les religions de la Gaule avant le christianisme* introduction, p. 19.

bien connu que nombre de saints et de saintes ont hérité les attributs, les « gestes » et parfois même le nom d'anciens dieux et déesses. Le folkloriste P. Saintyves a précisément consacré un ouvrage à la transformation des « dieux » en « saints » — disons d'ailleurs qu'il ne faut voir là, ni une survivance « païenne », ni une altération du Christianisme, mais bien une « assimilation », une adaptation du Christianisme à certaines conditions ethniques (de même que l'Islam persan s'est assimilé certains éléments de la tradition iranienne, par exemple en « relayant » le culte des Amēsha Spēnta par celui des « Douze Imans »). Dans le domaine celtique, où le phénomène est particulièrement fréquent, l'exemple le plus frappant du processus est la christianisation de la « Grande Déesse » connue de la tradition celtique comme de toutes les traditions à forme polythéiste, et qui portait entre autres les noms de *Ana* ou *Anu* (et *Dana*, *Danu*, par crase de *Dēua Ana*) et de *Brigenti* (irlandais), *Brigantia*...

Le fait est courant en Bretagne Armorique, où comme chacun sait, innombrables sont les saints locaux, tous « bons » à quelque chose, et dont le culte donne parfois lieu à des pratiques d'une orthodoxie douteuse (mais ici nous empiétons sur le domaine du folklore auquel est consacré le paragraphe suivant). Nombre de ces saints sont imaginaires ou n'ont jamais été canonisés que par la voix populaire ; d'autres sont authentiques mais leur personnalité a servi de prétexte à la transposition en mode chrétien d'une indéracnable dévotion païenne. Le mécanisme de la substitution est variable : il peut se faire par exemple à la faveur d'une vague homonymie. C'est ainsi que l'abbé J. Buléon a montré depuis longtemps (45) que Saint Cornelle (*Cornelius*), très authentique pape martyr du III^e siècle, doit sa popularité, considérable en Bretagne (à Carnac surtout), où il est nommé plus couramment Saint Cornéli et préposé à la protection des bêtes à cornes, au fait qu'il s'est ou plutôt qu'on l'a, pour ainsi parler, installé dans les meubles d'un dieu celtique bien connu de l'iconographie gauloise et que l'on nomme Kernunnos (46), représenté en effet avec des cornes ou plutôt des bois de cerf sur la tête. A noter que l'orthodoxie chrétienne a cherché une autre explication à cette attribution insolite, et qu'elle l'a trouvée dans le fait que le pape Cornelle, avant d'être mis à mort, avait été réduit en esclavage et employé comme vacher. Saint Mélar à la main d'argent prolonge de même le dieu-roi Nodons, le Nuada irlandais (47).

(45) Joseph Buléon. *La légende de Saint Cornely*, in *Annales de Bretagne*, t. XIV, (1899), p. 632 sqq.

(46) Phyllis Pray Bober. *Cernunnos, origin and transformation of a Celtic divinity*, in *American Journal of Archaeology*, t. LV, 1951 ; Fr. le Roux. *Cernunnos, essai d'explication étymologique* in *Ogam* V/1, n° 25/26, 1953, p. 324 sqq.

(47) Cf. Arzel Even. *L'Etat-Major des Tuatha Dé Danann* in *Ogam* IV/4, n° 21, 1952, p. 244.

Il est non moins certain que l'adoration — le mot n'est pas trop fort — des Bretons (surtout du Sud) pour Sainte Anne ne s'adresse pas, quoi qu'en pensent ses fidèles, à Sainte Anne aïeule du Christ, mais à l'Isis indo-européenne * Ana, déesse de la fécondité mystique, appelée dans l'Inde *Anna Purna*, à Rome *Anna* (*Perenna*), en Irlande *Dana* (crase probable pour *Dé Ana* « la Déesse Ana »), la « mère de tous les Dieux » comme l'appelle le Glossaire de Cormac, en Galles *Don*, déjà nommée, mère de toute une lignée de personnages qu'on peut à bon droit considérer comme divins (48).

En Irlande, un phénomène du même genre a atteint la Grande Déesse *Brigit* (*Brigit*), d'unité panceltique appelée en Gaule *Brigidona* (49) et en Bretagne *Brigant'a* (attesté par les inscriptions) (50) et qui est un autre aspect de la « Grande Déesse » : fille du dieu Druide Dagda, mère des Trois Dieux, bardesse des Dieux, patronne des Bardes et des Forgerons. Dans son sanctuaire de Cill Dara (« Kildare », à environ 40 km au Sud-Ouest de Dublin) était un feu sacré entretenu jour et nuit par neuf vestales ; il continua de brûler jusqu'en 1220, non plus en l'honneur de la « Très-Haute » (c'est le sens de son nom, de la racine * BHERG « élevé »), mais, veillé par neuf religieuses de famille noble, en l'honneur d'une « Sainte Brigitte de Kildare » (*Brigit* en vieil-irlandais, *Brighid* selon l'orthographe moderne), prétendue sœur et compagne de Saint Patrice avec qui, aujourd'hui encore, elle partage la première place dans la dévotion des Irlandais, et que la légende présente comme « l'accoucheuse de la Vierge Marie » — traduisons : la déesse de la fécondité féminine. En Bretagne, Sainte Brigitte (Brec'hed) a toujours été assez honorée ; elle l'a été autrefois au Pays de Galles, si l'on en juge par l'abondance des noms de lieux *Llansantffraed* « Eglise de sainte Brigitte ».

Un cas un peu différent est celui de Saint Eloi, préposé en Bretagne à la garde des chevaux et toujours représenté tenant un marteau, attribut de sa profession. On a supposé, non sans raison, que son culte prolongeait peut-être celui du « dieu au marteau », surnommé — quel qu'ait été son nom véritable — *Sukellos* « le bon frappeur », dont les Gallo-Romains nous ont laissé de si nom-

(48) Cf. Charles Chassé, *Le culte breton de sainte Anne et la vénération des Vierges noires*, in *Annales de Bretagne*, t. 52, 1945, p. 60-67.

(49) G. Dottin, *La langue Gauloise*, p. 162, n° 38 ; *CIL* XIII, 2638.

(50) *CIL* VII 200 : *D(eae) Vict(or)iae Brig(antiae) / et num(in)bus A(w)g(ustorum) / T. Aureli(us) Aureli(an)us / d(omi)n(u)s / et suis S(ac)erd(ot)e Mag(ist)ro S(ervo) ? / Antonino / II et Geta / co(n)s(ul)ibus*, à Gretland près de Leeds ; 203 : *Deae Brigantiae*... à Addie près de Leeds ; 875 : *Deae Nymphae Brigantiae / quod [vo]lverat pro / Sal(ute)*... vallum d'Hadrien près de Naworth ; 1062 : *Brigantiae sacrum* *Amahdus / architectus ex Imperio imp(er)atum* [l'écrit].

breuses effigies (plus de 250) (51). Ici ce n'est pas une ressemblance de nom, mais une communauté d'attributs qui a favorisé la substitution du saint au dieu (52), mais la protection des chevaux reste totalement inexpliquée.

L'hagiographie nous intéresse encore à une autre point de vue, à vrai dire beaucoup plus restreint : c'est qu'il est fait de fréquentes allusions, dans les vies des saints évangélistes des pays celtiques, à des croyances et pratiques païennes abolies ou combattues par eux ; on sait par exemple que la vie de saint Patrice, apôtre de l'Irlande au V^e siècle, contient de nombreux récits de ses démêlés avec les Druides, et décrit plusieurs pratiques employées contre lui par ses adversaires, ainsi que des cuites et sacrifices sanglants qu'il aurait abolis (53). En outre, les « vies de Saints » et d'autres récits médiévaux nous parlent parfois de « démons » en qui on peut reconnaître des dieux « païens » : c'est ainsi que, au Pays de Galles, *Nudd* et son fils *Gwyn*, personnages connus par ailleurs dans les Mabinogion et leurs annexes, sont qualifiés de « démons » ; or *Gwyn* est phonétiquement identique à l'irlandais *Fend*, fils de *Cumal* qui est lui-même fils du dieu *Nuada* = *Nudd*, et chef des Fenians.

Il faudrait un volume entier — et qui serait passionnément intéressant — pour étudier en détail la survivance des dieux païens dans les saints du Christianisme, surtout dans le domaine celtique. Mais l'assimilation peut n'être pas poussée jusqu'à cette identification (laquelle est surtout un phénomène populaire et spontané) ; dans d'autres cas — qui sont plutôt l'œuvre réfléchie du clergé et

(51) F.M. Heichelheim et J.E. Housman, *Sucellus and Nantosuelta in Mediaeval Celtic Mythology*, in *L'Antiquité Classique*, t. 17, 1948, p. 305-316.

(52) Sur l'hagiographie, on consultera notamment : Albert Le Grand, *La vie, gestes, mort et miracle des saints de la Bretagne Armorique* Quimper 1901 ; D'Arbois de Jubainville, *Une légende irlandaise en Bretagne*, in *Revue Celtique*, t. VII (1886), p. 230 sqq. O.L. Aubert, *Introduction à la vie folklorique des saints de Bretagne* ; E.G. Ewien, *The settlement of the Celtic Saints in Wales*, Univ. of Wales pr., 1954 ; Stefan Czarnowski, *Le culte des héros et ses conditions sociales*, Paris 1919 ; Dom Louis Gougaud, *Les chrétiens celtiques*, Paris 1911 ; W.W. Helst, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, 1955 ; Anatole Le Braz, *Les saints bretons dans la tradition populaire* ; Joseph Loth, *Les noms des saints bretons*, Paris 1910 ; G. Millour, *Les Saints protecteurs du bétail en Bretagne*, Paris ; John O'Hanlon, *The Lives of the Irish Saints*, 9 vol., Dublin 1875 ; Charles Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, 2 vol., Oxford, 1910 ; W.J. Rees, *Lives of the Cambro-British Saints*, Llandoverly 1853 ; Pierre Saintyves, *Des dieux aux Saints*, Paris.

(53) J.P. Bury, *The Life of St Patrick and his Place in History*, London 1905 ; W. Stokes, *The tripartite Life of Patrick*, 1887 ; Kathleen Mulchrone, *The Tripartite Life of Patrick*, Dublin 1929.

des lettrés — on s'est contenté de prêter à un saint plus ou moins authentique des aventures conservées depuis très longtemps dans la mémoire populaire et attribuées à des personnages mythologiques. Une substitution de noms, quelques détails modifiés, et voilà un mythe transformé en conte édifiant. Le cas typique est celui des « navigations » et des « visions » du Moyen-Âge irlandais, étudiées plus haut.

2°. — Sources folkloriques.

Les sources indirectes modernes relèvent, comme nous l'avons vu, de la science du folklore.

Il est presque de règle qu'une croyance ne disparaisse pas complètement, Bannie par la force ou remplacée sous l'effet de l'attrait d'une autre croyance, elle se réfugie dans la mémoire populaire sous des formes dégradées : contes et légendes, traditions et superstitions, chansons, formules magiques ou simplement enfantines (54). L'étude sérieuse du folklore est donc d'une réelle utilité en mythographie (55).

Mais cette étude est hérissée de difficultés. Les folkloristes savent bien que les éléments du folklore sont multiples, variés et d'origine hétéroclite ; leur utilisation au point de vue qui nous occupe requiert beaucoup de sens critique. Que des croyances celtiques se soient réfugiées dans le folklore des Celtes christianisés, cela est indéniable, mais le même processus avait eu lieu quelques millénaires plus tôt quand la croyance des envahisseurs indo-européens supplantait celle des indigènes néolithiques — et ce, avec certainement beaucoup de facilité, ces doctrines n'étant pas exclusives et jalouses, exigeant impérieusement l'abolition des croyances antérieures et la destruction de tout ce qui peut les rappeler. Or, l'archéologie préhistorique prouve à l'évidence que dans l'Ouest européen, et particulièrement dans la péninsule armoricaine, vivaient au Néolithique des populations assez avancées sous le rapport de la civilisation matérielle, et sans doute plus encore dans les domaines psychique et spirituel ; il est vraisemblable, entre autres, que leurs connaissances magiques étaient très développées. Il s'ensuit que le très riche folklore des pays celtiques renferme une bonne part d'éléments préceltiques — si l'on prend « celtique » dans son sens rigoureux qui s'applique à une subdivision de l'ethnie indo-européenne. Mais il est bien rare qu'on puisse même soupçon-

ner les critères de discrimination de ces éléments (56), et en fait, de même qu'au point de vue ethnique il serait absurde et vain de prétendre distinguer parmi les populations celtiques les descendants des Nordiques envahisseurs et ceux des autochtones (autochtones tout relatifs d'ailleurs), de même nous acceptons en bloc comme « celtiques » toutes les croyances, mythes et rites qui nous viennent du paganisme ancestral, que leur origine soit indo-européenne ou néolithique. Il n'en va pas de même pour tous les peuples indo-européens : la physionomie particulière que chacun d'eux a donné à la religion primitive provient d'une part de son évolution propre dans un sens particulier, et d'autre part des emprunts qu'il a faits aux populations « anaryennes » avec lesquelles il s'est trouvé en contact.

Ces réserves faites, il ne faut pas sous-estimer l'apport des faits folkloriques pour l'étude d'une religion disparue — non seulement, bien entendu, au point de vue des mythes, mais aussi au point de vue des rites. A titre d'exemple, nous citerons deux faits armoricains qui nous semblent assez typiques :

a) Parmi les nombreux contes recueillis par Luzel, il en est un (*Tregont a Baris*) (57) où apparaît le thème classique du jeune garçon obligé par un roi à accomplir toutes sortes d'exploits difficiles. Il est aidé dans sa tâche par une mystérieuse jument blanche, qui entre autres exploits l'emmène sur son dos voir le Soleil, afin de lui demander, sur l'ordre du roi, « pourquoi il est si rouge quand il se lève le matin » (*perak ma* (sic) *vez ker ruz, pasav diouz ar beure*). Lorsque toutes les tâches ont été menées à bien et que le jeune homme, comme dans tous les contes, vient d'épouser la fille du roi, la jument se transforme en une femme d'une beauté merveilleuse qui dit être la Vierge Marie. On est quelque peu surpris de voir la mère de Jésus prendre la forme d'une jument (58) ; on l'est moins si on songe au culte des Celtes, grands amoureux des chevaux, pour la déesse Epona figurée par une femme assise sur le dos d'une jument (ou entre plusieurs chevaux) (59).

b) En Haute-Bretagne, particulièrement dans la région de

(56) Le plus fréquent et le plus sûr de ces critères est l'existence d'un fait mythique ou rituel sur tout ou partie du domaine indo-européen avec des traits assez caractéristiques pour qu'on ne puisse les rapporter directement à la Tradition primordiale, ni aux lois générales de l'esprit humain.

(57) Luzel, *Kontadennoù ar bobl e Breiz-Izel*, Quimper 1913, p. 15-26 (recueil de textes non traduits en français).

(58) Cf. Gw. Berthou-Kerverzhioù, « Trente de Paris » in *Ogam* III/5, n° 15, 1951, p. 149-150.

(59) Cf. J. Gricourt, loc. cit. et Françoise Le Roux, *Le Cheval Divin et le zoomorphisme chez les Celtes* in *Ogam* VII/3, 1955, n° 38, p. 109 sqq.

(54) Lucien Gerschel, *Sur un schéma trifonctionnel dans une famille de légendes germaniques*, in *Revue d'Histoire des Religions*, t. 150, n° 1, 1956, p. 55-62.

(55) C'est d'ailleurs surtout avec des éléments du folklore allemand que Jacob Grimm composa jadis sa célèbre *Deutsche Mythologie* (1835). Voir l'article de G. Dumézil, *Njördhr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer* in *Revue d'Histoire des Religions*, t. 147, n° 2, 1955, p. 210-226.

Dinan, c'était naguère encore une croyance très répandue qu'il y eut une époque où « les saints prirent la puissance des fées » — entendons : où les païens se convertirent au christianisme et abandonnèrent leurs dieux — et où celles-ci se réfugièrent sous les collines et les tertres (d'où elles sortront bientôt, d'ailleurs, et prendront leur revanche, ajoutait la légende, d'accord avec celle du Bas-Maine rapportée par Sebilot). L'analogie est évidente avec la tradition irlandaise qui montre le peuple divin des Tíatha Dé Danann vaincu par les fils de Míle — les Irlandais chrétiens — et se retirant dans les *sid*, sous les tertres et dans les grottes (60) ; on a bien là un mythe celtique (61).

Nous aurons l'occasion d'en voir bien d'autres exemples. Il va sans dire que l'enquête ne doit pas se limiter aux pays celtiques suivant la définition actuelle, à la « Celtic Fringe » des Anglais (Bretagne, Cornouaille, Galles, Irlande, Man, Ecosse), mais s'étendre à tous les pays durablement occupés jadis par les peuples celtiques, pays qui, aujourd'hui romanisés ou germanisés, ont cependant un fond de population celtique et ont conservé dans leurs folklores de nombreux éléments de la tradition de leurs ancêtres : tel est aussi par exemple le cas d'une partie de l'Angleterre, surtout dans les régions ouest (Cumberland, « Marches », Devon) dans lesquelles la langue brittonique a vécu jusqu'à une époque relativement proche de nous.

Considérable est à ce point de vue encore l'intérêt de certaines régions du centre de la France (Auvergne, Velay, Nivernais, Morvan, vallée de la Saône, etc.) — régions où des informations troublantes mais persistantes localisent des survivances d'un culte druidique organisé au moins jusqu'aux premières années du XX^e siècle (62). Rappelons pour mémoire que le Dr Pommerol, folkloriste auvergnat, rapporte qu'en Auvergne, au XIX^e siècle, le premier dimanche de carême était marqué par des feux de joie et des processions aux brandons accompagnées d'un chant peu intelligent où revenait le nom de *Granno*, nom que Pommerol interprète avec vraisemblance comme représentant celui du dieu gaulois Grannos (63), dieu de la chaleur solaire, du feu, et des eaux bienfaisantes (64).

Nous espérons que ces quelques exemples inciteront d'autres que nous à rechercher dans le folklore les traces des anciens dieux.

(60) Cf. Arzel Even, *Notes sur le folklore gallois*, III. Les « *Tylwyth Teg* » in *Ogama* III/7, 1951, n° 17, p. 177 sqq et IV/1, 1952, n° 18, p. 206 sqq.

(61) Lucie de V.H., *La fée souris*, in *Revue des Traditions Populaires* t. XV, (1900), p. 297.

(62) Cf. *Revue des Traditions Populaires*, t. XI, 1896, p. 124.

(63) Françoise Le Roux, *Le Soleil dans les langues celtiques* in *Ogama* IV/2, 1952, n° 19, p. 212.

(64) Dr Pommerol, *La fête des brandons et le dieu gaulois Grannos*, in *Bull. et Mém. de la Société Anthropol. de Paris*, t. II, 1901, fasc. 4.

ANNEXE

Nous donnons ci-dessous quelques références concernant les ouvrages généraux de folklore.

a) Bretagne :

LE BRAZ Anatole, *La légende de la mort chez les Bretons armoricains*, 2 vol., 2^e éd. réimp. Paris 1945.

LUZEL François, *Contes populaires de Basse-Bretagne*, 3 vol. Paris 1887.

SEBILLOT Paul, *Contes populaires de la Haute-Bretagne*, 2 vol., Paris 1880-1881.

Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne, Paris 1882.

b) Cornouaille :

BOTTRELL, W., *Traditions and Hearthside stories of West Cornwall*, Penzance 1873.

c) Pays de Galles :

ISAAC Evan, *Coelion Gynru*, Aberystwyth 1938.

JONES Thomas Gwynn, *Welsh Folklore and folk-custom*, Londres 1930.

RHYS John (Sir), *Celtic folklore*, 2 vol. Oxford 1901.

ROBERTS William (« Nefydd »), *Crefydd yr oesoedd tylwyth*, Caerfyrddin 1852.

TREVELYAN Marie, *Folklore and folk stories of Wales*, Londres 1909.

d) Irlande :

DELARGEY Jame, *The Gaelic Story-Teller*, in *Proc. Brit. Acad.* 1945.

DOTTIN Georges, *Contes et légendes d'Irlande*, Le Havre 1901.

Contes Irlandais, Rennes 1901.

HYDE Douglas, *Beside the fire*, Londres 1890.

WOOD-MARTIN W. G., *Traces of the elder faiths of Ireland*, 2 vol. Londres 1902.

COLUM Padraic, *A treasure of Irish Folklore*, New-York 1954.

CAMPBELL J.-J., *Legends of Ireland*, Londres 1855.

O'FAOLAIN Ellenn, *Irish Sagas and Folk-tales*, Oxford 1955.

AUBREY Gwynn, s.j., *The writings of Bishop Patrick (Scriptores Latini Hibernici I)*, Dublin 1955.

O'SUILLEABHAIN Séan, *A Handbook of Irish Folklore*, Dublin 1942.

STOKES Whitley, *Lives of Saints from the Book of Lismore*, Oxford 1890.

O'KELLEHER A. — SCHOEPPERLE Gertrude, *Betha Colaim Chille (Life of Columcille compiled by Manus O' Donnell in 1532)* Urbana 1918.

KENNEY J.-F., *The Sources for the Early History of Ireland*, New-York 1929.

e) Ecosse :

CAMPBELL J.-F., *Popular tales of the West Highlands*, 4 vol., Edinburgh 1860-1862.

CAMPBELL J. Gregorson, *Superstitions of the Highlands and islands of Scotland*, Glasgow 1900.

CARMICHAEL Alexander, *Ortha nan Gaidheal (Carmina Gadelica)*, 4 vol. 2nd éd., Edinburgh, 1928-1941.

MAC DOUGALL J., *Folk and herontales*, London 1891.

f) France :

DONTENVILLE Henri, *La mythologie française*, Paris 1948.

Des âits et récits de la mythologie française, Paris 1950.

SEBILLOT Paul, *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris 1908.

VAN GENNEP Arnold, *Manuel de folklore français*, Paris.

g) Angleterre :

G.W.R. Co, *Legend Land*, 4 vol., London 1922 (Angleterre W., Cornouaille et Pays de Galles).

HULL Eleanor, *Folklore of the British Isles*, Londres 1928, (Angleterre et pays celtiques insulaires).

Histoire de la Métallurgie

par

Jean R. MARÉCHAL
Ingénieur des Mines

A. — Les Origines.

« On appelle les *Dactyles*, magiciens et enchanteurs et ce nom s'explique sans peine. Quis l'on se représente, en effet, l'étonnement des premiers hommes, quand ils virent la terre ordinaire se transformer sous les doigts des premiers métallurgistes en une substance solide, brillante et sonore, et l'on concevra qu'ils aient supposé dans cet art quelque vertu surnaturelle ».

(J. P. Rossignol, *Les Métaux dans l'Antiquité*, Paris, 1863, p. 33).

INTRODUCTION

Pour concevoir comment les hommes parvinrent à utiliser les métaux, il faut se placer à l'époque où ils avaient déjà remarqué les gisements métallifères, parmi les roches qui recouvraient la terre. La couleur rouge ou verte de certains endroits avait certainement frappé leur regard et la présence d'une matière mallable et tenace, jaune ou rouge, avait attiré leur attention. Ils songèrent à se farder avec les terres ocracées ou manganésifères et collectionnèrent peut-être les premiers blocs métalliques dont on a retrouvé très peu de traces dans les gisements de l'âge de la pierre. Parvenus à utiliser le feu pour cuire leur poterie, ils étaient déjà armés pour essayer ces matières étrangères.

Plaçons-nous à plus de 4.000 de nous, quel est l'état de l'Europe et de l'Asie Antérieure à ce moment ? On connaît l'existence de peuples puissants dans des vallées alluvionnaires et qui font l'objet de l'envie de leurs voisins.

Des monuments gigantesques attestent de leur magnificence. Des îles favorisées sont en pleine prospérité matérielle et, pendant ce temps, les peuples européens vivent de chasse, de pêche et de cueillettes. Les vallées du Danube et du Rhin sont déjà cultivées ainsi que les plaines à loess d'Alsace et de la Hesbaye (1). Elles fournissent du blé et quelques plantes utiles, tel que le lin, mais

(1) Contraste avec les sols minces des régions méditerranéennes où il n'y a pas de dépôts glaciaires, loess et argile à blocs.

la plupart des gens se revêtent de peaux de bêtes (2) et ceux qui, moins favorisés, habitent les montagnes, rencontrent souvent des endroits dénudés et de couleur tranchant sur le reste du sol.

Quelques-uns plus intelligents se rendent compte de la possibilité d'aplatir des cailloux d'aspect brillant au moyen de galets ou de marteaux de pierre et si, par hasard, ils font des feux sur ces endroits, il s'élève parfois une odeur sulfureuse ou alkacée qui les fait fuir. Mais le hasard leur a montré que de l'action du feu, renaît parfois une matière analogue à ces cailloux brillants qui les a étonnés et un génie de ces temps lointains disposant de loisirs se mettant à chauffer ces pierres dans le feu, peut-être même dans des récipients d'argile cuite parvint à faire couler du métal en petits lingots informes. Il est évident qu'une longue pratique de la cuisson de la poterie a été le premier stade de l'art du métallurgiste.

Quels sont ces endroits particuliers ?

Ce sont des têtes de filon dont les sulfures ou les arsénures se sont désagrégés et transformés en terre de couleurs vives, filons épars dans certaines régions et formant des zones importantes dans d'autres. La péninsule ibérique et les montagnes d'Europe Centrale montrent plus que d'autres de ces formations et peu à peu l'or, le plomb, le cuivre sortent de terre et étonnent les étrangers. On en fait des perles, des ornements, des outils même et bientôt des poignards et des dagues dont l'usage se répand et dont la renommée de leur efficacité parvient aux oreilles de ces peuples riches du Midi et de l'Orient. Les Barbares viennent en présenter à leurs marchands et progressivement le commerce s'organise. On se rencontre en des lieux de passage et de contact ; Troie notamment, est bien placée entre les deux mondes. Les produits séduisants du Midi pénètrent vers le Nord, ornements, tissus, parfums, vins, etc. Voyant le succès croissant de leurs produits les Barbares recherchent activement d'autres filons et écument les pépites et métaux natifs toujours épars sur le sol. Ils reconnaissent bientôt parmi les sables des rivières des paillettes brillantes ; les recueillent et les fondent.

Leur esprit d'observation développé par leur contact incessant avec la nature, leur fait reconnaître l'excellence des produits de certains districts, de certains filons même et des monopoles se créent bientôt, souvent basés sur la force. On défend l'accès des régions favorables par les armes forgées sur les lieux mêmes. On s'explique les profusions d'or de certaines époques ; Ur, Mycènes, Egypte, Wessex, etc, par l'abondance des métaux natifs ; l'argent

(2) La possession des terres cultivables a provoqué des conflits dont on constate les effets par les pointes de flèches trouvées dans les corps de certaines sépultures, ce qui a permis à Max Eliaison de Fontenay (Bulletin de la Société Préhistorique Française, numéro 4, avril 1953, pp. 218-221) de déceler l'envahissement de certaines régions du Midi de la France par un peuple armé de flèches à pointe perçante s'attaquant aux autochtones de tradition tardenoisienne munis de flèches à pointe tranchante, ces derniers étant finalement refoulés sur les terres sablonneuses bordant les lacs ou la mer où ils subsistaient par la pêche et la chasse.

se met sur les rangs, mais c'est le cuivre qui prend le plus d'importance par la dureté qu'il présente lorsqu'on l'extrait des districts montagneux du centre de l'Europe et qui deviendra d'ailleurs la « Montagne des Minerais » (Erzgebirge). D'autres massifs de la vallée du Danube prennent aussi ce nom ; en Transylvanie, en Hongrie et en Bosnie.

Bientôt on martèle des haches plates, on leur fait des rebords facilitant leur emmanchement et enfin par un hasard fortuit, on rencontre un filon donnant des minerais d'où le cuivre coule plus facilement et on s'aperçoit qu'il se moule parfaitement ; c'est le vrai bronze qui aura un succès formidable à cause de sa dureté et de sa facilité à bien remplir les moulures.

On cherche si on ne rencontrerait pas des filons analogues, car les premiers s'épuisent, des spécialistes se forment, des prospecteurs dont le coup d'œil s'affine et dont le sens d'observation s'affine. On remarque la couleur, la forme des minerais, on raconte aussi que certaines plantes poussent sur ces endroits. Un embryon de science se constitue ; en se basant sur ces observations on commence à classer les minerais en catégories.

Le rôle des prêtres fut certainement de conseiller leur peuple et leur faire prévoir leur alimentation, notamment par l'incendie de parcelles de forêt, préparé par l'arrachage des arbustes et l'incision circulaire des arbres pour empêcher la montée de la sève au printemps et les dessécher. On brûlait alors à la fin de l'été pour que les pluies d'automne diluent les cendres.

Le polissage des haches de pierre fut développé pour augmenter les possibilités de défrichage sans pour cela nécessiter l'abattage des très gros arbres, dont on laissait pourrir les souches, qui ne gênaient ni l'ensemencement ni le hersage rudimentaire de cette époque.

La hache en cuivre n'a peut-être servi qu'à cela.

La fabrication des haches en cuivre était donc à désirer par les peuples forestiers de l'Europe et inversement la nécessité d'employer beaucoup de bois pour les fours impliquait une région riche en bois et dont les forêts avaient une faculté particulière de régénération à l'inverse des régions méditerranéennes où le défrichement entraîne automatiquement la dénudation et, dans les cas favorables, la formation de maquis et de garrigues.

Les méthodes employées par les anciens mineurs pour déceler les gisements de pierres ou de minerais étaient déjà connus depuis longtemps sans compter les procédés de fonçage et d'exploitation (Spiennes, Obourg, Grim's Graves, etc.).

La métallurgie a été admirablement facilitée en Europe par ces faits :

- 1) abondance des forêts,
- 2) expérience des travaux miniers,
- 3) expérience du feu par la cuisson de la céramique.

L'étude de la topographie, de l'aspect des têtes de filon (3), la direction des filons et des strates et la connaissance des roches associées aux minerais ainsi que des relations que les minerais

peuvent avoir entr'eux ont été particulièrement développées ainsi que l'observation des plantes se développant sur certains minerais, observation déjà très poussée par l'emploi de certaines pour des usages religieux (gui), magiques ou médicaux et qui était probablement jalousement gardée par la caste des prêtres accumulant l'expérience séculaire de leurs peuples.

Joseph Needham, le savant professeur de Cambridge, a déjà signalé le degré d'avancement des Chinois dans le domaine de ces observations relatives aux associations minérales et de la botanique minière ; il cite des faits remontant au IV^e siècle avant notre ère (4). Cette science géobotanique a d'ailleurs été développée à notre époque pour l'usage des prospecteurs et a été certainement très employée autrefois par les mineurs et les métallurgistes européens. Il existe actuellement un véritable corps de doctrines à ce sujet.

Il est assez étrange que Agricola ne mentionne pas les plantes comme indicatrices de filons, alors qu'il parle de l'usage de la baguette qui était d'ailleurs déjà tombé en discrédit au XVI^e siècle.

En général ces plantes concentrent les éléments métalliques d'une façon remarquable notamment l'or, le cuivre, l'étain, le zinc, le nickel et sélénium. (Nous citerons quelques exemples en annexe).

Un stade ultérieur de l'avancement de la science minéralogique a été atteint à partir du moment où on a essayé de classer les produits minéraux.

Pline dans son *Histoire Naturelle* (5) a donné une description très détaillée des minerais, des roches et des pierres précieuses connus de son temps et Agricola (6) sur les procédés employés à la fin du moyen-âge pour traiter les minerais, mais il faut attendre le célèbre professeur Werner de Freiberg pour voir mettre sur pied, en 1798, une première classification véritablement scientifique, quoique présentant encore un caractère mystique.

Les connaissances se développant, une caste se forme, mono-

(3) Les couleurs vives de certaines régions minéralisées ont frappé les yeux de nos ancêtres et ont servi à désigner les endroits favorables à la recherche des métaux :

Roten Berg, entre Saalfeld et Kamsdorf ;

Rio Tinto, dans le Sud de l'Espagne.

D'autres lieux ont été désignés également pour rappeler leur richesse en métal :

Kupferberg, dans le Frankenwald, près des sources du Main ;

Altenberg et la Calamine, près d'Aix-la-Chapelle.

(4) J. Needham, *Prospection géobotanique en chimie méditerranéenne*, in *Journal d'Agriculture tropicale et de botanique comparée*, t. I, numéros 5-6, mai-juin 1954, p. 144.

(5) Pline l'Ancien, *Naturalis Historia*, Livres XXXIII à XXXVII.

(6) Agricola, *De Re Metallica*, 1556.

polissant en quelque sorte la science métallurgique de l'époque, et qui prit pour mieux cacher ses secrets une forme religieuse.

Le fait que les minerais se présentent souvent au fond des bois dans les régions montagneuses, et parfois même près des volcans, facilita cette évolution. Les Dactyles du Mont-Ida si bien décrits par Rossignol (7), les génies du Brocken et des mines de l'Erzgebirge ; Kobolds, le vieux Nick, etc., les Cimmériens légendaires voisinant avec le monde des Morts illustrent cet aspect de la métallurgie primitive.

Le forgeage du métal incandescent devient l'attribut de dieux souterrains tels que Vulcain, les Cyclopes, etc. et cet art devenu nécessaire pour durcir les cuivres primitifs se développera de nouveau à l'époque où le fer servira aux mêmes usages. On pourrait presque dire que la découverte du bronze a interrompu pendant plusieurs siècles la pratique du forgeage, car ce nouveau métal se brise à chaud sous les coups du marteau à l'inverse des cuivres à l'arsenic, mais, par contre par sa facilité à épouser toutes les formes du moule même les plus compliquées, il offre un avantage tellement important que le fer, peut-être déjà connu mais non encore utilisé, devra attendre des perfectionnements suffisants pour s'imposer : l'utilisation de certains minerais manganésifères et particulièrement purs en soufre et en phosphore, éléments qui rendent l'acier aussi fragile à chaud que le bronze (métal rouvrain).

On réussit donc à donner la forme que l'on voulait aux objets de bronze sans passer par le forgeage, et pour obtenir des objets trop minces pour être coulés on le martelait à froid, traitement que le bronze subit autant qu'on le désire, à condition de le recuire à une température suffisante après un écrouissage poussé. Le forgeage fut remplacé par le martelage à froid.

On pourrait prétendre que l'utilisation de l'étain pour faciliter la coulée du cuivre a peut-être retardé l'extension de l'utilisation du fer et de l'acier ; il paraît en effet surprenant à première vue qu'on ne soit pas parvenu à isoler le fer en même temps que le cuivre, car la facilité de réduction des hématites brunes est comparable à celle des autres minerais et leur présence est presque toujours en association dans les têtes de filon, avec le cuivre. Malheureusement, on ne parvenait pas à le fondre à cause du point de fusion très élevé du fer pur, on n'obtenait qu'une masse poreuse et c'est probablement cette facilité d'obtention du cuivre fondu qui fit préférer si longtemps le bronze au fer.

Il est inconcevable que les métallurgistes expérimentés d'Europe Centrale ne soient par parvenus très tôt à fabriquer du fer, mais celui-ci, trop spongieux ou trop cassant par suite d'impuretés nocives (soufre, arsenic, phosphore), ne fut utilisé sur une certaine échelle, que plus tard.

(7) J.P. Rossignol, *Les métaux dans l'Antiquité*, Paris, 1863.

Chapitre I

Les premiers métaux

Avant-propos,

Tous les métallurgistes savent combien il est difficile de couler correctement du cuivre pur, surtout quand on ne dispose pas d'un désoxydant aussi puissant et aussi pratique que le phosphore, dont nous devons l'emploi au Comte de Ruolz-Montchal, seulement au milieu du XIX^e siècle, (vers 1853-1854) alors que l'on se l'extrairait de ce métal de ses minerais depuis plusieurs millénaires !

Comment se fait-il donc que nos ancêtres aient pu utiliser ce métal vénérable, sans posséder ce moyen presque miraculeux, pour réussir rapidement et correctement des coulées de cuivre, exemptes d'oxyde ? D'abord, parce qu'ils l'ont utilisé sous forme native et sans le fondre, ensuite parce que les premiers cuivres coulés contenaient nécessairement et naturellement quelque impureté jouant le rôle de désoxydant et que l'on s'est aperçu aussi, et probablement assez rapidement, qu'un vulgaire morceau de bois vert plongé dans le métal fondu le rendait apte à être coulé, sans trop de soufflures.

D'ailleurs, un cuivre tout-à-fait pur est trop mou et c'est la présence de certaines impuretés qui l'ont rendu propre à être utilisé sans trop de dommage.

L'arsenic a joué à cet égard un rôle important, dès le début de la métallurgie, d'abord en facilitant par son action, la coulée du cuivre et ensuite en le durcissant, dans une proportion importante. L'antimoine a joué également un rôle durcissant, mais en proportion plus faible, car son action rend très rapidement le métal impropre à tout usage, par la fragilité qu'il confère à partir de 0,5 % environ. Mais le métal durcissant par excellence le plus important au point de vue historique est l'étain qui n'a été employé que plus tardivement, en raison de sa rareté relative.

Il est évident que le premier métal connu de l'homme est l'or, qu'il a trouvé en pépites dans le lit des rivières et en grains plus ou moins importants aux têtes de filons, où la décomposition des minerais par les agents atmosphériques ont permis l'apparition de métaux natifs nobles. Ces têtes de filons fortement altérées portent le nom générique de « chapeau de fer » à cause de leur couleur rouge, due aux sels de fer oxydés, presque toujours présents dans les formations filoniennes. L'or trouvé dans ces conditions a porté le nom d'« or de montagne », tandis que celui qui provient de sables ou de graviers aurifères est désigné par l'appellation d'« or d'alluvion ».

Nous rappellerons en passant que l'or de montagne est très souvent associé aux pyrites arsénicales (mispickel), aux antimoniures et au tellure (voir annexe I).

Métallurgie du cuivre,

Le cuivre a été trouvé également de la même façon et probablement d'abord sur les têtes de filons de minerais sulfureux, antimonieux ou arsénieux du genre des fahlerz ou « cuivre gris » (tétratérite et tennantite) (voir annexe II).

Le cuivre pur coulé présente un aspect boursoufflé, ampoulé, très caractéristique par suite du départ tardif, au moment de la solidification du métal, de gaz sulfureux (SO_2) d'où le nom de « blister copper » que les Anglo-Saxons lui ont donné. Ce cuivre contient les impuretés généralement présentes dans les minerais et dont la principale est ordinairement l'arsenic, assez difficile à éliminer et dont la métallurgie moderne n'est parvenue à se débarrasser que par des traitements spéciaux de raffinage, notamment par le carbonate de soude (Na_2CO_3), après le premier écumage. Le perchage enlève l'excès d'oxygène et permet l'obtention d'un lingot dont la surface supérieure est horizontale et légèrement ridée d'un aspect particulier, reconnaissable par les spécialistes qui désignent cette opération délicate du terme de « coulée au point d'affinage » (tough-pitch des Anglais). La description de ce processus montre bien que la coulée du cuivre pur sous forme utilisable n'est pas facile et n'a pas été trouvée du premier coup. Heureusement, d'ailleurs, la présence de certaines impuretés facilite l'opération.

Il est fort probable que les premiers gisements de cuivre ont été exploités en Allemagne Centrale et en Irlande, en Autriche (Mitterberg), en Hongrie, dans les Balkans (Bor et Majdan-Pek, près de la passe de Kazan), en France, en Italie, en Espagne (Asturies, Tharsis et Rio-Tinto) et enfin dans les îles de la Méditerranée (Chypre notamment).

On suppose que les premiers cuivres qui ont été coulés provenaient de minerais contenant de l'arsenic, car les analyses des plus anciens objets de ce métal décèlent sa présence et ces minerais se présentent notamment en Saxe et Thuringie (Stenn, Hohenstein, Ernstthal, Marienberg et Klingenberg). Il existe même dans la région de Zwickau (8), un gisement particulier de cuivre natif contenant des quantités notables d'arsenic (jusqu'à 2,8 %), sous forme de « domeykite » (Cu_3As), élément que l'on ne retrouve qu'en Amérique, en deux endroits :

Le premier se trouve dans la région du Lac Supérieur aux Etats-Unis et comporte du cuivre natif particulièrement pur qui a été très apprécié, surtout lorsqu'il contient un peu d'arsenic naturel (jusqu'à 0,3 % As), car il convient alors particulièrement bien pour la fabrication des plaques et des entretoises pour les foyers de locomotives à vapeur. Il avait acquis une telle réputation de ce fait, qu'il était coté un peu plus cher que le cuivre électrolytique.

(8) H. Otto et W. Witter, *Handbuch des ältesten vorgeschichtlichen Metallurgie in Mitteleuropa*, Leipzig 1952, p. 27.

sur le marché de New-York. M. Altmayer et L. Guillet lui attribuaient une grande résistance ainsi qu'une rigidité remarquable (9).

Le second se rencontre en Amérique du Sud à Corocoro (Bolivie) et dans quelques petits autres gisements de la chaîne des Andes, que les Indiens ont exploités pour fabriquer également du cuivre à l'arsenic pouvant contenir jusqu'à 4,7 % As, mais plusieurs milliers d'années après les métallurgistes d'Europe Centrale (10).

Utilisation des fahlerz.

La fus'on de minerais complexes tels que les fahlerz arsénico-antimonieux donnait lieu à la formation de régule métallique inutilisable tel quel, mais que l'on pouvait ajouter à du cuivre plus pur pour former des alliages durs analogues à des bronzes. Le régule le plus connu des anciens est le « régule de Vénus » formé principalement de Cu₂Sb et de couleur pourpre-violet.

Le tableau suivant donne les compositions d'un fahlerz de la région de Kamsdorf et du métal obtenu par fus'on :

Eléments	fahlerz (Beyschlag)	métal fondu (Guschau)
Cu	32,04	44,54
As	10,19	16,94
Sb	15,05	12,97
Ag	0,22	0,579
Ni	—	15,92
Co	2,95	4,50
Pb	0,43	0,83
Sn	—	0,34
Bi	1,83	0,04
Fe	4,85	0,55
Zn	3,84	traces
S	28,34	2,23

(d'après W. Witter et M. Otto).

L'examen de ces deux analyses montre un départ important du soufre et du bismuth par volatilisation, du fer par scorification. Seuls l'arsenic et l'antimoine subsistent parmi les éléments volatils, à cause de la présence importante de nickel, qui fixe ces deux éléments, surtout l'antimoine avec formation d'antimoniure ou d'arséniate double de nickel et de cuivre appelé « m'ca du cuivre » et que nous proposons d'appeler « hampite » en mémoire du métallurgiste allemand Hampe qui, le premier, l'a étudié scientifiquement, vers 1870 et lui a donné la formule : 6Cu₂O. 8NiO. 2Sb₂O₅.

Ce corps difficile à décomposer et à éliminer se produit surtout lorsque le four est à sole siliceuse, ce qui était probablement le cas en Thuringe à cette époque reculée. Il donne une grande fragilité au régule (à partir de 1,5 % environ) qui peut ainsi facilement se casser en fragments destinés à la refonte.

(9) M. Altmayer et L. Guillet, *Métallurgie du cuivre et alliages du cuivre*, Baillière, Paris, 1925, p. 40.

(10) E. Von Nordenskiöld, *The bronze Ages in South America*, Göteborg, 1921.

Notes d'Archéologie Celtique et Gallo-Romaine VII

Une représentation perdue du Dieu à la Roue

par

Paul CRAVAYAT

Vers 1810, sur le territoire de la commune d'Anais (1), entre la Clavière et le Breuil, non loin de la voie de Saintes à Limoges, on découvrit un relief gallo-romain que l'abbé

(1) Charente, arr. d'Angoulême, cant. de Saint-Amand-de-Boixe, à 15 kms au nord d'Angoulême.

Michon publia en 1844. C'était une « statue d'un mètre environ de hauteur, en pierre d'un grain assez fin... représentant un Jupiter ou une triple divinité tenant de la main droite la foudre qui repose sur la tête d'un aigle au repos et de la gauche une fourche à deux dents et, au-dessous, une roue » (2). Cette statue était déjà détruite en 1846, quand elle fut de nouveau signalée à la Société archéologique de la Charente (3).

Pour claire que soit la description de l'abbé Michon, elle a cependant donné lieu à une interprétation pour le moins très contestable. G. Chauvet, prenant à la lettre l'expression « triple divinité », en a conclu que le dieu était tricéphale (4).

(2) J.-H. Michon, *Statistique monumentale de la Charente*, Paris et Angoulême, 1844, p. 194. L'auteur donne encore ces détails : « Le style d'exécution de cette statue était parfaitement grec. Ainsi la barbe et la chevelure étaient tout à fait du même style que celles de l'Hercule Farnèse. Seulement, les détails et l'exécution étaient grossiers et peu soignés ».

(3) Bull. Soc. archéol. et hist. de la Charente (1846), Angoulême, 1846, p. 14. Le procès-verbal de la séance du 5 juin 1846 la décrit en ces termes : « un homme appuyé sur une roue, ayant un agneau à ses pieds ». A cette description sommaire et certainement inexacte doit être préféré celle de l'abbé Michon, archéologue qui a donné maintes preuves de son esprit d'observation. F. Marvaud (*Répertoire archéol. du dép. de la Charente*, ibid. (1862), Angoulême, 1864, p. 246) mentionne encore cette statue et ajoute qu'elle fut trouvée parmi les « fragments d'une construction qui dut être une villa ».

(4) G. Chauvet, *Statues, statuettes et figurines antiques de la Charente*, dans *Rev. archéol.*, 1901, I, p. 272 et 283.

Il est évident que, s'il en avait été ainsi, l'abbé Michon n'aurait pas manqué de noter ce caractère de façon explicite. Quand il parle d'« un Jupiter ou d'une triple divinité », il fait certainement allusion à ses trois attributs, le foudre, la fourche et la roue qui, pour lui, pouvaient difficilement caractériser un seul et même dieu.

Même sans être tricéphale, cette statue n'en reste pas moins un monument intéressant à divers titres. Publiée depuis plus d'un siècle, citée encore par Chauvet en 1901, elle peut être cependant considérée comme inédite. Depuis 1901, personne ne l'a plus mentionnée et le dernier en date des inventaires du dieu à la roue n'en fait pas état (5). D'autre part, la « fourche à deux dents » est un attribut insolite bien fait pour éveiller l'intérêt. On connaît en effet plusieurs exemples de reliefs où le dieu, assimilé à Jupiter, paraît avec le foudre et la roue et est accompagné de l'aigle. Aucun ne le montre tenant une fourche.

L'interprétation de cette fourche pose un problème qui risque fort de rester sans solution. Si elle se trouvait dans les mains d'autres divinités gallo-romaines, nous aurions là des éléments de comparaison qui permettraient peut-être de formuler une hypothèse. A notre connaissance, la fourche est inconnue comme attribut divin en Gaule (6). On n'est même pas sûr que l'expression « fourche à deux dents » employée par l'abbé Michon traduise exactement la réalité qu'il a eue sous les yeux. Avec la destruction du monument toute base sérieuse de discussion a disparu. Il vaut donc mieux s'abs-

(5) P. Lambrechts, *Contributions à l'étude des divinités celtiques*, Bruges, 1942, p. 67-70.

(6) Le musée de Strasbourg possède une stèle représentant un couple, « l'homme avec une fourche » (*Petit guide illustré du musée préhist. et gallo-rom.*, 2^e éd., Strasbourg, s. d., p. 25, n° 724). Ce relief, placé dans la salle consacrée aux divinités gallo-romaines, est en réalité une stèle funéraire et l'existence même de la fourche est douteuse (Renseignements dus à l'obligeance de M. J.-J. Hatt).

tenir de longs commentaires et éviter les hypothèses incontrôlables.

Cependant ce n'est pas dépasser les limites de la prudence que de voir dans cette « fourche » autre chose qu'un outil agricole. La personnalité même du dieu invite à la considérer comme une interprétation indigène du sceptre de Jupiter, comme un symbole céleste, au même titre que la roue et le foudre.

Corseul et ses Antiquités au XVIII^e siècle d'après le Président de ROBIE

planches III — VI

par

René RICHELOT

Vice-Président de la Société Archéologique d'Ille-et-Vilaine

Tous ceux qui s'intéressent à l'archéologie gallo-romaine ne sauront sans doute gré de publier avec des annotations, le texte original et complet de l'important chapitre que le célèbre Président de Robien (a) a consacré à Corseul, l'ancienne capitale des Coriosolites, dans son remarquable ouvrage resté manuscrit : *Description historique, topographique et naturelle de la Bretagne* (b).

C'est un résumé intéressant, encore assez peu connu, des premières découvertes archéologiques faites à Corseul au XVIII^e siècle.

La présente publication est complétée par la reproduction de quelques dessins originaux et inédits des antiquités de Corseul, figurant dans les manuscrits de M. de Robien (c).

(a) Christophe-Paul, marquis de Robien, baron de Kaër, Vicomte de Plaintel, seigneur de la Villemaigny, Peroze, Kervenn et autres lieux, né le 4 novembre 1698 ; reçu conseiller au Parlement de Bretagne, le 17 mai 1720 ; président à mortier, le 24 octobre 1724 ; savant et archéologue distingué, membre de l'Académie des Sciences et Belles-Lettres de Berlin, le 20 février 1755 ; ses collections d'antiquité et d'Histoire naturelle étaient connues dans toute l'Europe ; décédé en son hôtel, rue aux Foulons, à Rennes, le 5 juin 1756, et inhumé aux Carmes de Quintin.

(b) Bibliothèque Municipale de Rennes, ms 2436 ; 4 vol. in-fol. en tout, de 916 pages, avec 357 planches, la plupart dessinées au lavis par J.-F. Huguet, artiste rennais. (1^{re} partie, chap. VIII, *Des Curiosolites*).

(c) De la même Bibliothèque, ms 2436, *op. cit.*, et ms 2437, *Description historique*, rédigée par le Président de Robien, « des collections conservées dans son cabinet », avec dessins de Huguet (2^e volume, IV^e partie. *Ouvrages de l'art*, comprenant l'archéologie et la numismatique). Voir, ci-dessous, Annexe II.

DES CURIOSOLITES ET DES MONUMENTS QUI NOUS RESTENT DE LEUR CAPITALE

« La ville des Curiosolites (1), anciens peuples de l'Armorique, étoit depuis longtemps inconnue (2); c'était sans fondement que les commentateurs et les historiens voulaient qu'il fut Quimper. Capitale du diocèse de Cornouaille; le peu de conformité de ce nom avec celui de Curiosolites, et le peu de vestiges qui restent à Quimper d'une aussi haute antiquité, ne laisse aucun lieu de douter que ce ne soient deux villes différentes.

« L'analogie des noms de Corseul, de Curiosolites, jointe à la grande quantité de ruines qui annoncent une grande ville, on[?] fait croire à quelques personnes que le bourg de Corseul pourroit plutôt être l'emplacement de l'ancienne ville des Curiosolites. Mr Le Pelletier de Souzy donna en 1709 une relation détaillée de Corseul (3); elle est rapportée dans le premier tome des mémoires de l'aca-

(1) « La véritable forme antique du nom, attestée par les inscriptions, est *Coriosolites* et non *Curiosolites* » (Note sur un plan des ruines de Corseul, daté de 1709 par Maurice Besnier, in *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, t. LXXVIII, 1909, t. à p., p. 1, note 2).

(2) Dans *Le Roman d'Aquin ou la Conquête de la Bretagne par le Roy Charlemagne*, Chanson de geste du XII^e siècle, publiée par F. Joignon des Longrais, Nantes 1880, p. 108, vers 2820-2823, il est fait ainsi mention de Corseul :

« Droit à Corseul s'estoit l'ost arôté ;
Cité fut r'iche, ville [d']antiquité
Mays gastée estoit, long temps avoit passé ;
Et mort le sire et à sa fin alé ».

(3) Erreur. Cette relation détaillée de Corseul, en 1709, que le Président de Robien attribue à Le Pelletier de Souzy, est véritablement l'œuvre de Simon de Garengneau, ingénieur militaire à Saint-Malo. Michel Le Pelletier de Souzy, alors Directeur général des fortifications, et membre honoraire de l'Académie des Inscriptions, avait chargé seulement cet ingénieur, sous ses ordres, de se rendre à Corseul, afin d'y examiner les ruines romaines subsistantes, et d'en faire le rapport le plus circonstancié possible. Ce fut le premier mémoire des fouilles de Corseul. Par sa situation et par sa compétence éprouvée, Garengneau, était à même, mieux que personne, de remplir cette importante mission archéologique à Corseul. Cet ingénieur extraordinairement actif, a travaillé en Bretagne de 1691 à 1737. Il fut successivement « ingénieur ordinaire du Roi » (1691), « ingénieur directeur des fortifications de Saint-Malo, îles et côtes voisines » (1696), « ingénieur en chef à St-Malo » (1705), et enfin « Directeur des Fortifications de Haute-Bretagne » (1735). Il mourut à Saint-Malo, le 25 août 1741. Son acte de sépulture est ainsi rédigé : « Ecuier Simon Garengneau (sic), chevalier de l'Ordre militaire de Saint-Louis, Capitaine au régiment de Champagne, Directeur des Fortifications de la Haute-Bretagne, originaire de Paris, âgé d'environ 94 ans, mort le 25 août 1741, et inhumé le 26 dans l'église cathédrale et paroissiale... » Dans de nombreux mémoires, plans, correspondance, conservés aux archives d'Ille-et-Vilaine, série C, il est désigné le plus souvent ainsi, sans particule : Simon, ou Syméon Garengneau. Le plan des ruines de Corseul, qu'il a signé se trouve dans les *Procès-Verbaux des séances de l'Académie des inscriptions*, à la date du 12 avril 1709 et a été publié comme nous le faisons remarquer note 1 par Maurice Besnier, loc. cit., note 1.

démie des inscriptions et belles-lettres, page 295 (4). Je la raporte ici parceque sa description est à peu près conforme aux observations que j'ai faites en passant sur les lieux.

« Ce village, dit l'ingénieur que je viens de citer (5), est à deux lieues de Dinan, vers l'ouest; il est certainement bâti sur les ruines d'une ville considérable, comme il paroît par la grande quantité de restes de murailles que l'on trouve dans les jardins et dans les champs à quatre ou cinq pieds de profondeur dans la terre. Son église a sans doute été bâtie de débris de quelque grand édifice, car on voit en différents endroits des tambours de colonnes de même grosseur que ceux des piliers (6) qui forment les aîsles du chœur (7). Tels sont ceux que l'on voit à trois cents pas de l'église, au milieu du grand chemin de Dinan (8), auprès desquels est une base (9) de profil attique (10) de trois pieds six pouces de diamètre, avec environ un pied de fust canalisé en spirale; mais ce qui est de plus remarquable est une grande pierre (11) de cinq pieds de long, large et épaisseur de trois, que l'on a tirée d'un tombeau, pour en faire un pilier octogone, auquel on a laissé une face plus large que celles qui lui répondent, pour conserver une inscription latine (12) telle qu'elle est figurée dans la copie suivante :

D + M + S
SILICIA — NA
MGID DE — DO
MO — AFRIKA
EXIMIA PIETATE
FILIVM SECVT
HIC — SITA — EST
VIXIT — AN — LXXV
CN — LANVAHI
VS FIL POSVIT

(4) Cf. notre note 3.

(5) Cf. notre note 3.

(6) « Dans la deuxième planche » (Note du ms).

(7) L'ancienne église de Corseul, dont il est question ici, n'existe plus. L'église actuelle fut bâtie de 1836 à 1838.

(8) Au village de l'Hôtellerie.

(9) « Planche première du temple » (note du ms).

(10) Terme d'architecture en usage à l'époque de la rédaction du rapport de Garengneau.

(11) « P. 24 (a) dans la planche deuxième » (note du ms).

(12) Cette inscription funéraire, gravée en creux dans un bloc de granit de 1m52 de hauteur sur 0m85 de largeur, est placée de nos jours dans l'église de Corseul, à l'encroisement occidentale de la chapelle du Sacré-Cœur. Elle a été reproduite dans de nombreux ouvrages avec différentes variantes de lecture. Cf. J. Hultmann : *Miscellaneorum epigraphicorum liber singularis*, Zutphen, 1758 ; *Annuaire Dinannais*, 1836 ; P. Mériée, *Notes d'un voyage dans l'ouest de la France*, 1836 ; Marteville, *ouv. cit.*, du *Dictionnaire géographique et historique de Bretagne*, par Ogé, 1843 ; *Etrennes Dinannaises*, 1848 ; A. Macé, *De l'Inscription N° 527 du recensement d'Orelli*, et L. Renier, *Sur l'Inscription de Corseul*, in *Revue Archéologique*, 6^e année, 1^{re} part., 1849 ; L. Odorici, *Recherches sur Dinan et ses environs*, 1867, pp. 603-605, etc., et *C.I.L.* XIII, 8147, la lecture donnée n'est pas exacte.

« Au bas du clocher de la même église, dans un trou de seize pouces en carré, on voit une inscription gothique, mais très difficile à lire.

« Il paroît en quelques endroits, à fleur de terre, un petit mur de trois pieds quatre pouces, continué en droite ligne du sud de l'église vers le nord, sur la longueur d'environ deux toises. Il traverse le cimetière (13) par devant la grande porte, passe entre deux maisons, et se cache dans un champ où on ne l'a pas fait chercher, étant trop mince pour un mur de ville. Les paysans disent qu'il est coupé perpendiculairement par un autre mur épais de sept à huit pieds ; ils le reconnoissent par le bled qui est toujours plus court au-dessus de ce mur qu'aux autres endroits. Il est assés difficile de deviner ce que c'étoit, vu la quantité d'autres restes de murs que l'on rencontre en fouillant dans ce champ.

« A l'est de ce mur est un puits creusé dans le roc, couvert d'une pierre de sept pieds de diamètre, et percé au milieu d'un trou rond de huit pouces.

« Le grand chemin de Dinan, au sortir du village, est traversé par des restes de petits murs de deux à quatre pieds, éloignés les uns des autres de deux et de cinq toises.

« Sur ce chemin, à quelques deux cents toises de l'église, on a fouillé, et on fouille encore dans une pièce de terre inculte, pour chercher et ramasser du tuileau à faire du ciment pour les fortifications de St-Malo, et l'on y a trouvé plusieurs vestiges d'anciens bâtimens. Le premier qui fut découvert, est une espèce de petite citerne de six pieds en carré qui avoit du côté de l'est une rigole, et une autre au sud de huit pouces en carré. Le pavé en est couvert d'une chappe de ciment de quatre pouces d'épais. Au-dessus est une voûte pleine de terre.

« A deux toises plus haut, vers le nord, sous une pierre brute de trois pieds, il y a une pierre de taille de cinq pieds six pouces sur quatre et demi de large et seize pouces d'épais. On a fait fouiller à côté pour savoir ce qu'il y avoit dessous ; on l'a trouvée enfoncée dans une maçonnerie faite d'une façon singulière ; ce sont de petites pierres et de petits morceaux de tuiles plates jetées sur un enduit de ciment aplani de même par dessus. Il y en a plusieurs lits les uns sur les autres ; après avoir démoli tout autour, on n'a trouvé qu'à d'autres pierres de taille plus petites, et, au-dessus, de la maçonnerie à chaux et à sable.

« A deux toises plus haut, on a trouvé, dans une espèce de chambre de douze pieds en carré, enduite de ciment, une cheminée de cinq pieds de large qui exhaloit la fumée par deux (14) canaux de tuile d'une pièce, cimentés aux deux coins : ces canaux sont de dix huit pouces de haut et de six en carré ; aux deux côtés opposés, ils sont percés de trous carrés, longs de cinq pouces sur un et demi de large (15).

« A cinq toises de cet endroit, étoit un petit corridor de quatre pieds de large, pavé de pierres quarrées de quatorze pouces,

(13) Ce cimetière n'existe plus près de l'église actuelle.

(14) « de la deuxième planche » (note du ms).

(15) Ce seraient les vestiges d'un établissement de bains, d'après A. de La Borderie.

dont le grain est plus fin, et la couleur plus verdâtre que celles du pays, avec un enduit de ciment par les côtés.

« A l'ouest de la même chambre étoit une espèce de canal voûté de deux pieds de large et de deux pieds et demi de haut, avec de petits piliers de brique de neuf pouces en carré dans le milieu. Un peu au-dessous est une grande pierre de taille de cinq pieds et demi en carré, épaisse de vingt pouces. A côté est un mur en demi-cercle qui va joindre la pierre dont on a parlé ; un autre mur de sept pieds d'épais le traverse à deux toises par derrière (16).

« Un autre qui est nord et sud, semble venir le joindre, et celui-ci est coupé d'une ouverture qu'on croit avoir été une porte, dont le seuil est une pierre de cinq pieds sur quatre de large, encastrée par un bout sur un parement de grandes briques. L'autre paroît l'avoir été aussi. Ayant fait fouiller au-dessous, jusqu'à dix pieds de profondeur, on a trouvé une arcade de brique, bouchée d'un côté de pierre de taille, et, un autre mur en retour formant un angle fort obtus.

« Environ à huit cents toises de l'Eglise, au sud-est, sur une hauteur, on voit la moitié d'un temple octogone, qui subsiste encore hors de terre, de trente et un pieds de haut, revêtu par des dans et par dehors de petites pierres de quatre pouces en carré, taillées proprement et posées par assises réglées. Les angles, le bas et le haut, à quatre pieds près le sommet sont écorchés, comme s'il y avoit eu une base, une corniche et quelque incrustation. Entre les pans de l'octogone, on remarque aussi quantité de trous. Aux costés de ce temple, on découvre quelques vestiges d'une levée, couverte d'un enduit de ciment appliqué sur des pierres à sec.

« Il paroît d'autres restes de chemins en forme de levées et qui pourroient bien être l'ouvrage des Romains, depuis Corseul jusqu'à deux lieues loin auprès de Beaubois (17) et depuis ce temple jusqu'à pareille distance du costé de Quévert (18) ; ce chemin est en plusieurs endroits dans son entier, quoique le plus souvent couvert de terre (19).

« Voilà du Dom Bernard de Montfaucon, dans son supplément aux monumens de l'antiquité (20). En parlant du temple octogone, voilà le rapport de l'ingénieur. Pour avoir une connaissance plus exacte de ce temple, et même le dessin, s'il le pouvoit, je priai dom Martin Corneau, prieur de Léhon, près Dinan, qui sçait dessiner, de se rendre sur les lieux. Il s'y rendit et m'envoya le plan, tel qu'on le donne ici, et le profil, où des gens qui ont été sur les lieux, ont fait quelque petite correction ; comme ceux-ci conviennent tous entr'eux, et s'accordent également avec le rapport

(16) Ces dernières ruines situées près le village de l'Hôtelier, sur la route de Dinan.

(17) Le château de Beaubois, en Boursoul, non loin de Jugon.

(18) Quévert, commune voisine de Corseul, à l'est.

(19) Ce chemin est nommé : « chemin de l'Estra » (Létrat), par M. de Robien. En bas-latin, *strata*, d'où *Létrat*, veut dire chemin pavé. C'est la « voie romaine de Corseul à Vannes », indiquée par Bizeul.

(20) B. de Montfaucon, *Antiquité expliquée, Supplément*, t. II, Paris 1724, pp. 233-235, et pl. IX.

de l'ingénieur, j'ai cru le devoir suivre ; le prieur de Léhon marque dans ses observations que, selon toutes les apparences, cet édifice n'a jamais été plus élevé ni couvert. Les trous qu'on y remarque n'ont jamais été fermés ; la maçonnerie est à chaux et à sable, les petites pierres quarrées dont l'édifice est revêtu, ont la surface arrondie, comme sont ordinairement les pavés des rues. Les pierres sont à peu près blanches comme la tuffe ; le dedans est revêtu de ces pierres ainsi que le dehors, elles manquent aux mêmes endroits, c'est-à-dire aux angles, au bas et sur le haut, et cela d'une manière égale sur les quatre pans qui subsistent ; ces l'eux dégarnis de pierres, et escorchés (comme dit l'ingénieur), ont dans le mur un enfoncement qui dans le haut a bien deux pieds de profondeur, mais il n'en a pas plus d'un dans le bas. Le même enfoncement paroît aussi en dedans, et n'a pas plus d'un pied de profondeur, tant en haut qu'en bas. Le père prieur conjecture que les angles tant intérieurs qu'extérieurs, et tous les endroits dénués de ces petites pierres quarrées, étoient ornés de pierres de taille, qui ont été depuis enlevées pour d'autres bâtiments.

« Outre ce plan et profil, et ces observations du père prieur de Léhon, j'ai encore eu d'autres mémoires de Dom Alexis Lobineau ; il m'a donné, avec ces (sic) observations, le plan de ce temple (21), et celui de la levée, à l'angle de laquelle est située le temple, comme on le verra dans la figure. Voici ce qu'il observe :

« 1°. — Les encoignures, tant dehors que dedans, sont vuides, aussi bien que la place de la corniche ; il paroît qu'on a osté les colonnes et les pilastres, de même que les pierres de la corniche. Au bas de la colline sur laquelle est ce temple, on voit un tronçon

(21) Cf. Rapport sur les fouilles pratiquées en 1868 et 1869 au Haut-Bécherel, en Corse, par M. le Président E. Fournier, in *Mémoires de la Société d'Emulation des Côtes-du-Nord*, tome VIII, (1872-1873), et t. à p. Saint-Brieuc, 1870, avec un plan des ruines du Haut-Bécherel. « Presque tous les archéologues, qui ont écrit sur Corse, — d't M. Fournier, dans ce rapport — ont accepté et répété le plan dessiné par dom Lobineau. Ce plan, en effet, devait être considéré comme une pièce très importante : il donne non seulement un octogone, mais une grande enceinte murée, de forme quadrangulaire, avec les dimensions géométriques. Ces circonstances devaient le faire admettre comme sérieux, et expliquent comment il a pu être adopté. Et cependant, il n'a pas inspiré pleine confiance à tous les auteurs, et en 1868, dans son livre sur les *Curiosités*, page 76, Bizeul émet des doutes. La vue du plan publié par Montfaucon, comparé à celui que j'ai dressé sur les lieux, prouve combien les défiances de Bizeul étaient fondées. Cette comparaison établit jusqu'à l'évidence que dom Lobineau s'est borné à examiner les lieux, et a dressé une œuvre de fantaisie, en reconstruisant seulement d'après l'aspect des accidents du terrain. Aujourd'hui le monument du Haut-Bécherel et les substructions qui en dépendent sont à découvert. Il est démontré que la forme de la partie principale est rectangulaire à l'extérieur, avec pans coupés au fond, et octogonale à l'intérieur. Aux deux angles de la façade existent à l'intérieur deux demi-circulaires, dont les diamètres font deux côtés de l'octogone. Au reste, le plan des fouilles supplée à toute description, et prouve que jusqu'à ce jour, la forme du monument du Haut-Bécherel était inconnue ».

de colonne de trois pieds de diamètre, ce qui emporte trente pieds de hauteur ; cela fait juger qu'elle peut avoir servi à ce temple, qui a de haut en tout, trente-six pieds, y compris l'attique au-dessous de la corniche.

« L'ingénieur ne met que trente-un pieds de hauteur, mais sans doute il n'y comprend pas ce qui est au-dessus de la corniche. Les mesures du père prieur de Léhon conviennent parfaitement avec celles de dom Lobineau, qui croit qu'à chaque angle, il y avoit une colonne pareille à celle dont on trouve ici le tronçon. Suivant cette conjecture, il a mis dans son plan, que nous donnons, la place des huit colonnes. Ce plan comprend toute la grande levée, qui n'étoit pas à négliger ; pour ce qui est des colonnes, on pourroit découvrir si elles étoient effectivement aux angles de l'octogone, en fouillant pour en trouver les fondements.

« 2°. — De ces observations, il semble qu'on doit conclure que ce temple n'a jamais été ni voûté puisqu'il n'a aucune trace de naissance de voûtes, ni même couvert (22), à moins qu'il ne l'eût été de charpente ou de chaume, comme les anciens Gaulois couvroient leurs maisons. Les Grecs avoient des temples découverts qu'ils appelloient *hypetres*. Quant à la levée qui contient, comme on le voit, un grand espace, elle pouvoit servir à renfermer le peuple qui assistoit aux sacrifices, ou à d'autres actes de religion [ici planche III].

« Au tronçon de la colonne cannelée, j'ajoute un vase qui a été trouvé sur les lieux [ici planche III].

« Voici quelques remarques pour supplément aux descriptions tant de l'ingénieur que de dom Montfaucon. Outre les découvertes faites dans la pièce de terre distante de deux cents toises de l'église de Corseul, on avoit déterré dans cette pièce d'autres grandes pierres de taille, différentes de celles qui sont rapportées dans la relation de l'ingénieur. Il se voit encore sur les lieux, en mil sept cent vingt-sept, une pierre un peu moins grande que celle dont il parle, couchée d'une extrémité à l'autre, augmentant de profondeur, jusqu'à deux pouces ou environ et diminuant de largeur, comme on le peut remarquer dans le dessin E. Cette pierre aussi bien que les trois autres, qu'on voit dans le dessin F, réunies et creusées toutes les trois, formant un canal arrondi d'environ six pouces de largeur, sur trois de profondeur, ne paroissent avoir servi qu'à quelques b'ains ou réservoirs. Assés près de l'endroit où étoient ces pierres, on avoit découvert une espèce de petite chambre quarrée d'environ dix à douze pieds, massonnée, d'une forme singulière et très propre ; elle étoit toute construite de petites pierres de même grandeur, enchassées, pour ainsi dire, dans des assés égales de ciment, dans lequel étoit tracé le quarré de chaque pierre, pour rendre l'ouvrage plus régulier. Ces murs et presque tous ceux que j'y ai vus, sont de l'espèce appelée par Vitruve, *Isodomon*, dont les assises sont d'égale épaisseur : M. de Boisoreux fort versé dans les recherches de l'Antiquité, s'est transporté sur les lieux, et y a fait travailler. Il a découvert un bâtiment d'une structure originale, et

(22) Voir ci-dessous, Annexe I.

dont je donne ici (G) le dessin, sur la description qu'il m'en a communiquée.

« Dans un espace de six pieds en carré, entouré d'un mur de brique et de ciment, il se trouva un massif de ciment. On voulut en voir l'épaisseur ; après avoir un peu creusé, on découvrit une voûte de brique, distante d'un autre massif de ciment de la même espèce, et de six pouces seulement dans la plus grande distance. On creusa encore ce deuxième massif ; pareille voûte se trouva dessous, et pareil massif de même forme. Enfin, creusant toujours, on découvrit jusqu'à cinq voûtes les unes sur les autres, toutes de la même forme. La ceinture en étoit un peu noircie, elles étoient toutes enclavées dans quatre murs qui les enfermoient, et auxquels on ne remarquoit aucune ouverture qui pût communiquer à ces voûtes. C'est aussi ce qui en rend l'usage plus difficile à dessiner ; elles pourroient bien avoir eu communication avec quelques fourneaux à bains, dont tous ces canaux et ces réservoirs semblent indiquer l'usage (23). Ce qu'il y a de constant, c'est que ce bourg a été anciennement une ville très grande et très opulente ; ce que prouvent la grande quantité de ruines qui s'y manifestent de toutes parts, et le nombre infini de médailles, de divinités et autres monuments qu'on y découvre tous les jours.

« J'ai joint ici les dessins de quelques-uns de ces monuments : une déesse de bronze 1, très bien travaillée et d'un assez bon goût ; un petit Mercure 2, d'un goût plus grossier ; un bras ou main votive 3 ; un instrument de bronze 4, dont j'ignore totalement l'usage ; une corne de cerf 5, de même métal, et un fragment d'urne 6, d'une terre fine et rouge ; cette urne gravée de figures en relief, et représentant un gladiateur au milieu (24). Tant de monuments joints à la ressemblance du nom, sont des preuves marquées qui attestent la véritable situation de la capitale des Curiosolites ».

ANNEXE I

Destruction du Temple de Mars

Nous possédons encore un très ancien et curieux récit de la destruction du temple païen de Corseul au profit de l'église du monastère de Léhon, près Dinan dans :

1° — Vie latine ancienne de saint Magloire, ms latins 5283 (fol. 159 à 181 v°) et 15436 (fol. 57 à 75 v°) de la Bibliothèque Nationale, XI^e siècle.

2° — Vie de saint Magloire, en vers français, par Geoffroi des Nés (ou des Nefs) qui a traduit ou plutôt paraphrasé la vie latine ci-dessus, ms 5122 de la Bibliothèque de l'Arsenal, XIV^e siècle.

(23) Ces vestiges sont certainement ceux des anciens thermes de Corseul.

(24) Sur quelques objets antiques de la collection de Robien, trouvés à Corseul, et reproduits ici d'après les dessins originaux, voir ci-dessous, Annexe II.

En voici le commentaire historique, par Arthur de La Borderie (25).

« ... l'église primitive de Léhon, petite chapelle de bois assez médiocre, faisait triste figure ; on voulut la remplacer par une basilique de pierre. A cette époque, quand on voulait construire des édifices importants, surtout des églises, on ne se faisait nul scrupule d'exploiter comme des carrières les quelques monuments gallo-romains, dont les ruines aux lignes correctes plus ou moins ébréchées dressaient encore çà et là, dans les bois et les campagnes solitaires leurs murailles imposantes. Au VIII^e siècle, les moines de Fontenelle près Rouen, entre autres, avaient ainsi dépouillé les ruines de Lillebonne (*Julibona*), l'antique cité des Célètes, au profit de leur abbaye. Les moines de Léhon ayant, eux aussi, assez près d'eux une ville romaine en ruines, jadis cité des Curiosolites, dirigèrent de ce côté leurs investigations. Sur une hauteur peu éloignée de Corseul, ils découvrirent une construction admirable en forme de temple très antique (*mirabilis maceria in modum fani antiquissimi*), formée de pierres liées entre elles par un ciment infrangible (*lapides tenacissimo bitumine conjuncti*, — *ineffabilis lapidum junctura*), et dont le plafond, fait de grandes pierres carrées (*lapides quadrilateri in commensura columpnarum et maceria demper pendentes*), était soutenu par des colonnes ou des pilastres de marbre (*postes qui maceriam sustentabant marmorei erant*), les uns de marbre blanc (*quidam candidi coloris interincti guttulis purpureis, alii purpurei coloris respersi maculis albis*).

« A ces traits on ne peut guère méconnaître le curieux édifice qui dressait encore à 1.500 mètres de Corseul ses murailles hautes de douze mètres, la plus belle ruine romaine de Bretagne, connue sous le nom de tour ou temple du Haut-Bécherel.

« L'histoire de la destruction de ce temple, au profit de l'église de Léhon, est fort curieuse. On rassembla les architectes et les ouvriers les plus habiles du pays ; tous s'acharnèrent pendant trois jours à descendre ces beaux blocs qui font leur envie, tous y usent leurs forces, leurs instruments ; tous échouent. Tout au plus en arrachent-ils quelques parcelles qui blanchissent le sol d'une poussière pareille à de la farine. Ils vont quitter la partie, désespérés d'avoir sous la main ces magnifiques matériaux sans pouvoir s'en servir. « On dirait que ces pierres, une fois liées à cet antique édifice, ont juré de ne s'en plus séparer ». Cependant il y aurait moyen de les faire manquer à ce serment. Dans le temple (sans doute au milieu) se dresse un pilastre plus élevé que les autres, qui porte la principale charge de la construction, c'est-à-dire des beaux blocs formant le plafond (26). On peut saper ce pilastre par la base,

(25) *Miracles de S. Magloire et fondation du monastère de Léhon. Textes inédits, latins et français, avec Notes et Commentaire historique*, par A. de La Borderie, in *Mémoires de la Société hist. et archéol. des Côtes-du-Nord*, 2^e série, tome IV, et tir. à part, Rennes. — « Construction de l'Eglise de Léhon », pages 93-95, du tirage à part.

(26) « Unum postem miris magnitudinis ceteris altiore, super quem totius fabricae maximum pondus incumbbat ». — Quand je me suis occupé d'abord de cet épisode, j'avais parlé d'une voûte ; mais à y regarder de près, rien dans le texte n'en indique clairement l'existence (Note de A. de La Borderie).

l'édifice croulera, les blocs convoités tomberont, pour être enlevés et employés à Léhon. Seulement celui qui coupera le pilastre, devant nécessairement recevoir l'édifice sur la tête y laissera la vie. Aussi nul ne sollicite l'honneur d'accomplir cet exploit.

« Enfin, par amour pour saint Magloire, sous promesse formelle du paradis, l'un des maîtres d'œuvre, celui même qui avait ouvert cette idée, se charge de l'exécution. Non sans peine il sape le pied du pilastre : fracas épouvantable, le temple s'écroule ; sous une avalanche de pierres l'homme disparaît (27). Pour retrouver son cadavre, on fouille cette avalanche, on le retrouve lui-même vivant, couché dans une sorte de berceau (*in lectulo*) ménagé entre de gros blocs qui s'étaient rencontrés et archoutés au-dessus de sa tête. Il sort de là sain et sauf, rendant grâce au pouvoir de saint Magloire, et s'en va pour le remercier, lui bâtir sa basilique à Léhon.

« Cette histoire si curieuse, si originale, a un caractère frappant de sincérité. Tous les traits, tous les détails de ce récit sont d'une précision, d'une réalité, d'une vérité historique, qui décèlent dans le narrateur un témoin oculaire, tout au moins un proche contemporain.

ANNEXE II

Notes de M. de Robien sur quelques antiquités gallo-romaines de Corseul

Quelques antiquités gallo-romaines découvertes à Corseul au XVIII^e s^ècle, provenant de la collection de Robien, conservées de nos jours au Musée Archéologique de Rennes, et reproduites ici d'après les dessins inédits de J.-F. Huguet (28).

f^o 7 v^o et f^o 8 R^o.

« La belle statue antique du N^o, trouvée dans les ruines de

(27) Cette scène de la destruction du temple de Corseul, est représentée dans une miniature du ms 5122 de la Bibliothèque de l'Arsenal, f^o 48 v^o : « Armé d'un pic, l'architecte sape le pilier qui s'écroule ; mais les blocs de pierre croulants sont retenus par saint Magloire qui se montre à mi-corps, sortant d'un nuage bleu, dans l'angle droit de la miniature. L'artefice est vêtu d'une cotte rouge, les cheveux ondes. L'édifice soutenu par le pilier est extérieurement de couleur brique, mais les parois internes de cet édifice et le pilier lui-même sont d'un rose terne » (La Borderie, *loc. cit.*, p. 130).

(28) Cf. « Description historique », rédigée par le Président de Robien, « des collections conservées dans son cabinet » Ms 2437 de la Bibliothèque Municipale de Rennes, 2^e volume. « Œuvres de l'Art, comprenant l'archéologie et la numismatique. — Description hist. et top. de l'anc. Armoirique ou petite Bretagne, par le même op. cit., 1^{re} partie, ms 2436 de la Bibliothèque Municipale de Rennes. Catalogue raisonné du Musée d'Archéologie... de Rennes, par Auguste André, 2^e édit. 1876. Un artiste rennais du XVIII^e siècle, Jean-François Huguet (1679-1749), par Lucien Decombe, in Mémoires de la Société Archéologique d'Ille-et-Vilaine, t. XXXII (1903), et tirage-à-part.

Corseul, près Dinan, a longtemps été prise pour une fortune, mais sa coiffure ornée de fleurs et de fruits la ferait plutôt prendre pour une flore, ou Pomone. Pour moi, je la prendrais plus volontiers pour une Cérès que les poètes disent sœur de Jupiter et déesse des moissons et des fruits de la terre, d'autant que de la main qui lui reste, elle tient un mouchoir élevé vers ses yeux, comme si elle pleuroit l'enlèvement de sa fille Proserpine, enlèvement que bien des gens ont regardé comme une allusion ou symbole du dépôt des semences dans le sein de la terre d'où, comme Proserpine sortait au bout de six mois des Enfers, leur germe, comme elle, paraissait sur la surface de la terre. Quoiqu'il en soit, cette figure qui est de bronze et avait deux yeux d'argent auxquels on a substitué 2 perles d'Orient, et deux autres passées aux oreilles qui étaient percées, est très belle et de bon goût, bien drapée et chaussée à l'antique ; il lui manque le bras gauche, sans cela sa conservation serait parfaite » (ici planche IV).

f^o 9 R^o.

« On voit ensuite une petite figure de bronze aussi trouvée à Corseul, représentant le dieu Mercure. Elle est un peu mutilée par la longueur des temps, mais pas assez pour n'y reconnaître ce dieu à son pétase ou bonnet orné de deux ailes. Il est au reste nu et n'a aucun autre attribut »... (ici planche IV).

f^o 11 R^o.

« Je ne dois pas omettre ici quelques monuments de la dévotion des Romains et des vœux et des offrandes qu'ils faisaient à leurs divinités. L'un n^o est une main votive de bronze trouvée à Corseul (ici planche IV).

f^o 12 V^o.

« Dans la plupart des sacrifices les romains se servaient de patères. Il y en avait de différentes espèces, tant pour la forme, la grandeur, que pour la matière, suivant les différentes divinités, et leurs différents usages. Les unes étaient de terre plus ou moins fine, ou grossière, d'autres de bronze, quelques-unes mêmes d'argent ; les unes étaient grandes et servaient à recevoir le sang des victimes, d'autres petites pour les simples libations ; les urnes toutes rondes comme des petits plats, d'autres avec des manches. L'on voit dans ces premières au n^o entre autres une grande de terre percée au milieu, trouvée dans les ruines de Corseul, ayant une espèce de bec pour l'écoulement du sang qu'on y recueillait, et sur son bord gravées les lettres suivantes

ΘΡΑ ΑΑΤ

De celles des n^{os} et l'une est petite et entière et n'a pu servir que pour les libations, de même que l'autre dont il ne reste que quelques fragments d'une terre rouge et assez fine, sans aucune inscription. On en voit aussi quelques-unes de la seconde espèce, c'est-à-dire avec des queues ou manches, deux de terre avec des espèces d'anneaux ou anses, n^o deux de bronze aux n^{os} et l'une creuse et profonde, d'une grande beauté, et

d'une antiquité parfaite portant sur son manche imprimé ce nom DRACTIVS. L'autre, moins ancienne, et moins profonde et plus large et fort bien conservée » (ici planche VI).

f° 13 V°.

« Je ne dois pas oublier ici un petit instrument n° de cuivre, trouvé à Corseuil, sur lequel sont représentées des espèces de tentes ou de maisons. On croit qu'il servait originalement à garnir le haut d'un aspersoir. On en peut juger par sa figure, de même que de l'usage d'une espèce de petite clochette antique, n°. Je ne sçay à quel usage rapporter une corne de cerf, de même qu'un morceau de terre antique représentant une espèce de gladiateur, à moins qu'elle ne soit les débris d'une urne funéraire à peu près semblable à celle que l'on voit au n°, dont la forme quoiqu'un peu est assez régulière. Elle avait vraisemblablement servi à renfermer les cendres de quelque affranchy, ou de quelque particulier peu riche... (ici planche IV).

ANNEXE III

Tous les monuments de la collection de Robien se trouvent au musée de Rennes, mais il ne nous a pas été possible de voir les pièces originales décrites ci-dessous, par suite de la réorganisation du musée de Rennes, la partie archéologique du musée se trouvant encore en caisses depuis la guerre (29).

page 123

533. — Pallas ou Minerve, déesse de la Sagesse, la tête couverte d'un casque qui a pour cimier un quadrupède accroupi, sur la poltrine légide où est appliquée la tête de la Gorgone, vêtue de la tunique talaire sur laquelle est jeté le peplus, la main droite appuyée sur la lance (qui manque), la gauche sur un bouclier (qui manque). H. 0m13.

Trouvée à Corseuil, emplacement de l'ancienne cité des Curiosolites (Côtes-du-Nord). (*Cat. du prés. de Robien*, p. 57) [pas reproduite par Huguet].

page 125

539. — Mercure, nu, debout, le pétase ailé sur la tête, tenant de la main droite une bourse (qui manque), de la gauche un caducée (qui manque aussi). Les deux mains sont brisées ; les deux pieds sont d'une restauration moderne. H. 0m08 (planche IV).

Trouvé dans les ruines de Corseuil. *Cat. ms de la coll. du prés. de Robien*, p. 57, pl. III ; et *Descript. ms de Bretagne*, par le même, t. I, p. 26, pl. XII, fig. 2.

p. 127

546. — *Lare-Auguste*, la tête ceinte d'une couronne de laurier attachee

chée avec des lemnisques ou bandelettes, les yeux incrustés de perles fines (qui manquent), vêtu d'une tunique courtée, tenant de la main droite un rhyton dont la partie supérieure est brisée ; le bras gauche, qui tenait une patère, cassé à la naissance de l'épaule, la jambe gauche au genou.

(Ces statuettes, fréquentes dans les collections, avaient d'abord été regardées comme représentant un *Pocillator*, esclave servant d'échançon, ou un *Camillus*, jeune servant des prêtres romains. Mais depuis lors, il est résulté d'un mémoire lu à la Sorbonne par M. Duvernoy, en 1867, p. 32, que ce devait être un *Lare-Lare*, et il en donne un exactement pareil qui faisait partie de la découverte du *Lare* domestique de Mandure (Doubs), son costume fait comprendre dès lors l'épithète *Laribus succintis* (Perse, *sat.* V, v. 31). La couronne de laurier qu'il porte montre que c'est un *Lare-Auguste*...

Trouvé dans les ruines de Corseuil. *Cat. ms de la coll. du prés. de Robien*, p. 56, pl. II, H. 0m17 (planche V).

page 128

547. — Jeune femme, tête nue, coiffure toulée, les cheveux relevés sur le devant par un peigne en forme de d'adame ; ses yeux sont incrustés de perles d'Orient, et elle porte des pendants d'oreille en perles ; de la main droite elle élève un mouchoir ; l'avant-bras gauche manque ; sa chlamyde entr'ouverte laisse voir son sein droit, ses pieds reposent sur des sandales.

Trouvée, comme la précédente, dans les ruines de Corseuil. Décrite dans le *Cat. ms de la coll. du prés. de Robien*, p. 54, 55 et dessinée au lavis, pl. III ; décrite également dans sa *Descript. de Bret.*, t. I, p. 29, et dessinée pl. XII.

(Cette charmante petite statue est-elle bien réellement antique ?...) H. 0m17 (planche IV).

page 130

559. — Corne de cerf, avec ses andouillers.

Trouvée dans les ruines de Corseuil. *Cat. ms de la coll. du prés. de Robien*, p. 66, pl. XI, fig. 6 ; et *Descript. de Bret.*, du même, t. I, p. 29, pl. XII, fig. 5. — H. 0m09 (planche IV).

page 131

Objets religieux servant au culte.

« La série des objets qui suivent offre la collection des différents vases et ustensiles de bronze employés par les anciens dans les temples au service de leur culte. M. le président de Robien, qui ne s'occupait pas assez souvent d'indications de cette nature, n'en cite la provenance que pour la patère creuse figurant en tête, et qu'il dit avoir été trouvée à Corseuil près de Dinan. Les autres pièces en proviennent-elles aussi ? Rien ne s'oppose à le croire, et l'aspect général semble le confirmer. Ce serait alors le mobilier réuni d'un temple de cette cité romaine, dont les ruines ont fourni tant d'antiquités, et qui a enrichi le cabinet de ce savant magistrat et le Musée de Dinan. Quoiqu'il en soit, ces bronzes sont tout à fait dignes, tant pour leur rareté que pour leur belle conservation, du plus grand intérêt ».

page 131

562. — *Patère* creuse, de forme ronde, munie d'un manche orné de filets latéraux et percé à l'extrémité d'un trou rond autour duquel on lit le nom du fabricant : DRACIVS. Le fond est orné de moulures circulaires.

(29) Auguste André, *Catalogue raisonné du Musée d'Archéologie et de céramique et du Musée lapidaire de la ville de Rennes*, 2^e éd. Rennes 1876.

La patère servait pour les libations en l'honneur des dieux, on en voit une semblable dans Montfaucon, *Ant. expl.* II, p. 144, pl. 58, fig. 4. Celle-ci a été trouvée à Corseul, *Cat. ms de la coll. du prés. de Robien*, p. 64, 65, pl. VIII. Diam. 0m135 (planche VII), page 132.

n° 563, autre patère ; 564, *Simpulum*, petite coupe.

n° 565 *Secespita*, couteau à l'usage des sacrificateurs pour immoler les victimes offertes aux dieux. Le manche est terminé par un muflle d'animal.

Une autre *secespita*, exactement semblable, a été trouvée par M. Fornier, conseiller à la Cour, dans les fouilles par lui exécutées à Corseul, et elle figure dans sa collection d'antiquités.

Longueur du manche 0m085

Longueur de la lame 0m145

Longueur totale 0m230

n° 566. — *Lituus*, petit bâton recourbé en forme de crosse, à l'usage des prêtres augures.

page 133

n° 567. — Lampe à suspension ; n° 568. — *Aquiminarium* ou vase pour contenir l'eau lustrale destinée aux sacrifices ; n° 569 autre *Aquiminarium* (tête nue de Bacchus enfant).

n° 570. Deux *Cochlearia* ou petites cuillères à l'usage des thuri-féraires.

p. 134-136

570 bis. — Main droite, dont les trois premiers doigts sont enlevés et les deux autres fermés ; le pouce et le doigt annulaire sont cassés. Elle devait surmonter une enseigne militaire. Deux trous destinés à livrer passage à la goupille qui fixait cette main à une hampe sont percés latéralement à la partie la plus large de l'avant-bras. La face interne de cette partie porte gravée une espèce de palme ou de rameau, et la face externe deux lignes droites se croisent en X dont les extrémités et les intersections sont accusées par un anneau (planche IV).

Trouvée à Corseul, *Coll. du prés. de Robien*, p. 62, pl. III et *Descript. de Bretagne*, du même, pl. XIII, p. 29, fig. 3. H. 0m11, page 136 (planche IV). Mobilier domestique, clefs et objets divers. 571. — Douille échancrée sur laquelle sont représentées des espèces de tentes ou de cabanes rustiques, au nombre de trois (planche IV).

Trouvée à Corseul, *Cat. du prés. de Robien*, p. 66, pl. XI, fig. 1 ; et *Descript. de Bret.*, p. 29, pl. XII, fig. 4. H. 0m05.

page 145 Poteries à pâte et lustre rouge.

page 146.

621. Fragment d'un vase où l'on voit dans un compartiment carré, au milieu de feuillages et de rinceaux, un gladiateur armé d'un bouclier ovale et se livrant à ses exercices.

Trouvé à Corseul, *Cat. ms de la coll. du prés. de Robien*, p. 66, pl. XI, fig. 2, et *Descript. de Bret.*, du même, p. 29, pl. XII, fig. 6 (planche IV).

623. Fond d'un vase sur lequel on lit dans un cartouche carré le nom du potier imprimé en deux lignes séparées par une palme.

CNATEI XEPI, de la main de Cneus Ateius. Ou si l'on aime mieux XAIRI XAIPS, portes-toi bien.

Trouvé à Corseul, *Cat. ms de la coll. du prés. de Robien*, p. 64, pl. VIII, L. 0m06 (planche VI).

Rennes 1956-1957.

Hypothèse sur l'origine de Minerve Athéna

planche VII

par

Jean R. MARECHAL

Les représentations de déesse aux yeux lenticulaires sans bouche dont J. Déchelette donne de nombreux exemples (*Manuel*, I, pp. 594-602) démontrent l'existence d'un culte funéraire répandu depuis la Scandinavie (Magleby et Arby au Danemark) jusqu'en Grèce (Amorgos) et en Troade (Hisarlik II) en passant par l'Angleterre (Folkton Wold) la France (Maine, Charentes, Aveyron, Hérault), et la péninsule ibérique (Millarès, El Garcel), rappelant une déesse chouette. Schliemann y a déjà pensé et la photo de la stèle exhumée de la tombe voutée en encoorbement du Serre de Bouisset à Ferrières-les-Verreries (Hérault) ressemble d'une façon frappante à la face d'une chouette (Figure 1). Cet oiseau est l'attribut de Minerve glaukopis. *Glaukos* se dit des personnes aux yeux clairs et signifie également à yeux de chouette. Pour qui a examiné attentivement les yeux de cet oiseau crépusculaire cet épithète convient parfaitement.

Nous pouvons nous figurer l'impression religieuse ressentie par un de nos ancêtres de l'époque néolithique voyant un de ces oiseaux à la tombée de la nuit ou immobile dans une grotte, impression fantomatique lui inspirant une terreur superstitieuse.

Nous pouvons supposer que la fameuse déesse athénienne aurait comme origine, l'idole néolithique si chère à Déchelette. Une des six petites chouettes en repoussé sur de minces feuilles d'or trouvées dans la tombe en voûte à encoorbement (tholos) de Pylos entre Chora et Koriphasias (Grèce) est montrée figure 2 (leur longueur est de 4 cm.). Elle rappelle singulièrement la représentation du Serre de Bouisset et la disposition des deux tombes est la même : chambre circulaire voûtée à laquelle on accédait par un couloir, disposition que l'on retrouve dans le Sud-Est de l'Espagne (Millarès), en Bretagne (Barnenez-en-Plouézoc'h, etc.), dans les Îles Britanniques (New-Grange, etc.) et même en Scandinavie !

1^{er} Colloque Archéologique International RHONE-RHIN

TOURNON SEPTEMBRE 1957

Ce premier colloque comportera des séances d'études, communications suivies de discussions, sur des points très importants et d'actualité.

- Rapport entre le néolithique méridional (CHASSEY-LAGOZZA) du Nord (MICHELSBERG-CORTAILLOD).
- Le bronze ancien et moyen dans la zone Alpino-Rhodanienne, ses origines.
- La question des Champs d'Urnes.
- Le Hallstattien du Midi et ses rapports avec celui de Bourgogne et des Pays Rhénans.
- Le commerce Méditerranéen sur l'axe Rhône-Rhin du 6^e au 2^e siècle avant notre ère.
- Les sanctuaires préromains méridionaux et leur rapport avec ceux du Nord-Est de la Gaule.

Les séances d'études seront suivies d'excursions sur des sites récemment découverts et se rapportant directement à ces problèmes.

PROGRAMME

Du Mercredi 18 Septembre à 15 heures au Jeudi 19 à 16 heures permanence au Syndicat d'Initiative de TOURNON. Accueil, prise de contact et placement dans les hôtels.

JEUDI 19 : à 9 heures, Visite de TOURNON et de TAIN (Musée Rhodanien, etc...)

à 14 heures, Ouverture officielle du colloque suivie d'une séance de travail.

VENREDI 20 : à 9 heures, départ pour SOYONS, Visite de l'oppidum de Malpas, du Musée, retour par VALENCE.

à 14 heures, reprise des séances de travail.

à 21 heures, Conférence publique.

SAMEDI 21 : à 9 heures, Séance d'études.

à 14 heures, Réception officielle.

à 21 heures, fin du colloque, conclusion et vœux.

DIMANCHE 22 : à 8 heures, Excursion en car spécial ou voitures particulières : SAOU, LE PEGUE, VALREAS, VAISON, ORANGE.

Le premier colloque RHONE-RHIN est ouvert à toute personne s'intéressant aux sujets traités, et en s'inscrivant comme participant en versant un droit fixe de 250 francs.

Cette inscription donnera droit à l'accès des séances d'études et conférences, au guide du colloque, à la gratuité dans les cars spéciaux pour les deux excursions prévues, et à une remise importante sur les ACTES DU COLLOQUE qui seront publiés ultérieurement (hiver 1957/1958).

Nous avons choisi TOURNON, pour son cadre rhodanien incomparable, pour son passé historique et universitaire qui l'ont fait surnommer l'ATHENES DU VIVARAIS.

Le comité d'accueil mettra tout en œuvre pour satisfaire les participants : réservation de places dans les hôtels, trains, etc... Des parcs à voitures officiels seront prévus.

Si vous désirez participer à cette manifestation, nous vous serions reconnaissants de bien vouloir écrire au secrétariat du colloque : A. BLANC, 12, rue André Lacroix, — VALENCE.

Bulletin de Numismatique Celtique XVII

Notule de Numismatique Celtique

planche VIII

par

J.-B. COLBERT de BEAULIEU

35. — Une monnaie d'or pseudo-armoricaine.

On a classé à l'Armorique (1) une monnaie d'or jaune, d'un type extrêmement rare, présentant, à l'avant, la tête laurée à droite d'un personnage moustachu à la barbe ondulée, Apollon ressemblant à Jupiter, portant une vaste chevelure stylisée, entourée d'une ligne brisée, dont les angulations successives sont intérieurement garnies d'un point (2). Au revers, un cheval à gauche, conduit par un échassier ; sous lui, un motif quadrifollié ; derrière lui, une roue, vestige du char, du bœuf prototypique.

Catalogue.

On ne connaît encore que trois exemplaires ; ce sont :

- 1) Un statère, S.P., conservé dans les cartons du Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale, coté 10231a, pesant 7,25 g, du module de 17 à 18 mm.
- 2) Un statère, trouvé au Dorat (Haute-Vienne, arrondissement de Bellac), conservé au musée de Bourges, pesant 7,25 g, de 18 mm.
- (3).

(1) A. Blanchet, *Traité des monnaies gauloises*, p. 224.

(2) Ce décor rappelle celui dont sont pourvus, sous la coupe du cou, au droit, certains statères des Parisi, par ex. : BN 7777 (7,05 g), 7788 (LT XXXI, 6,90 g), 7786, etc...

(3) D. Mater, *Bulletin de Numismatique*, in *Mémoires de la Société des Antiquaires du Centre*, t. XXII, 1899, p. 230, pl. I, 2.

3) Un statère S.P., conservé en 1905, dans la collection J. Puig, à Perpignan, pesant 7,20 g, au flan atteignant 19 mm (4).

Attribution.

C'est une rédaction ambiguë qui fit écrire à M. Blanchet et laisser croire que ce type serait armoricain, mais il est peu probable qu'il l'ait pensé. Le lieu de l'unique trouvaille ne se place du reste même pas dans l'aire de dispersion extrême des pièces d'or armoricaines les plus vagabondes, celles des Vénètes, dont le poids peut atteindre 7,80 g et les dépasser.

Le personnage moustachu du droit nous rappelle certaines espèces classées aux Arvernes (5) et le revers au motif quadrifolié nous suggère une analogie avec un autre statère des Arvernes (6), où se voit la roue du b'ge, et avec certains revers de la suite de ce peuple, anépigraphe ou inscrite à la légende CAS (7).

L'échassier conducteur n'est pas sans évoquer des rapprochements, dont la contiguité dans l'espace ou dans le temps rendrait compte, avec une série cataloguée sans certitude suffisante par Muret et Chabouillet aux Bituriges Cubes (8), et dont l'aire de répartition comprend les départements de la Creuse, la Vienne, la Dordogne, le Puy-de-Dôme, la Haute-Vienne et la Corrèze, ainsi que le site d'Alise-Sainte-Reine (9) et l'oppidum de Tronoën (10).

Cette dernière provenance, de caractère exceptionnel, n'enlève rien à l'in vraisemblance de l'attribution à l'Armorique d'une monnaie du début du premier siècle avant notre ère, qui a pu être émise par l'un des peuples du Massif Central ou par de proches voisins (11).

(4) A. Blanchet, *op. cit.*, pl. I, 21.

(5) BN 3679, La Tour, *Atlas*, (ex. trouvé à Lapte, Haute-Loire, arrondissement du Puy), pl. XI.

(6) BN 3696, La Tour, pl. XI.

(7) BN 3753 et 3761, La Tour, pl. XII.

(8) BN 4068 et 4072, La Tour, pl. XIII.

(9) *Dictionnaire archéologique de la Gaule*, planches des monnaies, n° 136.

(10) G. Vallier, *Numismatique gauloise de la Bretagne*, in *Congrès archéologique de Vannes*, 1881, p. 290, figure.

(11) Le Dorat est situé dans l'arrondissement de Bellac, entre les rivières de la Vienne et de la Creuse. La typologie et la règle des influences de contiguité rendent tout à fait vraisemblable que cette découverte ait eu lieu sur le territoire même de l'origine de la monnaie.

Sur quelques mots et toponymes Bretons et Celtiques XVI

par
Paul QUENTEL

35. — Pléchatel.

Pléchatel est le nom d'une commune située à environ 25 kilomètres au sud, et légèrement à l'ouest, de Rennes. F. Merlet a supposé que ce nom n'était pas un nom de paroisse primitive en *plou*. Voici sa théorie : Après avoir relevé que le nom de Pléchatel, paroisse qui relevait antérieurement du diocèse de Nantes, méritait une étude spéciale, il écrit : « Était-ce bien à l'origine un « plou » dont la présence en cette région est surprenante (cf. *Pleumartin*, chef-lieu de canton, Vienne). Il peut s'agir d'une juxtaposition tardive (au IX^e ou au X^e siècle) du mot *plebs*, alors employé communément au sens de « paroisse » et du nom primitif « Châtel », juxtaposition explicable par l'utilité qu'il pouvait y avoir à distinguer de localités homonymes, qui n'étaient pas paroisses, la paroisse de Châtel, M. Couffon (...) propose d'y voir une fondation bretonne tardive. Je ne crois pas que les Bretons se soient avancés si loin à l'est à l'époque où s'étaient formés les « plous », même tardifs, comme les « Plounevez ». (F. Merlet, *Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Bretagne*, t. XXX, 1950, p. 9, note 2). Tout infirme l'une ou l'autre de ces théories.

Les formes anciennes du nom sont les suivantes : *Plui Chastel*, *Plebs Castel*, 875 (*Cartulaire de Redon*, charte CCLIII); *Ploucastellum* circa 1052 (*ibid.*, charte CCCID); *Ploucastel* 1086 (*ibid.*, charte CCCXXXIX); *Ploucastel* 1147; *Bibliothèque nationale*, ms. lat. 13819; *Pléchatel* 1250 (*Archives d'Ille et Vilaine*, cartulaire de Vitre); *Prioratus de Plano Castro* 1330 (*Bibliothèque nat.*, ms. lat. 11819); *Pléchatel*, alias de *Plano Castro*, XVI^e siècle (?) (*Cartulaire de Redon*, p. 460).

Les signataires des premières chartes citées sont les suivantes. En 875 : Guruan, Eudon, Soïom filius Loieshojarn, Tutual, Moruethen filius Unbetuall, Tanet, Loiesbudic, Euboduu, Kenmarhoc, Coruethen, Haeffnit, Breselnarhoc, Cadufin, Hae conjarch. En 1086 on trouve : Albalt, Tangi, Jarnogonus, Rotbertus filius Telent et Judicae frater ipsius, Evenus filius Roent, Alveus, Ernaldus, Vitalis, Normant, Pontel, Tetbadus, etc.

Il résulte clairement, de l'ensemble des formes anciennes de Pléchatel et des noms des signataires de ces deux chartes, que Pléchatel est un toponyme bien breton. Le mot comporte le breton *plui*, *plou*, *pleu*, etc., + le breton *kastell* (gallois *castell*, cornique *caste*), emprunt au latin *castellum*, souvent noté *castel* dans les chartes anciennes. Ce nom, « la paroisse au château », est bien connu en breton : il y en a deux dans le Finistère, *Plougastel-Daoulas* et *Plougastel-St-Germain* (qui était simplement autrefois *Plougastell*, cf. Joseph

* IVERION, « Irlande » : les noms antiques de l'Irlande sont indiqués par les auteurs anciens avec quelques variantes adaptées du nom indigène. César, B.G. V. 13 : Alterum vergis ad Hispaniam atque occidentem solem, qua ex parte est Hibernia insula, dimidio miror, ut existimatur, quam Britannia; Plin., n.h. 4. 102 Hibernica et Ptolémée, 1. 11, 7 emploie la même forme grecisée en Iouernia; Pom. Méla, 3. 6, 53 donne Iuverna et Strabon 1. 4 Ierna. Cf. les références d'auteurs anciens dans Hofer II, 109-111; v. irl., m. irl. Heriu, Eriu, gén. Horenn, Ercnn; irl. mod. Eire, gén. Eireann; écoss. Eire; cf. Pokorny, Keltologie 119, contre l'explication de O'Rahilly par * elverio « she who travels regularly », le thème étant supposé désigner une divinité solaire; v. gall., m. gall. Ywerddon, Iwerddon, gall. Iwerddon; l'adj. m. gall. Ewyrddon « irlandais » et l'expression mor Ywerddon transcrite habituellement mor y Werydd « mer d'Irlande » permettent de supposer une variante * Ewerio; m. bret. Ywerdon par emprunt avant au m. gall., bret. mod. Iwerzon, mais le breton populaire a longtemps fait usage pour désigner l'Irlande du nom de l'Islande emprunté au français; Islande (Maunoir), Hislandr, Hirlant (Grégoire de Rostrenen), Ann Isiantex « l'Irlandaise » dans le mystère de Ste Tryphine (cf. Rev. Celt. I, 224 et IV, 307 à propos d'un poème de Milin, ar gernes en Irland). La distinction est très tardive entre Island (Bro 'n Isiantet et Irland(r). Cf. Ernault, Gloss. moyen breton, 340-341). Aucune certitude quant à l'étymologie. On peut rapprocher sans rigueur v. irl. iriu, gén. irenn, remontant à * Pi-ver-io « terrain, pays », que Pokorny, Idg. Wh. 793 met en liaison avec skr. pivas; av. pivah « graisse, lard »; skr. pivan, pivari « gonflé, gras, obese »; gr. pion, f. pieira « gras, riche », piar « graisse ». L'Irlande aurait été dans ces conditions, la « terre d'excès » par excellence, en opposition peut-être aux habitats antérieurs des Goidels.

DIOGÈNE

REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES HUMAINES

RÉDACTEUR EN CHEF : ROGER CAILLOIS

SOMMAIRE DU NUMÉRO 18

PRIX INTERNATIONAL DIOGÈNE

VLADIMIR WEIDLÉ	Biologie de l'Art
JACQUES ELLUL	Information et Propagande
MING WONG & PIERRE HUARD	Sur quelques Conceptions de la Place de l'Homme dans le Monde
RAYMOND RUYER	Domaine animal et Monde humain
DENIS SINOR	Les Barbares

CHRONIQUES

JAN DE VRIES	L'Etat actuel des Etudes sur la Religion germanique
PAUL-HENRI MICHEL	Cosmologies de la Renaissance

NOTES ET COMPTES-RENDUS

RÉDACTION ET ADMINISTRATION
19, AVENUE KLEBER, PARIS-16^e
(Kléber 52-00)

Revue trimestrielle paraissant en six langues : allemand, anglais, arabe, espagnol, français et italien.

L'édition française est publiée par la Librairie Gallimard, 5, rue Sébastien-Bottin, Paris-7^e.
Les abonnements sont souscrits auprès de cette maison (C. C. P. 169-58, Paris).
Prix de vente au numéro : 200 francs.
Tarifs d'abonnement : France, 700 francs; étranger 875 francs.

Texte communiqué par la revue « Diogène » à titre de réciprocité.

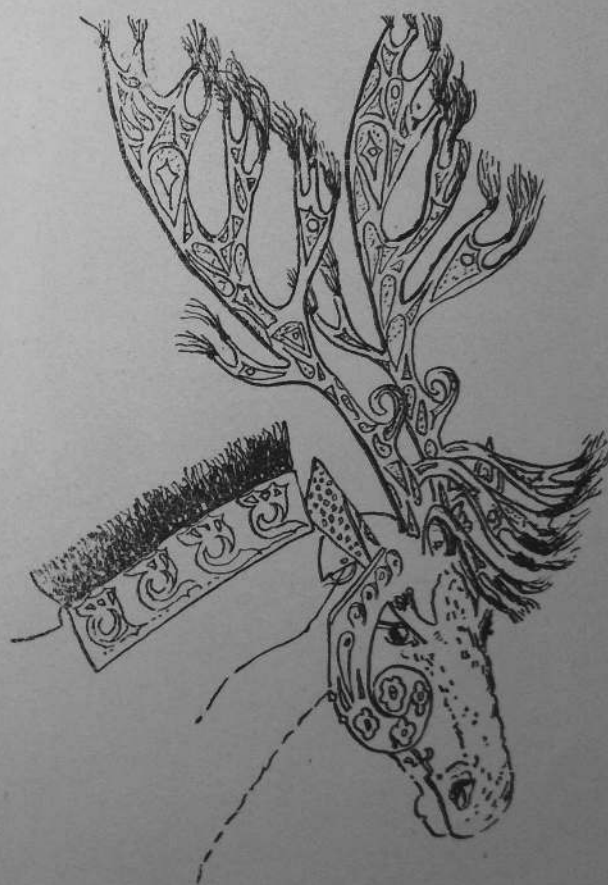


fig. 1. — Cheval-cerf du kourgane II. Pazyrik. Altai, V^e siècle avant J. - C., d'après Griaznov, loc. cit. in *American Journal of archeology*, t. XXXVII, fig. 18; Salmony, loc. cit., *Antler and Tongue*, 1954, p. 21, fig. 25.

PLANCHE II



fig. 2. — Héros accroupi du sanctuaire de Hechtsheim, près de Mayence. Photo due à l'obligeance de M^{lle} W. von Pfaffer

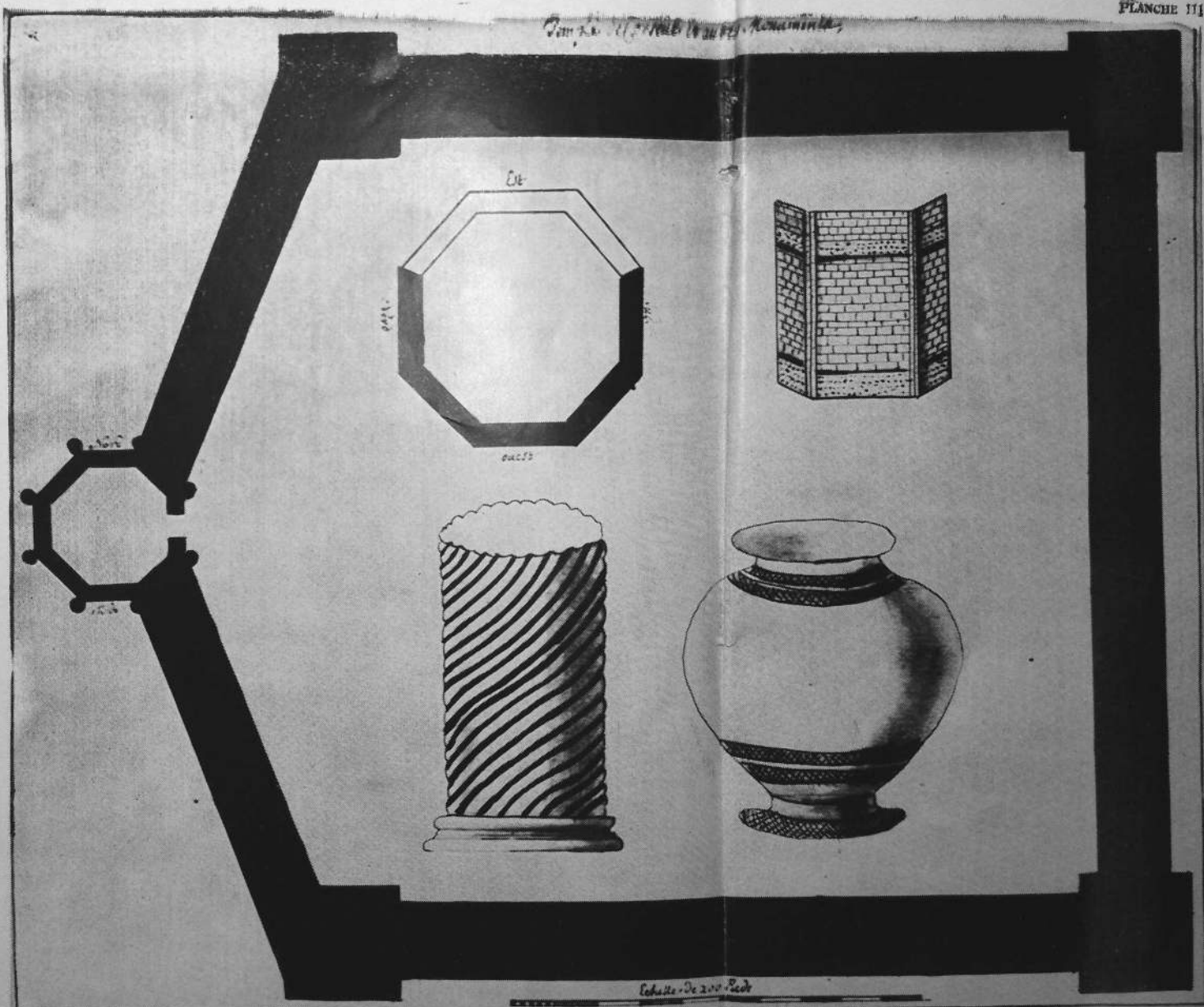


fig. 3. — Plan du Temple de Corseul et de quelques autres monuments d'après le Président de Robien.

Les reproductions photographiques du Manuscrit de Robien publiées dans nos planches III, IV, V et VI ont été exécutées par l'Institut de Recherches Historiques de la Faculté des Lettres de Rennes.

RENÉ RICHELLOT

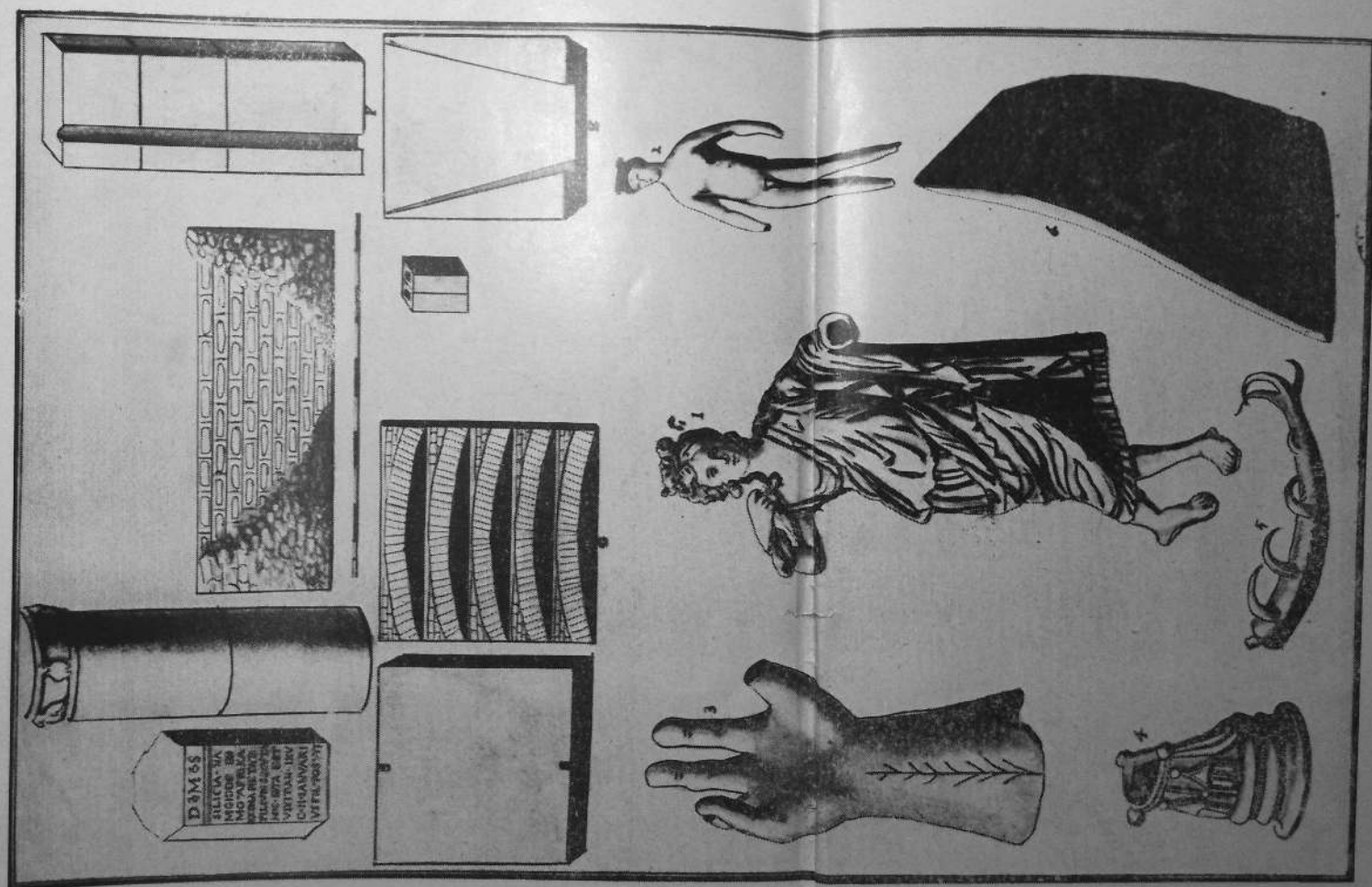


fig. 4. — Quelques objets provenant de Corseul. *Description ms. de Bretagne* par le Président de Robien, t. I, p. 26, pl. XII.



fig. 5. — « Lare Auguste ». — *Cat. ms. de la Coll. du Président de Robien*, p. 56, pl. II, H. 0m17.

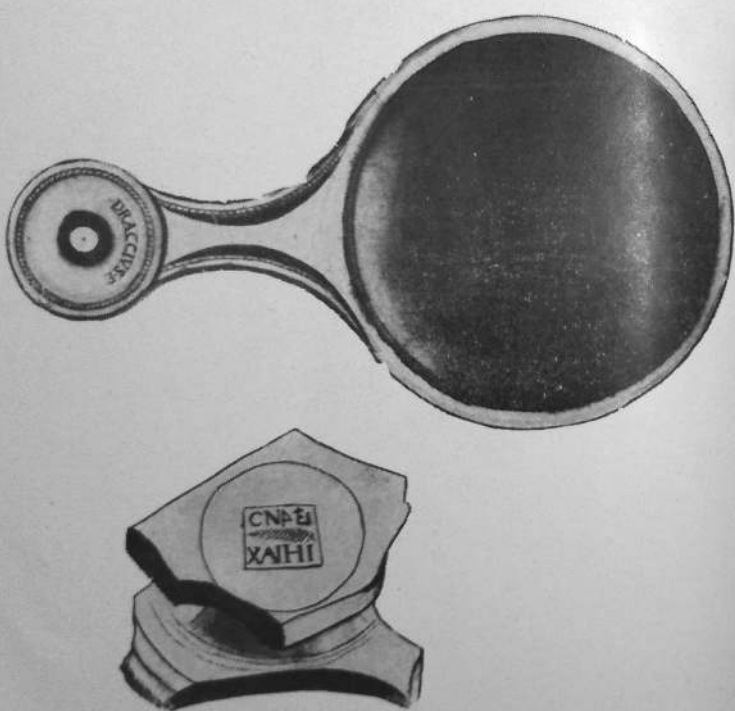


fig. 6. — 1 Patère avec la marque Draccius, diam. 0m133
2 Fond de vase avec nom du potier, L. 0m06. *Cat. int.*
de la Coll. du Président de Robien, p. 64, pl. VIII.

RENÉ RICHELOT



fig. 7. — 1. — Sire de Bouisset (Hérault).

2. — Petite chouette en repoussé sur
feuille d'or, de Pylos entre Chora et
Koriphaeas (Grèce).



JEAN-F. MARECHAL



fig. 8. — D'Après La Tour, pl. XI, XII, XIII

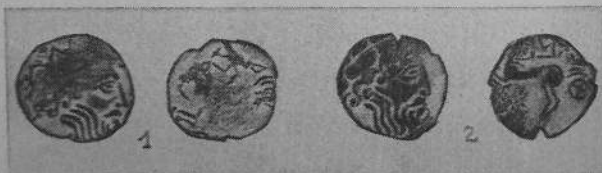


fig. 9. — 1. Statère du musée de Bourges, trouvé au Dorat.
2. Statère B. N. 10231a d'origine non retenue.

SOMMAIRE

Waldemar DEONNA, Cervidès et Chevaux (1 pl.) ..	5
Fernand BENOIT, Le « Dieu accroupi » de Mayence (1 pl.) ..	11
Jan de VRIES, Les rapports des poésies Scaldique et Gaëlique ..	13
Paul ARNOLD, Les sacrifices humains et la <i>deuotio</i> à Rome ..	27
Emile THEVENOT, A propos des « Mars Celtiques » ..	37
Fernand BENOIT, La religion des Sanctuaires et les « Mars Celtiques » ..	41
Arzel EVEN, Sources Médiévales pour l'étude de l'An- tiquité Celtique ..	45
Jean-R. MARECHAL, Histoire de la Métallurgie I ..	67
<i>Notes d'Archéologie Celtique et Gallo-Romaine VII :</i>	
Paul CRAVAYAT, Une représentation perdue du Dieu à la Roue ..	75
René RICHELOT, Corseul et ses Antiquités au XVIII ^e siècle (pl.) ..	79
Jean-R. MARECHAL, Hypothèse sur l'origine symboli- que de Minerve Athéna (1 pl.) ..	93
Premier Colloque Archéologique International Rhône- Rh'n, Tournon, Septembre 1957 ..	94
<i>Bulletin de Numismatique Celtique XVII :</i>	
J.-B. COLBERT de BEAULIEU, Notules de Numisma- tique Celtique 35 : Une monnaie d'or pseudo- armoricaine (1 pl.) ..	95
Paul QUENTEL, Sur quelques mots et toponymes Bretons et Celtiques XVI : 35. — Pléchatel. Errata ..	97
VOCABULAIRE VIEUX-CELTIQUE ..	99
(I Voyelle) : -ISOS, -ISA, suff. de dérivation ; -ITOS, suff. de dér. ; * ISKA, « eau » ; * ISSILOS, « bas » ; * ITAMI « je vais » ; * ITAVIS, « tison, torche, brandon » ; * ITV, « blé, nourri- ture » ; * IVERION « Irlande ».	

OGAM. — Tradition celtique

Bulletin des Amis de la Tradition Celtique (association déclarée)
2, rue Léonard-de-Vinci, RENNES (I-et-V)
C. C. P. 29.363, 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 de 400
à 500 pages environ. Les articles publiés ne peuvent être reproduits, en tota-
lité ou en partie, qu'avec l'agrément écrit de la Rédaction. Les auteurs sont
seuls responsables des opinions qu'ils émettent.

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

Prix de l'abonnement : 1.500 fr., abonnements de soutien, 2.000 et 5.000
fr., étranger (et France sous enveloppe) 1.800 fr., étudiant 1.000 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 :
tome I, 800 francs, II, 1.000 francs, (incomplets), III, 1.200 francs ; tome
IV, 1.200 francs, V, 1.000 francs ; tome VI, 1.500 francs ; VII, 1.500 francs ;
VIII, 1.800 francs.

Ce numéro est mis en distribution au mois de février 1957.

Revue bimestrielle. Huitième année.

Le Gérant : Odon de COUARNON. Dépôt légal, 1^{er} trimestre 1957. Im-
primerie Granvillaise, 3, rue Clément-Desmaisons, Granville (Manche).