Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite : étude comparée de l'évolution du rôle et de la fonction des animaux dans les traditions écrites et orales ayant trait à la mythologie en Irlande, Ecosse, Pays de Galles, Cornouailles et Bretagne à partir du Haut Moyen Âge, appuyée sur les sources écrites, iconographiques et toreutiques chez les Celtes anciens continentaux

Dimitri Nikolai Boekhoorn

▶ **To cite this version:**

Dimitri Nikolai Boekhoorn. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite : étude comparée de l'évolution du rôle et de la fonction des animaux dans les traditions écrites et orales ayant trait à la mythologie en Irlande, Ecosse, Pays de Galles, Cornouailles et Bretagne à partir du Haut Moyen Âge, appuyée sur les sources écrites, iconographiques et toreutiques chez les Celtes anciens continentaux. Littératures. Université Rennes 2; University Collège Cork, 2008. Français. NNT : . tel-00293874

HAL Id: tel-00293874

https://theses.hal.science/tel-00293874

Submitted on 7 Jul 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ RENNES 2
HAUTE BRETAGNE
CRBC – Rennes 2
Ecole doctorale – Humanités
et Sciences de l'Homme

UNIVERSITY COLLEGE CORK
Department of Early and Medieval Irish
Roinn na Sean agus na Meán Ghaeilge
Coláiste na hOllscoile Corcaigh
Éire

Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite

Etude comparée de l'évolution du rôle et de la fonction des animaux dans les traditions écrites et orales ayant trait à la mythologie en Irlande, Ecosse, Pays de Galles, Cornouailles et Bretagne à partir du Haut Moyen Âge, appuyée sur les sources écrites, iconographiques et toreutiques chez les Celtes anciens continentaux.

Mythical, legendary and supernatural bestiary in Celtic tradition: from oral to written literature

Comparative study of the evolution of the role and function of animals in oral and written traditions from Ireland, Scotland, Wales, Cornwall and Brittany from the beginning of the Middle Ages onwards, supported by written and iconographical documents from the continental Celts.

Thèse de Doctorat en co-tutelle
PhD

Discipline : Breton et Celtique

Présentée par Dimitri Nikolai BOEKHOORN

Directeur de thèse : Gwendal DENIS
Directeur de thèse : Pádraig Ó RIAIN

Soutenue le 26 Juin 2008

Jury :

M Claude STERCKX Professeur à l'Université Libre de Bruxelles (Rapporteur)
M Pierre-Yves LAMBERT Directeur de Recherches au CNRS et à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes de Paris (Rapporteur)
M Gwendal DENIS Professeur à l'Université de Rennes 2 (Directeur de thèse)
M Pádraig Ó RIAIN Professeur à l'University College Cork (Directeur de thèse)

Mots-clef :

Animaux -- Folklore -- [Pays celtiques] -- [Antiquité ou Moyen âge]

Oiseaux -- Mythologie -- [Antiquité ou Moyen âge]

Musique celtique -- [Pays celtiques] -- [Antiquité ou Moyen âge]

Harpe celtique -- [Pays celtiques] -- Mythologie (folklore, etc.)

Saints -- [Pays celtiques] -- Symbolisme -- [Antiquité ou Moyen âge]

Symbolisme des animaux -- [Pays celtiques]

Key-Words :

Animals -- Folklore -- [Celtic countries] -- [Antiquity or Middle Ages]

Birds -- Mythology -- [Antiquity or Middle Ages]

Celtic Music -- [Celtic countries] -- [Antiquity or Middle Ages]

Celtic Harp -- [Celtic countries] -- Mythology (folklore, etc.)

Saints -- [Celtic countries] -- Symbolism -- [Antiquity or Middle Ages]

Symbolism of animals -- [Celtic countries]

Résumé:

L'auteur propose d'étudier le « bestiaire celtique », entendu comme l'ensemble des animaux réels avant tout, dans la littérature celtique du Moyen Âge. A travers les textes mythologiques, héroïques et hagiographiques surtout, une vue d'ensemble sera établie. Il veut savoir ce que sont devenus les animaux cultuels de l'Antiquité dans les textes médiévaux ; il étudie également le rôle et le symbolisme des autres animaux de la tradition médiévale, qui n'étaient pas forcément importants pendant l'Antiquité ; il fait le tour de la question en donnant un aperçu du corpus étudié, en faisant des références à d'autres traditions (indo-européennes entre autres), en comparant la tradition médiévale au folklore (pré-moderne), en décrivant plusieurs aspects du bestiaire : la question épineuse de l'existence de pratiques comme le chamanisme et le totémisme et de l'applicabilité de ces termes sera abordée ; il sera question des sonorités et de la musique que produisent les animaux ; des aspects comme la métamorphose, la métaphore, l'onomastique et la classification animales seront discutés avant de fournir, dans la deuxième partie, un catalogue des animaux, dans lequel le symbolisme et le rôle de chaque espèce seront analysés de façon succincte ; la troisième partie est une étude type qui vise à analyser le bestiaire contenu dans un texte hagiographique breton, la *Vie de saint Malo* et à apporter quelques éléments qui prouveraient l'appartenance de la Bretagne armoricaine à l'espace culturelle des îles celtiques, qui comprend aussi l'Irlande, l'Île de Man, l'Ecosse, le Pays de Galles et la Cornouailles.

Abstract:

The author offers a study of the "Celtic bestiary" which is understood here as the sum of the reel species above all; an overall view of the function and role of animals in medieval Celtic literature will be given, analysing especially the mythological, heroic and hagiographical texts. The evolution of the role of antique and medieval cult animals will be dealt with. The symbolism of the other species will be studied as well. The corpus analysed here – medieval Celtic literature - will be presented, references will be made to other civilizations (Indo-European and others). The medieval tradition will be compared with the folklore of pre-modern times. Several aspects linked with the animal world will be dealt with as well: the complex question of shamanism and totemism and their applicability to Celtic beliefs; animal sounds and music and their relation to human music; animal metamorphosis, animal metaphors, faunal onomastic and anthroponomy including animal terminology as well as the classification / taxonomy of the animal world. The second part is a catalogue of the species known to the medieval Celts; their role and symbolism will be briefly discussed. The third part consists of an analysis of the bestiary contained in a well-known Breton hagiographical text: the *Life of St. Malo*. Some of the elements studied here clearly show that the medieval Breton literary tradition belongs to the Celtic insular tradition, together with the literature of Ireland, the Isle of Man, Scotland, Wales and Cornwall.

Remerciements

Nous tenons à remercier ici tous ceux qui nous ont soutenus et qui ont contribué à ce travail, durant ces quelques années de travail fructueuses mais pas toujours faciles. Nous remercions en particulier Gwendal Denez, Herve Ar Bihan, Pierre-Yves Lambert, Claude Sterckx, Pádraig Ó Riain, Máire Herbert, Ann Heymann, Marc Durand et Maud Degoulet.

Il va de soi que seul l'auteur est tenu comme responsable pour d'éventuels oublis, omissions, ou erreurs.

Roazhon, miz Mae 2008

Messe ocus Pangur bán

Messe ocus Pangur bán,	*Le blanc Pangur et moi,*
cechtar nathar fria saindán :	*nous avons chacun nos occupations ;*
bíth a menmasam fri seilgg,	*il a l'esprit tourné vers la chasse,*
mu menma céin im saincheirdd.	*et moi, je l'ai vers mon art.*
Caraimse fos, fer cach clú,	*J'aime, et cela vaut mieux que toute gloire,*
oc mu lebran, leir ingnu ;	*avoir mon petit livre, être assidu à l'étude ;*
ni foirmtech frimm Pangur bán :	*le blanc Pangur ne m'envie pas,*
caraid cesin a maccdán.	*il aime ses occupations puériles.*
O ru biam, scél cens cis,	*Ce n'est pas une histoire fatigante :*
innar tegdais, ar n-oendís ;	*quand nous sommes ensemble dans notre maison*
taithiunn, dichrichide clius,	*nous avons des jeux sans fin*
ni fris tarddam ar n-áthius.	*où exercer notre talent.*
Gnáth, huaraib, ar grassab gal	*C'est l'habitude que, de temps à autre, après une lutte valeureuse,*
glenaid luch inna línsam ;	*une souris tombe dans son filet ;*
os mé, du-fuit im lín chéin	*quant à moi, ce qui tombe dans mon filet,*
dliged ndoraid cu ndronchéill.	*c'est une règle difficile à comprendre.*
Fuachaidsem fri frega fál	*Il dirige vers le mur de clôture*
a rosc, a nglese comlán ;	*son oeil au parfait éclat ;*
fuachimm chein fri fegi fis	*c'est vers la science ardue que je dirige*
mu rosc reil, cesu imdis.	*mon œil clair, bien qu'il soit très faible.*
Failidsem cu ndene dul	*Il se réjouit, et il a des mouvements vifs*
hi nglen luch inna gerchrub ;	*quand une souris tombe entre ses griffes acérées ;*
hi tucu cheist ndoraid ndil	*quand je comprends une question aimable et difficile*
os me chene am faelid	*je me réjouis de mon côté.*
Cia beimmi a-min nach ré	*Bien que nous soyons toujours ainsi,*
ni derban cách a chele :	*aucun de nous ne dérange l'autre ;*
maith la cechtar nar a dán ;	*chacun de nous aime son occupation*
subaigthius a óenurán.	*et s'amuse de son côté.*
He fesin as choimsid dáu	*Il est le propre maître*
in muid du-ngní cach oenláu ;	*du travail qu'il fait tous les jours ;*
du thabairt doraid du glé	*quand j'ai compris clairement une difficulté*
for mu mud cein am messe.[1]	*mon propre travail est accompli.*[2]

[1] Poème irlandais du Xe siècle, composé par un moine en exil. Nous dédions ce travail à tous ceux qui respectent la nature et la faune qui nous entourent.
[2] Traduction de Ch.-J. Guyonvarc'h.

Table **Page**

Introduction 8

0.1 Le bestiaire celtique 8
0.2 Domaine de recherche : La littérature orale et écrite dans les pays de tradition celtique à partir du haut Moyen Âge 16
0.3 La définition du concept 'animal' versus celui de 'l'être non-animal' 18
0.4 La distinction entre mythologie, légendes et merveilles 19
0.5 Les modes de révélation des animaux 19
0.6 Méthodologie 21

Première partie 22

1.1 Chapitre premier : L'Europe pré-indo-européenne 22

2. Deuxième chapitre : L'héritage indo-européen 27
2.1 L'importance de l'animal pour les Celtes et d'autres peuples indo-européens

3. Troisième chapitre : Les animaux chez les Celtes continentaux de l'Antiquité 31

3.1 Les Celtes et les animaux 31
3.2 La chasse et son aspect rituel 32
3.3 Les divinités celtiques associées aux animaux 34
3.4 Les représentations des animaux chez les Celtes 35

4. Quatrième chapitre : Corpus ; pays dits celtiques et l'aire géographique comprenant l'Europe occidentale 42

4.1 Irlande : la littérature au Moyen Âge 42

4.1.1 Le bestiaire dans la littérature irlandaise ancienne 44

4.2 Pays de Galles : la littérature au Moyen Âge 47

4.2.1 Les *Mabinogion* 48
4.2.2 Les *Brutiau*, les Triades et les bardes du bas Moyen Âge 49
4.2.3 Le Bestiaire dans la littérature galloise ancienne 50

4.3 Ecosse : la littérature au Moyen Âge 54

4.4 Cornouailles 54

4.5 Bretagne : la littérature au Moyen Âge 55

4.5.1 Le corpus de la littérature en moyen-breton. 55
4.5.2 Le bestiaire dans les textes en moyen-breton 61

4.5.3 Quelques survivances du bestiaire breton ancien 63
4.5.4 Les traditions orales 66

4.6 La littérature des pays celtiques du Moyen Âge : Les Vies de Saints 68

4.6.1 Le corpus de textes hagiographiques 68

4.6.2 La culture des hagiographes et leurs sources 70

4.6.3 Le bestiaire mythique dans quelques *vitae* bretonnes 74
4.6.3.1 Vie brève de saint Guénolé 74
4.6.3.2 Vie de saint Cunual 75

4.6.4 Les saints saurochtones 76

5. Cinquième chapitre : Les animaux dans les textes des Celtes médiévaux 78

5.1 Le rôle des animaux dans les croyances des Celtes 78
5.2 Remarques sur l'onomastique celtique animalière : anthroponymes, théonymes, ethnonymes et toponymes thériophores 80
5.2.1 Anthroponymes, épithètes, théonymes et épiclèses thériophores 80
5.2.2 Ethnonymes thériophores 85
5.2.3 Toponymes thériophores 88
5.3 Des métaphores animalières 90
5.4 La doctrine druidique et les animaux 92
5.5 « Totémisme » et « Chamanisme » 93
5.5.1 Totémisme 93
5.5.2 La *geis(s)* et le « tabou alimentaire » concernant certains animaux 104
5.5.3 Chamanisme 107
5.6 Zoolâtrie (thériolâtrie) et zoomorphisme 120
5.7 Les divinités celtes et leurs animaux accompagnateurs et symboliques 123
5.8 Le « panthéon » des dieux celtiques 129
5.9 Les déesses celtiques, leurs caractéristiques animales et leurs compagnons animaux 129
5.10 Le trio des déesses de guerre 131
5.11 Le dieu cornu / le dieu cynégétique / le Seigneur des Animaux de type Cernunnos 135
5.12 Le thème des animaux les plus anciens, les « Aînés » du Monde 148
5.13 La série des métamorphoses 153
5.14 L'importance des éléments et leur symbolisme véhiculé par les espèces animales 156
5.15 La musique des animaux et celle des hommes 157
5.16 La chrétienté celtique et les animaux 177
5.17 Le symbolisme chromatique du monde animal 182
5.18 Les animaux sacrés 185
5.19 La classification des animaux chez les Celtes du Moyen Âge 192

Deuxième partie : catalogue des animaux 200

1 Oiseaux, volatiles et insectes 201
2 Poissons et animaux aquatiques autres que les oiseaux fluviatiles 259
3 Suidés : sanglier, porc 270
4 Cervidés : cerf, biche 279
5 Equidés : cheval, âne 288
6 Bovins : taureau, bœuf, vache 300
7 Ovins : bélier, mouton 313
8 Caprins : chèvre, bouc 315
9 Ursidés : ours 317
10 Rongeurs : Lagomorphes : lièvre 321
Sciuromorphes : castor
Muridés : souris
Ecurueil
11 Mustelidés : loutre, blaireau 328
12 Canidés : chien, loup, renard 332
13 Félidés : chat, lynx, lion 341
14 Reptiles : serpent, lézard 348
15 Animaux irréels et imaginaires : anthropomorphes, monstres, animaux fabuleux 354

Troisième partie : la partie du corpus choisie - une étude type

La Vie de saint Malo 358

Conclusion 376

Perspectives de recherche 384

Sources, éditions et traductions de textes 386

Bibliographie (critique) 389

Abréviations 410

Appendices 411

Les triades des Taureaux
Triades des Chevaux
Index de motifs du genre hagiographique en Bretagne armoricaine
Dictons et proverbes bretons recueillis au XXème siècle
Un « *bestiaire* » celtique dans la *Vita Merlini*
L'éloge guerrier de saint Judicaël
Les dieux et les oiseaux
« L'homme noir » dans Owein, histoire qui figure dans les Mabinogion gallois
Les termes irlandais *teillén, allaid, bó, cú, dam, muc(c), os(s), sinnach, geilt, muir, dord, abacc, ech, fo-cain, crónán* de la version électronique du DIL

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Introduction

0.1 Le bestiaire celtique

Cette étude n'est pas seulement un simple travail de synthèse, son but n'est pas de retraiter un sujet sur lequel des articles intéressants ont été publiés, mais elle apporte des éléments de réponse nouveaux à une matière complexe, elle propose un autre regard et une vue d'ensemble sur le bestiaire celtique. Notre enquête propose donc un éventail relativement large concernant la valeur, le symbolisme et le rôle du monde animal dans les textes celtiques du Moyen Âge. A l'instar de l'ouvrage de Helmut Birkhan[3] sur la civilisation celtique, nous nous proposons de présenter dans cette enquête une sorte de « *Gesamtdarstellung* », une présentation globale du règne animal. Bien que l'on ne puisse pas toujours traiter en détail les sujets d'études proposés[4] à cause de cette « démarche/ vision globale », nous pensons que cette démarche apporte, de par son regard d'ensemble, un nouvel éclairage sur le « bestiaire celtique », d'autant plus que certains aspects du monde animal seront étudiés d'une façon nouvelle.

Dans les études littéraires, les bestiaires[5] sont des ouvrages en latin ou en français où les écrivains du Moyen Âge ont catalogué des animaux, réels ou imaginaires, dont les propriétés, généralement merveilleuses, sont présentées comme symboles moraux ou religieux. Nous n'utilisons pas ici le sens littéraire du terme, sauf si c'est indiqué ; dans le cadre de ces études, nous entendons par ce terme plutôt l'ensemble des espèces animales étudiées. Ce terme véhicule souvent la notion d'un groupe structuré de thèmes animaux.

Loin d'être anodins et négligeables, les animaux sont des acteurs et des porteurs d'un symbolisme récurrents et primordiaux dans les civilisations anciennes et (pré-)modernes. C'est pour cela que les études mythologiques ne sauraient exclure le rôle et la signification de ces êtres, accompagnateurs de l'homme. Comme l'expriment pertinemment Jean Chevalier et Alain Gheerbrant :

'L'animal, en tant qu'archétype, représente les couches profondes de l'inconscient et de l'instinct. Les animaux sont des symboles des principes et des forces cosmiques, matérielles ou spirituelles. […] Le symbolisme des animaux, tels que l'homme les rencontre, les observe, chacun avec ses particularités, et les nomme, le renvoie à un phénomène infiniment plus vaste, puisqu'il englobe toute l'histoire humaine, et non un moment de notre propre civilisation. Il s'agit du totémisme qui, loin d'être en relation avec une certaine mentalité « primitive » ou avec une étude « archaïque » de société, atteste une tendance fondamentale et omniprésente de l'humanité.' [6]

[3] Birkhan, H., *Kelten: Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1997 ; il s'agit d'un ouvrage-clef que nous citerons amplement.
[4] Certains chapitres approfondis apparaîtront dans notre thèse, à côté d'autres, qui auront plutôt un caractère synthétique ; nous envisageons d'approfondir quelques-uns de ces chapitres ultérieurement.
[5] Ailleurs dans ces études nous utilisons parfois le sens littéraire du terme.
[6] Chevalier, Gheerbrant (1982, 46)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Pour notre part nous rejoignons l'auteur pour concevoir le totémisme comme une sorte d'identification personnelle avec l'animal, mais on constatera infra qu'il est également possible de le considérer comme un culte associé à certaines structures tribales, comme font les anthropologues.

Ou encore, selon les propos plus sommaires mais toutes aussi appropriées de H. De Montherlant :

'Plus nos rapports sont intimes avec la nature, plus nous sommes proches du surnaturel.' [7]

En étudiant le bestiaire dans la tradition celtique médiévale nous avons un double objectif : en premier lieu l'objectif majeur, c'est-à-dire l'étude des animaux réels et mythiques pour eux-mêmes ; le bestiaire est le véhicule commun de l'expression symbolique dans la pensée et par conséquent dans le langage, dans les mythes et dans la culture des civilisation anciennes. Les Celtes ne sauraient être une exception. Nous tacherons surtout de savoir ce que sont devenus chez les Celtes médiévaux les animaux de culte,[8] qui furent vénérés auparavant chez les Celtes de l'Antiquité.

Deuxièmement l'objectif mineur, qui découle plus ou moins naturellement du premier. Nous voudrions démontrer que la Bretagne armoricaine médiévale faisait partie intégrante du monde culturel celtique insulaire. On le savait déjà par le biais de la langue – les similitudes sur le plan linguistique ont été démontrées depuis longtemps.[9] Concernant la tradition littéraire orale ou écrite, nous savons que les jongleurs gallois mais a fortiori leurs homologues bretons-armoricains ont répandu la Matière de Bretagne, ce qui fut le point de départ de tout un genre de la littérature médiévale sur le continent, les lais (anonymes mais également les lais de Marie de France ont été inspirés par cette « Matière »).[10] L'hagiographie armoricaine s'inspire partiellement de thèmes qui furent connus en Bretagne comme dans les îles « britanniques ». La celticité de ces sources a été révélée par certains chercheurs et est généralement reconnue.[11] Bien sûr, l'onomastique bretonne est en grande partie brittonique[12] : les toponymes, anthroponymes et ethnonymes attestés en Bretagne armoricaine ont souvent des correspondances assez exactes dans la Grande-Bretagne celtique.[13] A présent, cette étude vient rajouter des éléments tirés de l'étude du bestiaire afin de montrer que la Bretagne continentale a également joué un rôle important dans la transmission de la tradition celtique

[7] De Montherlant (1926, VI)
[8] Les termes « animaux de culte » et « animaux cultuels », quoiqu'on les rencontre fréquemment dans les études sur le bestiaire, restent assez vagues. Infra nous préciserons à chaque fois s'il s'agit d'animaux sacrés, d'animaux divinisés, etc.
[9] Cf. Balcou (1987, passim)
[10] Cf. Lomenec'h (1993, 19-20, 79) ; voir également Loomis (1959)
[11] Merdrignac (1982 ; 1983 ; 1986) ; La même chose est vraie d'ailleurs en ce qui concerne la métrique du moyen-breton, qui a son pendant dans la métrique galloise sous la forme du *Cynghanedd Lusg*. Cf. Le sujet d'étude de notre Maîtrise dans la bibliographie.
[12] Il ne faut pas confondre les termes 'britannique', adjectif qui se rapporte à l'aire géographique de la Grande-Bretagne et l'adjectif 'brittonique', terme liguistique qui se rapporte aux langues celtiques parlées des Bretons insulaires et continentaux.
[13] Fleuriot (1980, passim)

ancienne (par les vies de saint et les lais déjà mentionnés, mais également par ses traditions orales et populaires).[14]

Ce choix de consacrer une partie de nos recherches à la littérature écrite de la « petite » Bretagne s'explique aussi par notre parcours personnel : celtisant d'origine néerlandaise, ayant choisi la Bretagne armoricaine comme lieu de résidence, nous avons souvent ressenti un certain dégré de scepticisme de la part de certains celtisants médiévistes quand nous parlons de la littérature bretonne ancienne : l'Irlande et le Pays de Galles nous ont légué un corpus de textes très abondant et assez ancien, en langue vernaculaire comme en latin. Puisqu'il n'y a pas de véritables textes en vieux breton, mais seulement des textes en latin, on a souvent du mal à admettre l'importance et l'ancienneté de ce corpus. En effet, nous croyons que la civilisation bretonne continentale était du même « niveau » que la civilisation celtique insulaire. En tout état de cause, le corpus breton-armoricain de langue latine est tout à fait comparable aux corpus insulaires.[15]

Nous serons assez succincts concernant les sujets d'études qui ont déjà été traités ailleurs ou qui ne font pas vraiment partie du corpus de la littérature médiévale celtique, souvent nous nous contenterons d'en faire une synthèse tout en rajoutant quelques éléments nouveaux. En revanche, quelques thèmes « partiels » mériteront beaucoup plus notre attention. Nous étudierons en particulier les thèmes « chamanisme » et « totémisme » et leur applicabilité dans une étude sur la civilisation celtique. En outre nous espérons apporter de nouveaux éléments en enquêtant sur les sons émis par les espèces animales et leur rapport avec la musique (sacrée) de l'Homme. En effet, nous avons entrepris des recherches importantes à ce sujet, qui n'a, à notre connaissance, pas été traité auparavant de cette façon. La classification des espèces animales, autre sujet sur lequel on ne trouve guère d'études dans le domaine celte, méritait également notre attention particulière. Un dernier élément d'importance notable, à nos yeux, est constitué des références que nous ferons à la fois aux cultures précédant la civilisation celtique, aux Celtes des Âges de Fer ainsi qu'à ceux de « l'Antiquité », et aux civilisations anciennes avec lesquelles les Celtes entretenaient des contacts étroits.

Quoique l'Europe pré-indo-européenne ne fasse pas partie du champ d'investigation, un aperçu concis des animaux représentés et vénérés par les civilisations précédant les tribus indo-européennes nous apportera une idée du substrat qui a dû influencer profondément le fonds celtique. Si cela peut paraître lointain, il est sûr qu'il faut connaître les cultures antécédentes pour pouvoir comprendre la civilisation des Celtes. En effet, le fondement culturel d'une civilisation étant en principe tributaire des civilisations antérieures, il importe d'étudier celles-ci.

L'importance d'une vue d'ensemble est justement qu'elle démontre la continuité et la longévité de concepts, de pensées et de traditions. Nous allons voir par exemple que les cultes dans lesquels des animaux sont impliqués sont extrêmement anciens. D'ailleurs, dans

[14] Ce sont des traditions qui ont parfois conservé des traces étonnantes – quoique souvent déformées – des croyances païennes très anciennes ; on parle communément du « syncrétisme breton ».
[15] On constate d'ailleurs que ces manuscrits bretons ont des caractéristiques insulaires : ce sont des manuscrits de petite taille, les caractères utilisés sont comparables à la graphie insulaire, les gloses en vieux breton dans ces manuscrits sont du même genre que les gloses en vieux gallois et en vieil-irlandais, la façon de tailler la plume ressemblait sans doute….

une remarquable étude[16], Marija Gimbutas a réfuté la notion – devenu axiome – *Ex oriente lux*. Cet axiome ancien, selon lequel les habitants de l'Europe préhistorique auraient hérité largement des civilisations orientales, repose en fait sur une idée fausse. L'axiome ne tient donc plus et la réfutation de Gimbutas n'est pas la seule que l'on pourra trouver à travers les études récentes.[17] Plusieurs études récentes ont formellement confirmé la stabilité, la longévité et surtout la continuité culturelle de l'Europe néolithique[18] et chalcolithique[19].

Comme nous l'avons dit plus haut, notre but est d'apporter un autre regard sur la fonction des animaux dans la mythologie celtique ; l'ethnozoologie, l'étude de la relation entre l'homme et l'animal à proprement parler, ne fait donc pas partie des objectifs de cette recherche. Cette étude dégagera avant tout une vue d'ensemble sur le sujet qui est, à notre avis, nécessaire pour comprendre le rôle des animaux chez les Celtes. Malgré certains recoupements avec les quelques ouvrages traitant de ce sujet (notamment Ross 1968 ; Birkhan 1970 ; 1997 ; Green 1992 ; 1993 ; 1995 ; et des études et articles plus récents : Walter 1998 ; Sterckx 2000) cette étude apporte des éléments de réponse nouveaux, concernant les animaux de culte en premier lieu.

Nous aurons donc l'occasion d'étudier la mythologie (en faisant des références à la mythologie continentale et antique, mais aussi en étudiant les restes de la mythologie insulaire et médiévale avant tout). En privilégiant les sources importantes de l'Irlande et du Pays de Galles, nous mettrons également en exergue les sources bretonnes, écossaises et corniques.[20] Les aspects mythologiques des Vies de Saint (écites surtout en latin) des aires géographiques celtophones d'hier et d'aujourd'hui nous seront également très utiles.

L'objectif est de savoir quel était le rôle des animaux dans cette mythologie « celtique » - qui n'était certainement pas fermée aux influences de l'extérieur et qui était elle-même héritière de la mythologie indo-européenne.[21] Nous ferons une tentative de reconstruction de la place des animaux (ainsi que l'évolution de leur importance et leur rôle) dans les cultes, mythes et légendes, dont nous ne possédons finalement souvent que des bribes.

Ici, dans le cadre de notre recherche sur le bestiaire[22], nous prenons donc surtout en compte les littératures[23] médiévales sans égal de l'Irlande et du Pays de Galles et nous ferons référence seulement à l'iconographie et à la tradition toreutique[24] celtiques continentales,

[16] Gimbutas (1982)
[17] Gimbutas (1982, 12-17)
[18] Le néolithique étant en principe l'Age de la pierre polie.
[19] Le chalcolithique étant la période où le bronze commençait à être en usage, simultanément avec la pierre polie.
[20] Parfois on emploie l'adjectif « cornouaillais » pour faire référence à la Cornouailles insulaire. Nous préférons l'adjectif «cornique» afin d'éviter toute confusion possible.
[21] Ceci est formellement prouvé et généralement accepté depuis les remarquables travaux de Georges Dumézil ; cf. la bibliographie infra.
[22] Par le terme bestiaire nous entendons l'ensemble des animaux réels en premier lieu mais également les animaux imaginaires et fictifs que l'on rencontre dans des sources orales, écrites, iconographiques, épigraphiques et toreutiques.
[23] Par littérature nous entendons surtout la littérature narrative qui était, chez les Celtes tout du moins, orale à la base ; cependant quand d'autres sources écrites contiennent des références utiles au bestiaire, nous n'avons pas hésité à les utiliser également.
[24] C'est-à-dire les objets ciselés.

tellement plus riches, plus variées et plus complexes que celles que l'on trouve sur les îles britanniques. Si nous constatons, tout comme d'autres chercheurs, des liens extrêmement puissants entre la culture celtique du Moyen Âge et celle de l'Antiquité, il faut pourtant être conscient que la civilisation celtique du continent est celle de l'Âge de Bronze puis de l'Âge de Fer (cultures de Hallstatt et de La Tène) et qu'elle appartient donc entièrement à l'Antiquité. Les sociétés qui ont produit la littérature médiévale que nous nous proposons d'étudier ici en premier lieu, ne sont pas toujours à comparer directement et sans précaution à leurs homologues du continent. Il est donc question d'une rupture géographique et chronologique importante. Pourtant, il est évident que tous ces Celtes partageaient, à une ère remontant à l'époque pré-chrétienne, une même religion, la même culture, la même vision du monde et des langues proches. L'existence d'une certaine unité culturelle parmi les Celtes est bien fondée et se fait même ressentir dans la littérature irlandaise. Si les anciens mythes ont été mis par écrit dans un milieu christianisé par des moines bien instruits en la nouvelle foi, ces scribes n'ont pas tous des scrupules à noter les récits concernant des éléments mythiques du passé païen. Ce fait n'est point étonnant si l'on comprend que la culture laténienne[25] régnait toujours dans l'Irlande du haut Moyen Âge et que les scribes de l'époque ne voyaient pas forcément d'incompatibilité entre les mythes païens et la nouvelle religion. Nous pouvons leur être reconnaissants puisque c'est grâce au zèle de ces moines et des copistes que nous avons des connaissances parfois assez précises sur la tradition orale des Celtes insulaires. Dans les manuscrits irlandais, et, dans une moindre mesure, dans les textes du Pays de Galles, qui nous sont parvenus, on retrouve maints archaïsmes qui nous ramènent à un stade de la civilisation celtique comparable à celle du continent vers le début de notre ère, telle que les auteurs classiques ont pu la décrire. Cela fait quelques décennies que l'on ne croit plus que le paganisme disparut à l'arrivée du christianisme. Les traditions anciennes furent souvent maintenues et l'on s'aperçoit que finalement, les Celtes avaient des cultes assez homogènes et unifiés, malgré les quelques différences régionales et l'existence de maintes divinités locales. Les textes des Celtes médiévaux insulaires reflètent toujours des traces très nettes de ces anciens cultes, dans un ensemble d'attitudes religieuses et de symboles, dans lequel les animaux occupent une place primordiale. Les animaux des mythes et des légendes du Moyen Âge incorporent donc certains aspects de la religion païenne, qui sont restés assez immuables pendant des siècles, même si les récits les concernant ont été rédigés dans des monastères, dans un milieu chrétien. Or, c'est la dite unité linguistique, religeuse et culturelle que la présente étude se propose à démontrer par le biais du bestiaire.

Dans le passé, nous avons vu certains savants voulant étudier et schématiser la mythologie indo-européenne, dont celle des Celtes, selon des idées préconçues dans des cadres prédéfinis, ce qui a mené à des points de vue intenables sur, entre autres, la mythologie celtique. Les comparatistes de l'école de Dumézil[26] par exemple, qui ont d'ailleurs fait avancer considérablement nos connaissances de la mythologie, ont voulu catégoriser les mythes dans des cadres trop stricts. Sans pour autant nier le travail remarquable qu'ils ont pu faire, comme le fait de nous démontrer l'existence de l'idéologie trifonctionnelle, on sent que certains ont été trop enthousiastes. D'autres écoles encore ont voulu voir dans maints aspects des divinités des dieux solaires, à un tel point que l'on a vu croître le nombre de divinités solaires et lunaires de manière surprenante. Il est regrettable que même dans quelques

[25] Certains auteurs réfutent l'utilisation de l'adjectif « laténien » pour référer à la culture de la Tène (Cf. Le Roux ; Guyonvarc'h 2001, 77) affirmant que le suffixe *–ien* désignerait plutôt une origine géographique et non culturelle. Nous préférons suivre la tradition établie par nos prédécesseurs en utilisant cet adjectif pour désigner une appartenance culturelle.

[26] Cf. Dumézil (1947-1979)

ouvrages plus récents certains chercheurs n'ont pas pu échapper à l'influence de ces voies erronées. Un autre fait regrettable est l'hypercritique « scientifique » que l'on a tendance à retrouver ici et là.

Bien évidemment, en étudiant le bestiaire et surtout le regard d'un peuple sur les animaux, il existe une multiplicité d'approches. Nous avons opté pour une approche globale et nous sommes conscients que c'est un choix parmi d'autres. Cependant cette approche peut mettre en lumière quelques aspects intéressants, jusqu'ici parfois ignorés : ces recherches se proposent d'étudier l'évolution du rôle et de la fonction des animaux chez les Celtes insulaires, prenant comme point de départ l'ensemble des traditions relatives à la religion, aux cultes et à la mythologie celtique. Ces traditions, initialement orales, nous sont transmises d'abord – faute de mieux - par l'iconographie et le corpus toreutique[27], et ensuite par des récits médiévaux, mis par écrit – comme nous l'avons dit supra - dans les îles britanniques dans un milieu christianisé, qui laissait pourtant la porte ouverte aux traditions païennes anciennes. Voici comment expriment Christian-J. Guyonvarc'h et Françoise Le Roux le rapport entre l'oralité et l'écrit des traditions irlandaises du Moyen Âge :

'Le style des récits mythiques irlandais fait apparaître la transmission écrite comme un état anormal et tardif de la tradition. Les langues celtiques, à aucune époque de leur existence, n'ont été prédestinées à la littérature et le contraste est paradoxal entre l'oralité foncière de la tradition celtique et l'acharnement mis par les Irlandais christianisés à copier et recopier inlassablement leurs textes, quels qu'en soient la nature et le contenu. […] beaucoup de récits, tels qu'ils sont contenus dans les manuscrits, sont en effet des compositions savantes anciennes auxquelles ne manquent ni les mots rares ni les digressions érudites. Si le style en est gauche et maladroit suivant nos conceptions modernes, si des épisodes sur lesquels un auteur contemporain ferait tout un livre sont expédiés en deux ou trois lignes, c'est que les transcripteurs n'y attachaient aucune importance : les phrases sont simples, généralement courtes ; les liaisons sont fréquentes, mais sans variété, avec une grande quantité de pléonasmes et de redondances, de répétitions et d'ellipses, de sous-entendus.' [28]

Ce débat sur le rapport entre le style oral et le style écrit n'est pas nouveau. Le jugement des deux auteurs sur ce rapport est peut-être critiquable, puisque la volonté des scribes était sans doute de mettre par écrit cette oralité telle qu'elle a dû exister. Il n'est donc point surprenant de remarquer les caractéristiques particulières du style écrit.

En lisant les premiers textes des moines celtiques nous assistons à la transposition de la tradition orale païenne en une forme figée ; ces écrits sont en outre fort influencés par un milieu christianisé. Sous le vernis de ce christianisme on retrouve cependant facilement les anciennes croyances. Nous partageons l'avis de Stewart quand il fait la remarque suivante concernant le *Lebor Gabála*, remarque valable pour la majeure partie de la littérature celtique ancienne :

" [the texts] represent the mixture of beliefs of the chroniclers themselves, who held oral tradition in great esteem. In other words there was not necessarily a mental conflict

[27] Ce corpus comprend ici l'ensemble de statues, statuettes et d'autres objets ciselés retrouvés.
[28] Guyonvarc'h ; Le Roux (2001, 142-143)

when sharing ancient bardic lore concerning the magical battles of the gods and ancestors with the teachings of the Bible." [29]

De temps à autre nous constatons que les animaux dans les Vies de Saint par exemple ont quasiment les mêmes fonctions que dans les récits mythiques et légendaires. Parfois, nous constatons que l'Eglise a voulu se débarrasser d'anciens cultes païens, comme celui du dieu cornu, Maître des Animaux[30]. Dans ces recherches nous prendrons les animaux comme point de départ, et non les textes pour une double raison, la quantité énorme du corpus, et le fait que certaines traditions concernant les animaux ne nous sont pas parvenues. C'est pour cela que ces recherches ont été divisées en deux parties: une première qui se propose d'étudier, après une description générale, plusieurs aspects et thématiques du bestiaire celtique et une deuxième partie en forme de catalogue, traitant les animaux espèce par espèce.

Il est remarquable de voir que par la suite, une partie considérable des ces anciennes croyances ont fait leur chemin vers le domaine populaire de la fin du Moyen Âge, pour donner naissance à un folklore qui continue parfois jusqu'à nos jours des éléments – très déformés, il est vrai - appartenant à l'origine à la religion dite primitive des Celtes. Nous aurons l'occasion de voir que l'hagiographie surtout – l'ensemble des Vies de Saints – conservent des traces remarquables des anciennes croyances, mêlant les genres bibliques, folkloriques, classiques et mythologiques. Même si nos connaissances concernant la religion et les cultes des anciens Celtes restent limitées, les témoignages archéologiques (l'iconographie et l'ensemble toreutique) fournissent en général un arrière-plan assez solide pour pouvoir étudier les traditions littéraires et orales. Malgré les variantes régionales, nous allons voir apparaître une image assez consistante de la religion des Celtes de l'Antiquité voire des Celtes insulaires du début du Moyen Âge.

Dans le domaine des études celtiques du Moyen Âge, nous avons des problèmes de documentation. Il est primordial de toujours garder en mémoire à quel point nous sommes tributaires des hasards de la transmission. La tradition celtique narrative, qui était orale, a irrémédiablement été perdue. Si bon nombre de contes et mythes ont été mis par écrit, on peut se demander quels genres de textes ne nous ont pas été transmis. Malheureusement, les textes celtiques médiévaux, versions écrites et donc figées ne sont qu'un pâle reflet de ce que la tradition orale a dû représenter dans les sociétés gaélique et brittonique. Justement, la différence entre la récitation orale et l'écrit peut être énorme ; le fait de ne posséder que des traces de l'ancienne oralité sous forme écrite, limite un peu les recherches, d'autant plus que le contexte des traditions écrites n'est pas toujours connu. En outre, les textes écrits comme les traditions orales peuvent changer de sens selon l'époque où le public. Des exemples en sont le recueil gallois des Mabinogion où les divinités galloises ont été évhémérisées : le public et le scribe n'ont plus dû interpréter les protagonistes comme des dieux et des déesses mais des héros et des héroïnes d'un passé lointain. Un autre problème dans le cadre d'une étude de textes écrits est le phénomène d'intertextualité. La littérature celtique a été influencée par les auteurs classiques par exemple ou, en revanche, certains thèmes « irlandais » ont été empruntés par la littérature galloise et anglosaxonne.[31] Nous avons tenu à exprimer ces notions d'oralité et d'écriture dans le titre de notre thèse : ces deux sources formeront le fil rouge de notre travail.

[29] Stewart (1998, 126)
[30] Voir infra.
[31] Voir également Nagy (2002).

Notre recherche est basée d'une part sur des éditions de textes (où nous ferons un choix motivé, représentatif du corpus qui est, surtout dans l'Irlande médiévale, surabondant[32]) et d'autre part sur les études réalisées auparavant. Nous estimons par la présente étude compléter les études déjà effectuées[33] en apportant des nouveaux éléments de réponse et certaines précisions. Malgré les quelques répétitions ou redites, ces recherches apportent donc une nouvelle vision sur le bestiaire celtique.

[32] Malgré cette surabondance, il faut savoir que certaines traditions mythologiques (et autres) ne sont pas parvenues jusqu'à nous. On a toutefois une bonne idée, pour ce qui est du corpus irlandais et gallois tout du moins, de la richesse de ces traditions, qui furent, nous le répétons, initialement orales. En Bretagne armoricaine, en revanche, le corpus ancien en langue indigène est très restreint. Là, on peut parler, à plus forte raison, d'une littérature perdue. En revanche, les traditions orales étant très riches et abondantes, on a une bonne idée de ce que cette littérature aurait pu évoquer. Cf. Pirioù (1982).

[33] Il existe quelques études consacrant une large place aux animaux chez les Celtes, notamment celles de Ross (1968) et de Birkhan (1970). La première surtout a vieilli dans quelques cas mais elle reste néanmoins une contribution considérable et à l'occasion incontournable.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

0.2 Domaine de recherche : La littérature orale et écrite dans les pays de tradition celtique à partir du haut Moyen Âge.

Une étude exhaustive du monde animalier chez les Celtes est hors de question ici, et une telle tentative s'avérerait difficile, voire impossible, tellement sont abondantes et diverses les sources concernées. Il faudra limiter et cibler le domaine de recherche afin de ne pas se perdre dans la foule des données que nous livrent les diverses littératures celtiques. L'étude de tout le bestiaire de l'ensemble des pays dits celtiques serait un immense travail aventureux et un champ beaucoup trop vaste pour notre recherche. Etant donné cette abondance des sources, nous allons en privilégier les plus intéressantes, afin de cibler les recherches. Il en découle qu'il nous faudra faire également des choix motivés parmi les sources ; nous en privilégierons donc certaines et laisserons de côté d'autres, selon la richesse du contenu de la source. Les textes mythologiques, épiques et hagiographiques *à connotation mythologique* surtout s'avéreront capitaux dans notre étude des animaux.

La partie des recherches concernant la littérature bretonne armoricaine (écrite en latin, breton et français) aura lieu sous l'axiome suivant :

La langue et les littératures brittoniques, 'ancêtres' ou 'précurseurs' de la langue et de la littérature bretonnes sont indissociables de ces dernières. On retrouve une même langue, une même culture et des traditions littéraires étroitement apparentées de part et d'autre de la Manche, au moins jusqu'au douzième siècle ; les Bretons armoricains étant venus de l'île de Grande-Bretagne, on peut tout à fait parler d'une seule culture brittonique 'insulaire' qui s'étendait sur un territoire allant de Dumbarton dans le sud de l'Ecosse à Guérande dans la Loire-Atlantique.

Par conséquent les traditions bretonnes armoricaines peuvent être considérées comme étant issues, en grande partie du moins, d'une tradition celtique ancienne, celle qui est liée à la branche des Celtes brittoniques.[34]

Toutefois, en étudiant la culture de la Bretagne armoricaine ainsi que celle des autres pays dits « celtiques », il faut également compter avec diverses influences d'origine non-celtique, comme celles des peuples romanophones, germanophones et, bien sûr l'influence de l'étude de la Bible et de l'exégèse biblique. Il importe en effet, de ne pas tomber dans le piège du pan-celticisme voire de la celtomanie en cherchant à voir des influences et des origines celtiques dans tout ce qui constitue la tradition bretonne. Carrefour non négligeable de divers peuples, langues et cultures, la Bretagne est héritière d'une tradition qui résulte de sa propre osmose culturelle, ce qui va se révéler extrêmement intéressant dans l'étude du monde animalier.

L'abondance des sources aux XVIIIe, XIXe et XXe siècles nous a contraint à nous concentrer sur les époques précédant le XVIIIe siècle. Bien évidemment, nous ferons des références aux sources plus récentes à chaque fois qu'elles nous semblent révéler ou confirmer des liens intéressants avec les périodes précédentes. En revanche, il ne peut être question ici d'une étude systématique des époques moderne et pré-moderne. L'intérêt de la littérature ancienne pour nos recherches et leurs parallèles avec les sources insulaires motivent ce choix au plan chronologique avant tout. L'étude du folklore et des traditions populaires à

[34] Se référer également à plusieurs chapitres de Léon Fleuriot dans Balcou (1987)

partir de cette époque n’est cependant pas sans intérêt pour comprendre le regard des hommes sur le monde animalier.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

0.3 La définition du concept « animal » versus celui de «l'être non-animal » (géant, fée, monstre, par exemple)

Pour savoir de quoi on parle exactement quand il s'agit d'animaux, il importe d'en définir et d'en délimiter la notion. L'animal étant un être vivant privé de la conscience et du langage par opposition à l'homme, la distinction entre les deux paraît, à première vue du moins, assez claire. En revanche, un animal reste-t-il animal quand il se sert du langage (comme on aura l'occasion de le constater dans la littérature étudiée) ? La réponse étant positive, il faut admettre que cette définition biologique de l'animal n'est point suffisante pour ce qui concerne l'étude du bestiaire littéraire. Il vaut mieux, en effet, définir l'animal à partir d'autres critères, comme un être opposé à l'homme au plan culturel, dans une différence dont le langage *peut* faire partie, mais pas nécessairement – dans la littérature mythique, fantastique, hagiographique et folklorique du moins.

De plus, d'êtres comme le géant, la fée, le nain, la sirène et le monstre ne se distinguent pas forcément de l'animal proprement dit. Tout d'abord on constatera qu'au Moyen Âge, les clercs ne font pas de distinction entre les animaux réels et les animaux imaginaires.[35] Au-delà du Moyen Âge, surtout dans le folklore, cette distinction ne se révélera pas plus aisée. Le choix classificatoire du clerc médiéval étant anthropocentrique, l'animal et la créature imaginaire se trouvent sur le même plan. Il existe en outre la catégorie de l'homme passant vers l'état d'animal comme le loup-garou, ce qui terrifiait l'homme du Moyen Âge et celui de l'époque pré-moderne. L'avatar des divinités de l'Antiquité (comme nous le mentionnerons ci-dessous) et les métamorphoses de l'homme ou du pouvoir divin en animal compliquent encore notre définition de l'animal. Une colombe qui se perche sur l'épaule d'un moine, par exemple, est bien un animal réel tout en étant une manifestation prodigieuse de Dieu.

Ce travail se propose d'étudier surtout l'apparence des animaux proprement dits, réels avant tout et – plus rarement - imaginaires.[36] En revanche, au moment où l'étude des autres créatures s'avérera fructueuse en raison de leurs propriétés animales, nous les prendrons en compte. Si ce choix de privilégier les espèces « réelles » par rapport aux animaux anthropomorphes, anthropocéphales, imaginaires (monstres) et composites peut paraître quelque peu « artificiel », c'est d'un côté parce qu'il fallait bien délimiter le corpus, de l'autre parce que les études sur les monstres et les animaux composites (surtout des arts hallstattien et laténien) sont déjà nombreuses.

[35] Voisenet (1994 ; 2000)

[36] Si l'étude des monstres et des autres animaux imaginaires est des plus passionnantes, nous avons fait le choix de les laisser de côté ici, entre autres par souci de limiter le corpus, qui est déjà énorme en comptant les animaux réels !

0.4 La distinction entre mythologie, légendes et merveilles

Dans cette étude on rencontrera des animaux liés aux thèmes mythologiques[37], mais plus souvent aux thèmes *issus* de la mythologie: on découvrira des traces seulement d'une ancienne mythologie (celtique ou non) dans les épisodes étudiés. Cette mythologie est incontestablement attachée aux anciennes croyances païennes que l'on rencontre au Moyen-Âge et même au-delà de cette époque.[38] Plus fréquemment, on aura affaire à différents motifs folkloriques issus de la tradition populaire, faisant partie en général du genre des légendes. Plus important encore s'avérera le genre merveilleux (les merveilles étant des «histoires merveilleuses» dans le sens chrétien, avec influences bibliques) dont on démontrera qu'il joue un rôle primordial dans les textes hagiographiques[39] et dans les autres sources d'inspiration religieuse. En fait, comme la littérature religieuse l'emporte au Moyen Âge et longtemps après, les « histoires », les récits ou épisodes de récits étudiés sont presque tous imprégnés de la religion chrétienne.

0.5 Les modes de révélation des animaux

Les modes de révélation surnaturelle des animaux pour transmettre le sens de leur présence sont les suivants : le prodige, le miracle, le rêve ou le songe (vision).

Le prodige peut être considéré comme transmission à caractère magique. Ceci apparaît très clairement dans les textes hagiographiques où on rencontre les saints thaumaturges « faiseurs de merveilles », apparentés à leurs pendants païens. La colombe qui se perche sur l'épaule ou sur la tête d'un saint par exemple témoigne de ce genre prodigieux qui a pour but d'avertir l'homme ; il est d'ailleurs remarquable de voir au haut Moyen Âge comment cela signale le moine ou un autre membre de clergé comme un individu isolé de la collectivité, puisque l'individu en tant que tel ne gagnera d'importance et d'attention qu'au cours du XIIème siècle. Sinon le lieu d'action est toujours très important dans les prodiges, qu'il s'agisse du ciel, d'une île ou d'une forêt.

---

[37] Ou plutôt des « mythèmes », terme forgé par Claude Lévi-Strauss, signifiant élément minimal d'un récit mythique. D'ailleurs, cet ethnologue remarquable a proposé une définition simple du mythe : le monde du mythe est celui où l'homme et l'animal ne se sont pas encore distingués. Axiome séduisant pour ceux qui mènent des études sur le bestiaire ! (Cf. Walter, 2002, 35).

[38] Il est intéressant de citer dans ce cadre les remarques de Philippe Walter à propos de ce qu'il appelle à juste titre la « mythologie arthurienne ». La définition proposée est valable pour la mythologie celtique dans sa totalité. *'Il existe par ailleurs un autre sens pour l'expression « mythologie arthurienne ». Cette fois le mythe serait compris comme un récit fabuleux et originel qui mettrait en scène des êtres incarnant de manière symbolique les grandes vérités de la condition humaine à travers un récit fondateur et sacré. Autrement dit la mythologie arthurienne (au même titre que les contes populaires) serait l'expression dégradée des vieilles croyances religieuses du monde celtique ou de certains mythes fondateurs des religions préchrétiennes. Nous savons aujourd'hui que les écrivains du Moyen Age n'inventaient pas leurs récits mais qu'ils les reprenaient d'une vieille substance légendaire que la tradition orale leur léguait et qu'ils adaptaient cette matière à un public aristocratique assez féminin et très chrétien. Que cette matière légendaire ait des racines ancestrales, cela n'est guère douteux. Mais quelle cohérence mythique peut-elle encore manifester après des siècles de diffusion exclusivement orale ? En fait, aussi curieux que cela puisse paraître, le Moyen Age n'a pas altéré radicalement le vieux message mythique qui reste lisible sous l'adaptation qu'il en réalise'*. (Walter, 2002, 34-35).

[39] L'hagiographie est, dans la présente étude, presque synonyme des Vies de Saint

Le miracle se distingue du prodige par le fait qu'il constitue une forme supérieure du dernier et que la manifestation de Dieu y est plus évidente. L'animal y joue le rôle de transmetteur privilégié du pouvoir divin et céleste. Dans un miracle l'animal peut très bien annoncer la proximité d'un événement comme la mort ou la naissance.[40]

Le rêve et le songe sont en revanche d'autres formes de transmission, basées sur respectivement une apparition pendant le sommeil et une apparition pendant la veille mais il est évident que les deux genres se confondent très vite. L'animal est très présent dans ce genre de visions sous forme de messager simple ou sous une forme allégorique.

[40] Voisenet (2000, XII-XIII)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

0.6 Méthodologie

Tout en prenant soin d'éviter le "pan-celticisme" et la celtomanie notre travail vise à mettre au jour le rôle et la fonction des animaux dans les sources à connotation mythologique originaires des pays de tradition et culture celtiques. En montrant la symbolique animalière et sa polysémie nous nous proposerons d'étudier la celticité, c'est-à-dire le caractère celtique du bestiaire ainsi que les autres influences sur le bestiaire qui ont aidé à constituer l'héritage littéraire des dits pays.

Il sera souvent question du concept des symboles dans ces travaux. L'étude du domaine du symbole peut être parfois hasardeuse, les interprétations étant assez personnelles dans certains cas. On a en effet reproché aux scientifiques voulant étudier les systèmes des symboles, de ne pas être assez rigoureux dans leurs approches. Si ce genre d'études peut des fois sembler manquer de rationalisme, de logique, il faut également avouer que ces deux notions, omniprésentes dans nos civilisations actuelles, l'étaient moins à l'époque ancienne. L'univers symbolique est régi par d'autres lois : l'ambivalence, la polysémie y sont les règles.[41] L'ambiguïté est monnaie courante dans le système du symbole animalier. On ne peut s'aventurer dans ce domaine périlleux sans être conscient de tout cela. Nous ne prétendons donc point donner des conclusions définitives et univoques à toutes les questions posées. En revanche, la clef de la réussite réside à nos yeux dans la "densité" du corpus, le choix et surtout la multitude des textes étudiés. Plus on fait appel à des récits différents et de genres distincts, plus on peut espérer avoir de certitudes vis-à-vis des résultats obtenus et des interprétations proposées. Dans ce monde-là, il faut effectivement se contenter de ne disposer que de preuves relatives, presque jamais de sûreté absolue, comme on le voit dans d'autres domaines. Afin de résoudre les problèmes, de proposer des réponses possibles aux énigmes du bestiaire celtique, nous allons envisager d'étudier ce bestiaire par "thématiques". Il sera parfois intéressant d'associer certains thèmes à d'autres, de faire des références ou des comparaisons avec d'autres époques « celtiques » ou avec d'autres civilisations, indo-européennes ou non.

Dans ce cadre nous présentons en première partie un aperçu du rôle des animaux dans les croyances des peuples pré-indo-européens présents en Europe avant l'arrivée des Celtes. Puis nous étudierons de façon succincte les animaux chez les Celtes de l'Antiquité. Suivront les chapitres décrivant le corpus des textes médiévaux utiles à cette étude, puis les chapitres concernant le rôle des animaux dans les textes en général. La deuxième partie sera dédiée aux animaux spécifiques ; on y trouvera un catalogue classificatoire des animaux. Les espèces animales qui concernent cette étude y apparaîtront de façon distinctive. Le troisième chapitre sera dédié à une partie du corpus que nous avons choisie pour en faire une étude type, une sorte de grille d'analyse, afin de démontrer les survivances du bestiare « celtique » dans le genre hagiographique. Il s'agit d'un texte ancien, rédigé en latin en Bretagne continentale : *La Vie de saint Malo.*

[41] Et ceci est logique, car c'est une question de signification : est symbolique ce qui supporte un autre sens, un sens second ; un symbole est un signe, avec un support concret. Nous remercions Pierre-Yves Lambert pour cette note.

Première partie

1.1 Chapitre premier : L'Europe pré-indo-européenne

La « Vieille Europe » et surtout la partie sud-est était habitée par des ethnies fort 'civilisées' – même si le sens de cet adjectif reste imprécis, sans définition préalable et absolue[42]. Nous sommes certains que les habitants de cette Europe prédiluvienne élevaient des animaux domestiques.[43] Ces animaux, tout comme les bêtes non domestiquées, jouaient souvent un rôle d'importance dans les cultes des premiers occupants d'Europe. Par conséquent, les artistes du néolithique[44] faisaient des images et des figurines de ces animaux sacrés. La réalité artistique de ces artistes ne correspondait par contre pas nécessairement à la réalité physique[45]. L'art révèle en général l'attitude humaine par rapport à son environnement, et les artistes parmi nos ancêtres lointains essayaient de rationaliser la nature en créant une expression visuelle de leurs concepts mythologiques explicatifs. On a affaire à un système figuratif aussi cohérent que riche. L'art était un moyen pour créer de l'ordre dans le chaos ; les formes chaotiques de la nature furent régularisées. Les pouvoirs surnaturels notamment furent exprimés par un art conceptuel et symbolique, et non par des formes naturelles. On retrouve ces pouvoirs sous la forme de masques[46], d'animaux et de figures hybrides. Le but de l'art du néolithique était de surpasser la réalité physique et corporelle. En allant au-delà de cette réalité les peuplades néolithiques croyaient pouvoir dominer, ou tout du moins mieux appréhender le chaos du monde qui les entourait. Pourtant, la sculpture du chalcolithique fut beaucoup plus naturaliste. Cette ère fut effectivement marquée par l'existence d'un art plus réaliste.

Les thèmes animaliers représentés par ces premiers Européens ne diffèrent pas toujours des thèmes retrouvés ultérieurement chez les peuples indo-européens.[47] Nous avons découvert des traces d'images cosmogoniques et cosmologiques. Les symboles utilisés se divisent en deux catégories distinctes : premièrement ceux relatifs à l'eau ou la pluie, le serpent et l'oiseau ; deuxièmement ceux associés à la lune, le cycle de vie végétale, les saisons, la naissance et la croissance[48]. Il y a de plus une liaison morphologique entre la lune,

---

[42] Gimbutas (1982, 16-18)

[43] Excepté le cheval, animal introduit par les Indo-Européens, nouveauté qui signifiait une avance culturelle considérable.

[44] Bien évidemment, nous possédons des témoignages antérieurs: au paléolithique supérieur, environ 13.000 ans avant notre ère, les premières images apparaissent dans les cavernes. Les sites d'Altamira et de Lascaux en sont les meilleurs représentants. Dans ces véritables œuvres d'art nous trouvons une préférence pour le thème animalier: 80 % des peintures leur sont dédiées. Après le cheval et le bison, de loin les thèmes animaliers préférés, on trouve également le renne, le bouquetin, le cerf, l'auroch, l'ours, le poisson, l'oiseau, le félin, etc. (cf. Prieur, 1988, 11 sqq.)

[45] Gimbutas (1982, 38-57)

[46] Le concept du masque, animal ou humain, est universel et se trouve même dans les ères les plus reculées.

[47] Cf. infra la discussion sur la chasse aux animaux (chapitre trois) et également le chapitre qui traite du lien qui existe entre le son et les espèces animales.

[48] Il faut encore inclure, entre autres, au deuxième groupe, la corne, le taureau, l'œuf et le poisson. Voir également Gimbutas (1982, 89)

la corne et le taureau; si les deux premiers symbolisent avant tout les pouvoirs créateur et fécond de la nature, le taureau (portant d'ailleurs des cornes capables de pousser rapidement) incarne la notion de vigueur. L'accent mis sur les cornes du taureau illustre son importance dans le culte. Plusieurs objets nous montrent des scènes intéressantes. Un vase des Cucuteni par exemple, porte l'image d'un taureau mort duquel surgit la grande Déesse-mère[49] sous forme d'un petit animal volant, une abeille ou un papillon sans doute.[50] La présence des deux thèmes, destruction et création, à la fois, est la base de la croyance à l'immortalité.

D'autres éléments d'importance relatifs à la représentation animalière dans l'Europe pré-indo-européenne, sont des motifs dominants comme le serpent, et un motif dérivé, la spirale. Certains éléments comme le phallus, la corne, le serpent, le (double) œuf cosmique, l'oiseau aquatique et l'élément eau sont en corrélation étroite dans le culte et le mythe ; les peuples néolithiques estimaient apparemment que la genèse du monde avait eu lieu à partir d'une aqua-substance primordiale. Il n'est donc pas étonnant de constater que les serpents et les oiseaux aquatiques tiennent une place de choix parmi les animaux figurés sur l'art néolithique. En outre, l'existence d'une déesse-serpent et d'une déesse-oiseau – liés à une cosmogonie dont l'élément primaire de l'eau était la base - est hors de doute. Cet élément représentait l'énergie vitale et par conséquent les animaux associés à l'eau symbolisaient également l'énergie de vie. Souvent, on voit représenté un serpent ou – curieusement – un faon, enroulé autour de l'œuf cosmique[51]. Si l'œuf peut être pondu par un serpent (cornu), l'oiseau aquatique, le taureau ou un géant sont également susceptibles d'avoir pondu cet œuf primordial. Des civilisations anciennes comme celles des Egyptiens, Babyloniens, Hindous et Grecs ont conservé des traces de ce mythe, apparemment connu[52] presque partout dans l'Europe néolithique, voire paléolithique.[53]

Si le mythe cosmogonique de l'oiseau aquatique (ou un oiseau anthropomorphe) créateur de l'œuf cosmique est un thème dominant dans l'art néolithique, l'oiseau est souvent représenté portant un œuf dans son ventre. Les cervidés, eux aussi, peuvent avoir ce rôle : on a effectivement trouvé des biches ayant le ventre en forme d'œuf. D'autres combinaisons particulières ont été retracées : certains vases ou récipients thériomorphes nous montrent par exemple un ventre en forme d'œuf, ayant le cou en forme de grue ou de grèbe et la tête en forme de vache ou de biche. En outre, les peuples néolithiques n'hésitaient pas à amalgamer des éléments de forme humaine et aviaire : la déesse-oiseau se révèle être mi-humaine, mi-oiseau. Nous remarquons que le concept d'animaux de culte hybrides est considérablement

[49] Elle était la Déesse suprême des pré-Indo-Européens, qui connaissaient une société matriarcale.
[50] Comparez plus loin la ressemblance entre cette scène mythologique plusieurs cas de métamorphose d'êtres humains ou de dieux en de petits animaux.
[51] L'idée de l'œuf cosmique primordial, détenant la force créative universelle, est employée concurremment avec l'idée du vagin.
[52] Si les textes celtiques à connotation mythologique ne nous en parlent pas, c'est possiblement par manque de documentation. Il faut savoir que les textes anciens, quoique abondants en Irlande et relativement nombreux aux Pays de Galles, ne nous informent pas tellement quand il s'agit de la cosmogonie : on ne connaît pas exactement les croyances des Celtes par rapport à la naissance du monde ou de l'univers. Le récit ancien irlandais *Lebor Gabála* nous parle par contre des cinq Âges ou des cinq peuplements successifs mythiques de l'Irlande. Dans ce texte, l'île symbolise en fait le monde : c'est le microcosme (l'Irlande) qui représente le macrocosme (le monde, l'univers). On ignore malheureusement les croyances concernant l'origine de ce monde. On retrouve le mythème de l'œuf cosmique sans doute dans l'œuf druidique, connu dans l'Antiquité, grâce à quelques textes d'auteurs classiques. Cf. infra.
[53] Gimbutas (1982, 89-106)

ancien ! Les animaux composés utilisés dans les cultes, si fréquemment représentés par les Celtes de l'Antiquité [54], existaient sans doute déjà pendant le paléolithique. Dans l'Antiquité, les Celtes sont loin d'être les seuls à avoir utilisé l'idée d'animaux composés. Les Grecs par exemple connaissaient bien ce symbolisme.

Le poisson étant également lié à l'élément eau, il tient une place importante dans le symbolisme cultuel. Si la symbolique qui lui fut attribuée est de grande envergure, des analyses plus considérables ont montré que le poisson, surtout le saumon[55], apparaît notamment dans le contexte de manifestation saisonnière : il s'agit d'une association avec le printemps précoce, les nouvelles pousses et les jeunes animaux.[56] Le poisson, tout comme le serpent d'ailleurs, est de plus étroitement lié au phallus (on a dû faire une comparaison kinesthésique[57] et visuelle entre le membre viril et ces animaux). Une gravure magdalénienne nous montre par exemple des poissons se frottant contre les organes génitaux d'un renne. De même, l'art géométrique grec utilise plusieurs millénaires plus tard le même symbolisme. Des poissons y sont représentés, suspendus à l'appareil génital de chevaux. En outre, nous retrouvons le poisson dans une peinture sur un vase boeotien : ce vase, daté vers 700 avant notre ère, montre un poisson dans l'utérus d'une déesse-abeille. Cette représentation doit sans doute être interprétée comme la reproduction de l'idée de régénération cyclique, d'autant plus que la déesse est associée à la tête d'un taureau sacrificiel. L'art néolithique connaît aussi des cas où le poisson prend la forme d'un œuf tout en étant anthropomorphisé [58].

Les tribus de l'Europe pré-indo-européenne possédaient donc sans aucun doute un système très cohérent d'expression symbolique. Sans doute avaient-ils des mythes étiologiques, expliquant l'origine du monde et de la vie, des mythes dans lesquels les divinités aquatiques avaient une implication majeure. Outre les associations entre des animaux et un certain symbolisme mentionnées plus haut, on retrouve par exemple des images dans lesquelles des torrents pluviaux, des ours mythiques ou la déesse-oiseau sont profondément unis, exprimant ainsi un symbolisme dont le sens exact nous échappe. Il est évident que le manque d'eau durant le sixième millénaire avant notre ère a contribué à donner une place d'importance au culte de l'eau ; l'assèchement, bien attesté par les recherches paléobotanique et géologique, a en effet profondément influencé l'expression symbolique des artistes néolithiques. Un autre fait remarquable est le résultat des études menées afin de déchiffrer ce symbolisme : il est certain que la représentation des animaux aquatiques était fréquente ; la combinaison d'un serpent aquatique et d'un oiseau aquatique est tellement frappante et habituelle qu'ils doivent avoir une signification commune. Comme la déesse-serpent et la déesse-oiseau, elles aussi, apparaissent fréquemment ensemble, Marija Gimbutas est relativement certaine de pouvoir affirmer que ces déesses n'avaient pas seulement les mêmes fonctions, mais qu'elles sont à l'origine une seule et unique déesse.[59]

---

[54] Se reporter plus loin.

[55] Cf. infra le saumon de connaissance. Le saumon fait, en outre, dans les textes médiévaux tout du moins, partie des êtres les plus anciens du monde.

[56] Marshack (1972, 169 sqq.)

[57] Plus précisément, les peuples néolithiques ont dû comparer les sensations masculines aux caractéristiques lubrifiantes du serpent et du poisson.

[58] Gimbutas (1982, 107-110)

[59] Ceci n'est pas très étonnant puisque nous sommes certains que toutes les déesses vénérées par les premiers habitants d'Europe étaient à l'origine plusieurs manifestations d'une déesse unique et suprême. D'ailleurs, comme nous l'avons vu plus haut, le serpent et l'oiseau ne sont pas les seuls

Un autre phénomène intéressant est le rôle important du méandre, puis du labyrinthe dans les cultes pré-indo-européens. Plusieurs objets d'art qui ont survécu montrent effectivement des motifs décoratifs sinueux symbolisant les eaux cosmiques. Ces méandres sont très proches de certaines représentations (sinuantes) de serpents. Le motif du méandre double utilise en effet l'image du serpent. La symbolique du méandre est selon toute probabilité à rattacher à l'importance de la notion du labyrinthe dans les cultes anciens. Si des tablettes de la Grèce préhistorique nous informent et nous montrent des labyrinthes, leur importance dans les danses et dans des jeux était toujours considérable dans les périodes hellénique et romaine. Une ancienne danse grecque connue sous le nom de *Geranos* [60] dans l'Antiquité, dont les mouvements entrelacés font penser à un labyrinthe, dévoile clairement la connexion entre la danse, le labyrinthe, et le culte de la déesse-oiseau, protectrice des labyrinthes.[61] La grue peut bien être considérée comme une manifestation, ou une incarnation de la déesse aquatique.[62] La divinité associée à l'idée du méandre ou du labyrinthe était donc une déesse aquatique ayant des attributs d'un oiseau aquatique. Il est intéressant de faire la comparaison dans ce cadre avec « le saut du saumon », un tour de force que le héros ulate Cú Chulainn était seul à connaître ou pratiquer selon les textes irlandais.[63] Ce tour de force pourrait remonter à une danse rituelle.

La relation entre la chasse et le surnaturel était étroite. L'art rupestre nous en donne des exemples univoques. Nous pensons ici en particulier à la figuration du chasseur à l'arc dans la grotte des trois frères, Montesquieu-Avantès en Ariège, où une gravure pariétale (Magdalénien) représente une personne revêtue d'une peau de bison couvrant le dos et la tête partiellement, et ayant des cornes. Proche des autres gravures du sud de la France, le chasseur joue probablement d'un arc musical. Il semble danser, tout en jouant de l'arc-en-bouche. L'ethnomusicologue Lucie Rault propose d'y voir *'une scène d'approche du gibier courante encore de nos jours chez diverses populations, amérindiennes comme asiatiques, prenant l'animal chassé comme totem et ancêtre, se mêlant au troupeau en une danse magique où l'homme s'assimile à l'animal chassé, non seulement par son apparence, mais aussi par son cri qu'il contrefait au moyen d'un appeau : de cette communion rituelle avec la victime se justifie la chasse, en tant qu'acte sacrificiel.'*[64]

Dans le contexte de l'étude des croyances des peuples pré-indo-européens, il est primordial de savoir que ceux-ci vivaient dans une société matriarcale. Ces peuplades vénéraient notamment une grande déesse-mère ; dans leurs panthéons ils auraient sans doute attribué la place la plus importante à cette divinité féminine. En outre, les traces de croyances en les déesses que nous venons de mentionner ne représentent en vérité que plusieurs aspects d'une seule déesse.[65] Autrement dit les différentes déesses que l'on semble distinguer dans l'art pré-indo-européen n'en constituaient en réalité qu'une seule. Ce sont seulement les Indo-européens qui ont apporté la notion du patriarcat. Par conséquent, dans leurs panthéons on

---

animaux à être liés à une divinité. On a par exemple un indice de l'existence d'une déesse cornue (cf. encore Gimbutas 1982, passim, et 112-114 ; 131).

[60] Signifiant «grue». Cf. le chapitre à propos de la grue.

[61] Harrison (1894, CXXVIII)

[62] Gimbutas (1982, 124-125)

[63] Comparer dans ce cadre infra la brève étude du « saut du saumon » et la danse de ce nom dans le chapitre traitant du saumon.

[64] Rault (2000, 20-21).

[65] Gimbutas (1982, 9)

trouve l'existence d'un dieu suprême et de plusieurs divinités masculines « mineures ». En revanche, l'idée d'une déesse-mère connue sous plusieurs « aspects » ou formes de déesses a été conservée par ces peuples, entre autres par les Celtes.[66]

[66] Sergent (1996)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

2 Deuxième chapitre : L'héritage indo-européen.

2.1 L'importance de l'animal pour les Celtes et d'autres peuples indo-européens

Dans la culture de maints peuples non-christianisés, indo-européens ou non, les animaux jouent un rôle prépondérant. L'étude de la culture primitive des Indo-Européens par le biais de la linguistique nous a appris que l'élevage d'animaux domestiques y était de la plus grande importance. L'ethnologie comparée et l'archéologie indo-européenne, concernant les Kourganes, sans parler d'autres peuples néolithiques et chalcolithiques, ont confirmé cette importance.[67] Les linguistes ont pu reconstituer, avec une certitude raisonnable, un vocabulaire commun et primitif des Kourganes, généralement reconnus comme les premiers Indo-Européens. Parmi les termes reconstitués nous constatons un vocabulaire relatif à l'élevage : La racine **tauros* désignerait par exemple plutôt une espèce de bovin qu'un taureau ; **g^{w}ous* serait un « bovin non-mâle » proche de la vache ; **sû-* désignerait le « porc sauvage » mais le sens étymologique en serait « fécondateur ».[68] On a également reconstitué la racine **porkos* « jeune porc ». Les caprins – la chèvre ou le bouc - n'ont peut-être pas eu de place éminente. On suppose cependant une racine **kapros* « bouc ». Les ovins, par contre, ont dû jouer un rôle considérable, en témoignent les termes **wHrên* et **ag^{w}hnos* « agneau ». Nous connaissons en outre les racines **péku-* « petit bétail » et **ówis* « mouton ».

Le cheval, animal domestique et non chassé, fut domestiqué par les Kourganes et ce fait doit être tenu responsable du succès de l'expansion des peuples indo-européens, lié à une certaine superiorité militaire. On possède deux racines faisant référence à cet animal fort et rapide. La première fait référence en effet à sa rapidité : **ékwo-*[69] « cheval », mot attesté un peu partout dans l'aire géographique indo-européenne, est sans doute à rapprocher à l'adjectif **oku-s* « rapide ». La deuxième, **marko-*, est attestée par les langues indo-européennes occidentales seulement.[70] D'ailleurs, le chien, autre animal domestique, est également bien attesté. Les linguistes comparatifs ont pu reconstituer, sans trop de difficultés, la racine **kwôn*, génitif **kunos* « chien ».[71]

Le bétail, élevé par les Kourganes dans les steppes de la Russie méridionale – correspondant sans doute au Caucase[72] - a dû servir de « monnaie », à l'estimation courante de la richesse. On sait de plus que ces Indo-Européens vivaient dans la même maison que leurs bêtes – ne serait-ce que pour bénéficier de leur chaleur. Les peuples du Caucase, ancêtres très lointains des Celtes – non au plan ethnique mais plutôt au plan culturel et linguistique, connaissaient déjà la charrue, mieux, l'araire, à traction animale.

Les animaux sacrifiés par les Indo-Européens étaient en principe domestiques. Ce sont la plupart du temps des chevaux[73], des porcs[74], des bovins ou des ovins. Nous sommes à

---

[67] Sergent (1996, 171-175)
[68] Voir infra le chapitre sur le porc.
[69] Sont dérivés de ce terme indo-européen le latin *equus*, mais également les mots celtiques désignant « cheval » : en gaulois *epo-* et en vieil-irlandais *ech*. Les langues celtiques modernes ont, elles aussi, gardé cette racine. On retrouve par exemple en breton moderne *ebeul*, et en gallois moderne *ebol* 'poulain'. Cf. Lambert (1994, 29)
[70] Cf. le vieil-irlandais *marc* ; gallois *march* ; breton *marc'h*, racine également connue des langues germaniques, par exemple dans l'anglais *mare* « jument ». Cf. Sergent (1996, 174)
[71] Cf. latin *canis* (forme aberrante) ; grec *κυων* ; irlandais *cú* ; breton *ki*. Sergent (1996, 174)
[72] Cf. Gimbutas (1979) ; Sergent (1996, passim) ; Mallory (1989 ; 1997).
[73] Voir plus loin, le chapitre sur le cheval.

même de reconstituer une sorte de modèle sacrificiel commun aux peuples indo-européens. On décèle tout d'abord une hiérarchie des animaux sacrifiés ; à Rome, par exemple, on voit un ordre (croissant) : le porc, le mouton, le bœuf, le cheval. On retrouve le même ordre chez les Indiens anciens, sauf qu'ils ont remplacé le porc par le bouc. Ainsi, nous remarquons que les Indo-européens, Celtes y compris, connaissaient les sacrifices massifs. Les différents dieux des panthéons respectifs semblent souvent avoir « droit » au sacrifice d'un animal particulier. Certains animaux furent donc réservés à certaines divinités. De plus, il existe une opposition entre les sacrifices d'animaux mâles et entier d'une part, et d'animaux non mâles, non entiers ou non adultes d'autre part. Le « privilège » et l'opposition s'expliquent par une classification tripartite des panthéons : il y a des divinités des première[75], deuxième[76] et troisième[77] fonctions ; on connaît en outre l'existence de sacrifices composés. En Inde et à Rome existait un rituel sacrificiel consacré au dieu de la guerre. Dans le premier cas, appelé *sautrâmanî*, il s'agissait du sacrifice d'un bouc, d'un bélier et d'un taureau ; dans le deuxième, appelé *suovetaurilia*, d'un porc, d'un bélier et d'un taureau. Cette triade se retrouve en Irlande avec les sacrifices composites de bœufs, de moutons et de porcs.[78] Nous trouvons une analogie dans le sacrifice multiple chez les Lusitaniens, d'après une inscription lusitanienne de Cabeço das Fraguas[79] : il y est question du sacrifice d'un porc, d'un taureau et d'un mouton ainsi que d'une brebis pleine à trois ou quatre divinités différentes.

La lexicologie indo-européenne nous montre l'extrême importance du seuil dans cette civilisation. L'ethnologie comparée confirme cette place primordiale du seuil dans la société par l'attestation de rites importants à Rome, en Inde ancienne et en Albanie : lors d'un mariage l'épousée ne devait pas toucher le seuil quand elle arrivait dans la maison du mari ; en général elle était portée par-dessus cet endroit sacré et dangereux qu'était le seuil. Si chez les Slaves ce comportement avait également lieu concernant les femmes enceintes, les Germains enterraient un crâne de cheval au-dessous du seuil. Chez les Celtes, nous possédons l'existence d'une autre croyance : en Bretagne armoricaine, il y a des traces d'une tradition selon laquelle l'Ankou (la personnification de la Mort) s'asseyait sur le seuil d'une maison nouvelle pour saisir le premier être qui passerait. Il fallait donc faire en sorte que ce soit un animal ! [80] La notion de sacrifice au seuil n'est donc point étonnante et elle est bien attestée : en Irlande elle fut en outre liée à des pratiques oraculaires, entre autres l'*Imbas Forosnai*.[81]

Il en est de même pour les rites de fondation : ils sont relativement bien connus chez les peuples d'origine indo-européenne, car le lieu d'édification était soigneusement choisi. Si les mythes grecs nous informent que les lieux étaient souvent choisis par rapport aux déplacements d'un animal – l'endroit où se posait un bovin ou un autre animal était un lieu sacré, digne de construction – chez les Celtes c'étaient au contraire les druides qui déterminaient l'endroit. Le rite le mieux attesté est celui du sacrifice de fondation, qui

---

[74] Sauf chez les Scythes et en Inde, cf. Sergent (1996, 369).
[75] Les êtres de cette classe ne peuvent engendrer ; ceci explique l'offrande symbolique d'animaux stériles.
[76] Ceux-ci doivent être virils ; les animaux mâles et adultes leur sont réservés.
[77] Les divinités appartenant à cette classe doivent être fécondants ; les offrandes d'animaux femelles sont donc appropriées. Cf. Dumézil (1961, 242-250 ; 1979, 245-258).
[78] Sergent (1996, 370) ; Dumézil (1947, 115-158 ; 1966, 238-241). Plus que les caprins (le bouc, la chèvre) par exemple, ce sont de vrais animaux cultuels.
[79] Voir l'article de Blanca Maria Prosper dans les Transactions of the Philological Society, 97-2, 1999, 151-183
[80] Sergent (1996, 187-188)
[81] Cf. plus loin.

consistait à tuer un animal voire un être humain et à l'enterrer dans les fondations mêmes, ou dans le mur ; concernant les Celtes, des textes irlandais et gallois médiévaux attestent cette coutume. En Bretagne, comme ailleurs, on a continué bien après la christianisation à sacrifier un coq ou un chat.[82] Nous constatons donc que dans ce dernier cas, le sacrifice d'une bête devait rendre favorable les dieux à la fondation à tel ou tel endroit, tandis que dans le premier rite mentionné, il est vraisemblablement question d'une ordalie – jugement des dieux – car l'endroit de fondation était déterminé par un animal qui obéissait forcément à la volonté divine.

Outre les ethnonymes des peuples indo-européens qui sont souvent tirés de noms d'animaux attestant dans la plupart des cas de vertus guerrières,[83] la pratique des rites funéraires témoigne de l'importance attachée aux animaux. Dans ce domaine de recherche, les données archéologiques sont très riches et confirment le matériel linguistique et philologique. Les tombes excavées des peuples indo-européens nous montrent clairement que les défunts étaient accompagnés de vases contenant de la nourriture (ou des boissons d'ailleurs) afin d'assurer le bon voyage du mort vers l'Autre Monde. Dans maints cas on y a retrouvé des animaux entiers ; il peut s'agir de chevaux ou des bovins, mais aussi de chiens – le chien étant l'animal funéraire par excellence.[84] Chez les Celtes en particulier, on abattait le bétail du défunt, pour le mettre dans la tombe. On en a maintes preuves dans les cultures celtiques antiques du Hallstatt et de la Tène.[85] Autrement nous sommes assez bien au courant de l'existence de jeux funèbres ; concernant les animaux on décèle la coutume des courses de chars ou de chevaux d'une part, et de l'autre le phénomène de combats d'animaux et la pratique de la chasse.

Parmi les pratiques sociales liées aux animaux on remarque le tabou sur la consommation de certaines sortes de viandes. Parmi la viande proscrite, c'est-à-dire la viande rejetée, figure surtout celle du cheval [86] ; la viande de bœuf est rarement mangée, l'abattage de l'animal passant obligatoirement par le sacrifice. Par contre, la consommation de viande de porc, d'ovins ou de caprins était généralement admise.[87] De plus, dans les fêtes indiennes, romaines et iraniennes, des jeunes gens devenaient des hommes-chevaux ou des hommes-loups.[88]

Les mythes indo-européens dans lequel un animal tient une place de choix, abondent ; nous constatons par exemple l'existence d'un mythe très répandu, dont la trame est la suivante : un enfant, exposé et abandonné puisqu'il constitue un danger pour le roi régnant selon les oracles, est néanmoins sauvé, souvent par un animal femelle qui le nourrit. Puis l'enfant est élevé par ceux qui l'ont trouvé, des bergers dans maints cas. Après auront lieu des épreuves (ordaliques) selon lesquelles l'enfant est reconnu comme souverain légitime. Le nouveau roi est d'habitude le fondateur d'une nouvelle lignée. On peut penser dans ce cadre aux mythes de Romulus et Remus, fondateurs de la ville de Rome, la même trame se trouve dans des légendes celtiques : l'histoire de Cormac et de Niall Noígiallach (aux Neuf

[82] Sergent (1996, 188-189)
[83] Voir plus loin.
[84] Voir infra ; Green (1992, 102-105, 111-116) ; Sergent (1996, 235).
[85] Kruta 2001, passim; Sergent 1996, 232-239)
[86] Cf. *De Bello Gallico*, V, XII, cité infra.
[87] On s'aperçoit donc d'une importance dans l'ordre descendant suivant : cheval, bœuf, porc, puis (indistinctement ?) mouton, bouc, chèvre. Voir également Sergent (1996, 241-242)
[88] Sergent (1996, 296) ; Fleuriot, dans Balcou (1987, tome I).

Otages),[89] des futurs grands rois d'Irlande ou encore la légende de Taliesin [90] contiennent des traces de ce mythe.[91]

Les Celtes, eux aussi, les révéraient pour leurs traits caractéristiques comme la rapidité, la fécondité, la férocité, la beauté et le courage. Par conséquent on peut remarquer une importance considérable de la symbolique animalière dans la religion des peuples indo-européens. Quant à la symbolique religieuse on constate des correspondances remarquables entre la tradition celtique et germanique.[92] Il s'agit surtout des animaux suivants : le chien/loup, le cheval, le sanglier, le cerf et le corbeau (ce dernier s'est d'ailleurs souvent confondu avec la corneille). Ces correspondances ne sont probablement pas dues à des emprunts, mais seraient dans la plupart des cas la conséquence d'une évolution partiellement commune (ou du moins semblable) d'un héritage indo-européen. C'est, entre autres, le cas pour ce qui est de la symbolique relative au corbeau, qui se veut – selon certains auteurs tout du moins - d'origine chamanique.[93]

La présence des animaux dans les religions antiques est en effet considérable. J. Prieur qui a publié une étude sur ce sujet, fait la remarque suivante, qui nous paraît tout à fait pertinente : *'Les deux pays où les animaux se mêlent le plus aux dieux sont l'Egypte et la Gaule.'* [94] On constatera infra que le bestiaire celtique est effectivement étroitement lié au panthéon des Celtes. Une comparaison avec les dieux-animaux de l'Egypte ancienne s'imposera également, de façon toute naturelle.

[89] Voir MacKillop (2000, 345-346)
[90] Voir MacKillop (2000, 399-400)
[91] Sergent (1996, 219)
[92] Birkhan (1970, 582-583)
[93] Voir infra pour une discussion sur le chamanisme.
[94] Prieur (1988, 7)

3 Troisième chapitre : Les animaux chez les Celtes continentaux de l'Antiquité

3.1 Les Celtes et les animaux

Les Celtes anciens étaient un peuple presque exclusivement rural dont la dépendance à l'égard de la nature était significative ; ce n'est point surprenant s'ils considèrent les éléments et certains phénomènes naturels comme étant sacrés. Ceci les a poussés à respecter et à vénérer certains animaux comme des êtres surnaturels. De ce fait les animaux jouent un rôle primordial dans la religion et les mythes des Celtes.

Le monde celtique de l'Antiquité s'étendait de l'Asie Mineure,[95] au sud-est, jusqu'à l'Irlande, au nord-ouest en passant par des grandes parties de l'Allemagne du sud, la Suisse, l'Autriche, l'Italie septentrionale (la Gaule Cisalpine pour les Romains), la péninsule ibérique (l'Espagne et le Portugal y compris) et ce qui constituait la Gaule Transalpine à proprement parler, c'est-à-dire la France, la partie occidentale de la Suisse, la Belgique, la partie méridionale des Pays-Bas et l'Allemagne rhénane.[96] La majeure partie de nos sources archéologiques, épigraphiques et iconographiques vient de cette Gaule Transalpine. Pour ce qui est de l'archéologie on dispose des restes de certains animaux que les Celtes ont connus. L'archéologie des sites celtiques (oppida, sites funéraires et autres) est riche en informations en ce qui concerne les ossements d'animaux qui nous montrent quels animaux les Celtes ont mangés, élevés ou sacrifiés.

Une autre source capitale est constituée par les documents écrits des auteurs grecs et romains, qui nous ont laissé des renseignements incomparables et irremplaçables sur l'époque, entre autres sur le monde celtique. Les commentaires des auteurs gréco-romains qui nous parlent des Celtes sont eux aussi riches d'informations et, de plus, contemporains, mais ont le défaut d'être partiaux et de contenir des faits mal compris et bizarres, bref d'être le résultat de malentendus. Souvent ils décrivent les Celtes comme des barbares sauvages ayant des pratiques primitives.

Toutefois rien n'est moins vrai. Les Celtes anciens appartenaient à une civilisation fort développée. Quand on parle, par exemple, de la façon dont les animaux sont représentés par les artistes celtiques, on constate que cette représentation animalière est plus fréquente que l'imagerie anthropomorphique ou celle des plantes. Même si le dessin zoomorphe était parfois fantastique et abstrait (et par conséquent assez éloigné de la conception classique de l'art), les artistes dont le forgeron et l'orfèvre faisaient partie, appréciaient fort la beauté et l'élégance naturelles des animaux. En exagérant quelques-uns de leurs aspects caractéristiques ils mirent en évidence leurs qualités esthétiques.[97]

Le caractère sacré des phénomènes naturels chez les Celtes conduisit – comme nous l'avons remarqué plus haut - à la vénération des animaux,[98] qui occupaient une place primordiale dans les cultes et dans la religion celtique en général. De plus, les peuples celtiques de l'Antiquité dépendaient des animaux, de ceux qui étaient domestiqués pour ce qui concerne la vie quotidienne et par exemple des chevaux qui étaient d'une grande importance

[95] La Turquie actuelle
[96] C'est-à-dire plus précisément la partie de l'Allemagne à l'ouest des bords du Rhin.
[97] Kruta (2001, passim) ; Green (1992, 1)
[98] Les animaux, tous sacrés d'une façon ou d'une autre, n'avaient pas le statut d'êtres divins pour autant; cf. *infra*.

pour la guerre, témoins les nombreux chars de guerre que les archéologues ont exhumés sur le continent. Aussi les Celtes guerroyaient-ils à cheval. La chasse des bêtes sauvages était également importante chez eux, quoique cela ne soit pas souvent attesté. Elle n'était pas forcément indispensable pour se nourrir hormis quelques exemples isolés où on pourrait supposer le contraire, où la chasse était véritablement une source de nourriture irremplaçable. Les peuples continentaux de l'Age du Fer chassaient plutôt pour obtenir la peau de certains animaux, pour protéger leurs terres cultivées de la force destructive d'autres animaux mais probablement surtout pour se distraire.[99] Dans cette société pastorale, le vol de bétail était très commun. Le partage du butin obtenu grâce au vol, autre coutume bien attestée, était déterminé par l'honneur et le prestige social des participants : cette société était une société d'honneur. La plus grosse partie allait au chef ou au guerrier le plus valeureux. Les hommes les plus intrépides connurent effectivement un prestige très élevé. Normalement, une partie du butin était réservée pour le culte et pour le roi.[100]

3.2 La chasse et son aspect rituel

L'iconographie celtique – comme l'art rupestre[101] de l'époque pré-indo-européenne - les témoignages gréco-romains et les mythes celtiques des îles montrent clairement la relation étroite entre la chasse et le surnaturel. La chasse étant considérée comme une perturbation de l'équilibre et l'harmonie de la nature, la cynégétique était indissolublement liée à la religion et au culte. Ainsi fallait-il respecter des rites assez précis -pour ce qui est des armes à utiliser par exemple- en tuant un animal. Et sans doute est-ce pour cela que les statues des dieux cynégétiques montrent en effet les affinités entre le chasseur, les animaux chassés et les rites appliqués. C'était un exploit dangereux que de tuer des bêtes féroces, ce qui exigeait la volonté et l'approbation des dieux tout en impliquant l'existence d'une symbolique rituelle cynégétique. Pour éviter de ne pas déséquilibrer la nature – et par conséquent de perturber l'harmonie de l'univers - les Celtes croyaient qu'il fallait sacrifier un animal en échange des proies obtenues. L'élément surnaturel est confirmé par les fouilles archéologiques et les témoignages des auteurs classiques et, on le verra plus loin, par les traditions insulaires. Arrien[102] par exemple nous informe que le fait de tuer un animal était considéré comme un vol qu'il fallait substituer en sacrifiant la vie d'un autre être, souvent un animal domestique qui valait peut-être la vie de plusieurs bêtes sauvages.

Maints sanctuaires de l'Age du Fer nous montrent nettement le lien entre la faune et les rituels. On a notamment la preuve du massacre de cerfs apparemment pour leurs bois qui pourraient avoir été portés par des prêtres dits parfois « chamaniques »[103] lors des cérémonies cynégétiques ou de fertilité.[104] Dans l'iconographie celtique et romano-celtique les motifs et les dessins s'inspirant de cerfs, de sangliers et d'oiseaux sont abondants. Souvent ces animaux chassés étaient en même temps perçus comme les représentants ou les messagers des

[99] Green (1992, 44-55). On verra que la même chose est vraie pour les Celtes du Moyen Âge.
[100] Sergent (1996, 285). Ici nous remarquons également que la même pratique existait au Moyen Âge.
[101] Cf . le paragraphe concernant la chasse à l'époque pré-indo-européenne, supra.
[102] En latin Flavius Arrianus, historien grec du IIe siècle apr. J.-C.
[103] Cf. la discussion du chamanisme infra.
[104] Cf. la discussion sur le dieu cornu plus loin.

divinités, et non pas comme les divinités elles-mêmes, comme le croit Miranda Green.[105] On sait que les Celtes connaissaient des prescriptions alimentaires et cynégétiques.[106]

Le phénomène cynégétique chez les Celtes devait être relativement ambigu, car d'un côté les peuples celtiques étaient des agriculteurs et des éleveurs qui ne vivaient pas de la chasse ; celle-ci constituait en quelque sorte une forme de "sport" pour l'aristocratie,[107] comme nous avons remarqué infra. En tuant un animal, il fallait en effet restituer quelque chose aux dieux, afin d'obtenir leur approbation ; en général il s'agit donc d'une offrande. D'un autre côté, la chasse aux animaux sauvages a pu être – en partie – un phénomène plus complexe dans le sens où elle reposait également sur la notion de l'extermination des espèces néfastes. D'un point de vue religieux, une partie de la faune incarnait sans doute le désordre et le chaos.[108]

Cette ambivalence est également évidente quand on regarde les sculptures où les dieux de la chasse ont parfois de la compassion pour la proie. Ces dieux protégeaient le gibier tout en favorisant la chasse de ces créatures. Ainsi trouve-t-on la déesse Artio, protectrice des ours, vénérée en Suisse, en particulier à Berne. Artio est en quelque sorte éponyme de cette ville, puisque le nom Berne (*Bern* en langue allemande) correspond au nom germanique de l'ours :[109] Arduinna, divinité cynégétique qui chassait elle-même, à qui on a attribué à tort une figurine qui représente une déesse chevauchant un sanglier en pleine course.[110] Si les divinités gréco-romaines étaient considérées, présentées et sculptées comme des êtres surhumains, plus grands que l'homme terrestre, mais certainement anthropomorphes, les représentations des

[105] Green (1992, 60-65). Elle est d'avis que les Celtes étaient des animistes, qu'ils croyaient que tous les éléments de la nature pouvaient contenir des esprits, les animaux inclus. En outre, les animaux chassés pouvaient être considérés comme des divinités. Selon elle, cette ambiguïté s'expliquerait par la vision celtique de la chasse. Ailleurs (Green 1997, 208) elle écrit : '*The essentially animistic belief systems of the Celts caused them to perceive spirits as being present in all the natural features of the landscape.*' S'il est vrai que la mythologie celtique a une tendance indéniable à diviniser les rivières, les sources, les montagnes et d'autres aspects du paysage, l'utilisation du terme « animisme » est peut-être un peu malheureuse dans ce cadre, puisque l'on ne sait pas si les Celtes croyaient que toute chose possédait une âme. Françoise le Roux et Guyonvarc'h le remarquent également (1978, 363) : *'animisme : il n'existe aucune trace de cette notion religieuse primitiviste dans le monde celtique, hormis peut-être dans des cultes populaires dont le détail est fort malaisément contrôlable'*. S'ils ont donc raison de le mentionner, nous pensons que l'utilisation de l'adjectif *primitiviste*, en revanche, non pas forcément déplacée, indique leur souci de rendre les études celtiques à la fois plus « sérieuses » et plus proches des études des autres civilisations indo-européennes. Nous verrons plus tard que cela les amène à écarter - un peu trop hâtivement et trop rigoureusement à notre goût – toute possibilité éventuelle de l'existence chez les Celtes de l'hiérogamie équine ou encore de similitudes entre certaines croyances celtes et le chamanisme sibérien par exemple.

[106] Cf. infra et Guyonvarc'h (1997, 122)

[107] Dans l'Irlande du Moyen Âge, les nobles considéraient la chasse également comme un passe-temps, un divertissement agréable. Cf. Thurneysen (1921, 84).

[108] Cf. Loyerette (1978, 28) : dans l'Egypte ancienne aussi, cela a dû être le cas.

[109] MacKillop (2000, 36)

[110] Green (1995, 111) ; cf. *(silva) Arduenna* : D'Arbois de Jubainville (1906, 150) ; Holder (1896, t.I, col. 187-188). Voir pour la correction nécessaire : F. BARATTE, 'Statuette dite de la déesse Arduinna', dans H. LAVAGNE ed., *Les dieux de la Gaule romaine*, Luxembourg, 1989, p.90-91. En effet, la statue du Musée des Antiquités Nationales représentant Diane chasseresse sur le dos d'un sanglier n'a rien à voir avec la déesse Arduinna ni avec l'Ardenne : c'est une étiquette arbitraire du 19e siècle qui lui a été accolée. En fait, elle a été trouvée dans le Jura et elle ne porte aucune identification. Nous tenons à remercier ici Claude Sterckx pour cette précision.

divinités celtiques qui nous sont parvenues dans l'iconographie nous montrent une réalité plus complexe que celle de leurs pendants classiques.[111] L'imagerie des artistes celtiques laisse de surcroît une place beaucoup plus large aux animaux, qui accompagnent souvent les dieux et qui nous permettent de reconnaître les divinités représentées. Aussi les divinités des Celtes ont-elles régulièrement des caractéristiques animalières, sous forme de bois de cerf, de cornes ou de sabots.[112]

3.3 Les divinités celtiques associées aux animaux

Le monde celtique connaissait en fait une foule de divinités[113] associées aux animaux. Si nous donnons plus loin une liste – qui ne sera pas exhaustive d'ailleurs – de plusieurs divinités celtiques insulaires et continentales de l'Antiquité et du haut Moyen Âge, nous tâchons ici d'évoquer les dieux et les déesses gaulois les plus connus. Les déesses Artio et Arduinna mises à part, il faudrait mentionner Cernunnos, le dieu-cerf très puissant et semi-zoomorphe qui porte des bois de cerf. La représentation la plus connue de cette divinité figure sur le fameux chaudron de Gundestrup trouvé au Danemark. Il est non seulement associé au cerf, mais également à d'autres animaux, notamment au serpent (cornu !) ; il peut être conçu comme le Seigneur ou Maître des Animaux et de la nature sauvage. Probablement, il possédait le pouvoir de changer son apparence anthropomorphe en un être plutôt zoomorphe.[114]

Epona, quant à elle, est la porteuse du symbolisme du cheval. On dispose de différentes statues équestres représentant cette déesse dont le culte était au moins aussi important que celui du dieu-cerf. Etymologiquement son nom contient la base celtique *epo-, *ekuo- signifiant 'cheval'.[115] Vénérée par les soldats et les guerriers, elle était populaire chez le peuple sous son aspect de déesse de la fertilité. Cette déesse mise à part, les Celtes connaissaient un dieu-guerrier équestre dont on ne sait le nom. Le dieu céleste des Celtes était, lui aussi, parfois représenté à cheval.[116]

---

[111] Kruta (2001, passim)
[112] Ross (1968, passim)
[113] Pour une discussion générale, quelque peu viellie, mais intéressante, voir Van Hamel (1934, 207-248).
[114] Green (1992, 230-234)
[115] Cf. Kelly (1997, 44-45)
[116] Birkhan (1997 passim) ; Green (1992, 204-207)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Nehalennia, déesse gauloise[117], protectrice des marins, des Pays-Bas du côté de la Mer du Nord était associée aux chiens. L'iconographie, importante, la montre souvent avec à ses pieds un chien protecteur. *'So here, the animal both reflects and reinforces the role of the anthropomorphic divinity. The image of the dog served as an immediate semiological message to Nehalennia's devotees, reminding them that worshippers at her shrines enjoyed her patronage and guardianship.'* [118] De plus, il y a maintes déesses représentées en compagnie d'un chien, particulièrement les déesses-mères qui ont souvent un bichon sur les genoux. Le sens exact nous en échappe ; en revanche, la sémantique polyvalente du chien est bien connue.[119]

On retrouve plusieurs divinités-corbeaux dans l'iconographie celtique. Ces oiseaux étaient conçus non comme destructeurs comme c'est le cas – régulièrement mais non pas exclusivement - dans la mythologie irlandaise, mais comme des animaux d'accompagnement bénéfiques de certaines divinités dont on ne connaît pas toujours le nom. La déesse au corbeau la plus connue est sans doute Nantosuelta[120], qui était peut-être une espèce de déesse-mère. Puisque la déesse-mère celtique était associée à la mort et à l'Autre Monde, il n'est pas impossible de penser que les animaux qui l'accompagnent, que ce soit un chien, un corbeau ou encore un cheval, étaient eux aussi liés à ce culte de l'au-delà.

Sequana, déesse aquatique de la Seine, était indissociable des oiseaux aquatiques. Une de ses représentations la montre debout dans une barque en forme de canard. Certaines divinités célestes sont parfois en compagnie d'un oiseau aquatique, puisque ces dieux étaient liés à l'eau (et en même temps au monde d'en bas).

3.4 Les représentations des animaux chez les Celtes anciens

On dispose en outre de nombreuses représentations d'animaux non accompagnés, par exemple de sangliers, la plupart d'entre eux agressifs et belliqueux. Cet animal était par conséquent, parmi d'autres, associé à la guerre, aux armes et aux guerriers. Sur les boucliers et casques celtiques, ainsi que sur l'embouchure du carnyx (la trompette de guerre celtique)

---

[117] Comparer Birkhan (1997, 521) qui y voit plutôt une déesse « internationale » ou une divinité germanique, les Pays-Bas de l'Antiquité étant une région frontalière entre Germains et Celtes : *'In Parenthese sei nur auf die mütterliche Schifffahrtsgöttin Nehallennia hingewiesen, deren reiche Verehrung in Seeland (in Domburg und bei Colijnsplaat) auch durch sensationelle Funde der Unterwasserarchäologie in den sechziger Jahren bestens bezeugt ist. Doch trägt die Göttin keinen keltischen Namen, und ihre Verehrer waren internationale Kaufleute und Schiffer, von denen nur ein kleiner Teil dem Namen keltisch war. Wir müssen die Göttin daher hier aus dem Spiel lassen.'* Celui-ci s'étonne que Miranda Green (1992, 201) voit dans Nehalennia une déesse gauloise. Nous avons cependant affaire – à notre avis - à un faux problème, puisque justement des populations celtiques (gauloises) et germaniques co-habitaient aux Pays-Bas ; il est fort possible qu'un habitant contemporain, si l'on s'était renseigné sur son appartenance ethnique, n'aurait pas pu répondre. Il est douteux que les termes de Celtes ou de Germains fussent connus à l'époque dans ces régions frontalières. S'il est sans doute vrai que les adorateurs de la déesse-mère des navigateurs étaient des gens d'origines différentes, « internationales » comme l'exprime Birkhan, c'étaient peut-être avant tout des Gaulois et des Germains. En effet, dans ces régions frontalières tous les celtophones ne portaient pas forcément des noms celtiques tout comme les germanophones ne portaient pas tous des noms germaniques.

[118] Green (1992, 201)

[119] Cf. infra le chapitre sur les chiens.

[120] Green (1992, 211)

figurent des sangliers. De nombreuses représentations du sanglier montrent une très grande vertèbre dorsale qui s'élève rigidement du dos et qui exprimait son caractère belliqueux auquel les guerriers celtiques se référaient. Pendant longtemps on a eu l'impression que le sanglier était l'animal par excellence que les Celtes chassaient, mais ceci est probablement faux, inspiré par le fait que le porc était la viande de prédilection des Gaulois et par un commentaire peu clair de Strabon, parlant des Gaulois :

'[…] Leur nourriture est très abondante. Elle comporte du lait et des viandes variées, surtout du porc, frais ou salé. Leurs porcs vivent dehors, même la nuit, et se distinguent par leur taille, leur force et leur rapidité. Il est périlleux de les approcher si l'on n'en a pas l'expérience, et ils sont dangereux même pour les loups. […]'

Strabon, Géographie, IV, 4, 3. (Lasserre 1966, 160)

L'importance de la chasse au sanglier n'est cependant pas aconfirmée par les résultats des fouilles archéologiques quand on étudie les os d'animaux. Il nous apparaît que cet animal ne fut pas très souvent chassé pour des raisons alimentaires. Le porc domestique était en revanche une source importante de nourriture chez les Celtes et cet animal fut souvent sacrifié. Tout comme les ours et les taureaux, les sangliers étaient vénérés pour leur force et leur puissance sexuelle. Dans les textes vernaculaires, surtout ceux de l'Irlande et du Pays de Galles, les sangliers jouent également un rôle important, comme on le constatera plus loin avec le Orc Triath et le Twrch Trwyth, son pendant gallois.[121]

Le culte du cerf, lui aussi, est profondément inscrit dans le culte animal.[122] Les peuples celtiques et leurs prédécesseurs lui accordaient une fonction psychopompe : le cerf était le conducteur ou passeur des âmes vers l'Autre Monde. Par voie de conséquence il y a de nombreuses représentations de cet animal dont le rôle dans la religion et la mythologie est complexe. Il faut chercher la représentation la plus significative au Val Camonica dans le nord de l'Italie.[123] Là, c'est l'art rupestre qui nous dépeint quelques cerfs sacrés qui ont dû jouer un rôle central dans un culte cynégétique. Le cerf accompagnait souvent le dieu solaire. Le chariot cultuel autrichien de Strettweg est un exemple splendide de la chasse au cerf divin. L'iconographie plus tardive nous montre des cerfs qui sont la plupart du temps en compagnie d'un dieu-chasseur quelconque ou du dieu-cerf Cernunnos, dont le nom signifie 'dieu cornu'[124] et qui arbore lui-même une impressionnante ramure. Ce dieu gaulois doit peut-être être assimilé au Jupiter 'celtique' ; dans la toponymie on retrouve toujours des traces de son nom, ce qui démontre son importance.

Le cheval est quant à lui l'animal solaire et céleste par excellence dans le culte des Celtes,[125] animal que l'on voit dans l'iconographie tirant le chariot du soleil à travers le ciel ; on a déjà parlé d'Epona, la 'jument divinisée'. La monnaie nous montre le cheval avec des motifs solaires et souvent une roue qui représente un chariot.[126] Le cheval était en outre lié à

[121] Rees (1961, passim) ; TYP (Bromwich 1961/ 1978)
[122] Rio (2002)
[123] Kruta (2001)
[124] Cf. MacKillop (2000, 86) ; Ross (1968, passim) ; Green (1997, 59-61)
[125] Cf. O'Rahilly (1999, 290-294) ; Milin (1991, passim) ; Le Roux (1955, 101-122) ; Green (1997, 121-123)
[126] Green (1992, 208) ; Thevenot (1951, 129-141 [non vidi])

la guerre. La cavalerie jouait un rôle primordial dans les armées des Celtes, et César n'était pas le seul à en être impressionné comme il le montre dans ces commentaires[127] :

IV, XXIV : 'At barbari consilio Romanorum cognito praemisso equitatu et essedariis, quo plerumque genere in proeliis uti consuerunt, reliquis copiis subsecuti nostros nauibus egredi prohibebant. Erat ob has causas summa difficultas, quod naues propter magnitudinem nisi in alto constitui non poterant, militibus autem ignotis locis, impeditis manibus, magno et graui onere armorum oppressis simul et de nauibus desiliendum et in fluctibus consistendum et cum hostibus erat pugnandum, cum illi aut ex arido aut paulum in aquam progressi omnibus membris expeditis, notissimis locis audacter tela conicerent et equos insuefactos incitarent. Quibus rebus nostri perterriti atque huius omnino generis pugnae imperiti non eadem alacritate ac studio quo in pedestribus uti proeliis consuerant utebantur. [128]

Le chien fut également employé dans les batailles comme un animal 'combattant'. Comme le cheval, le chien fut rituellement sacrifié, comme en témoigne la découverte d'os de chien dans les sanctuaires.[129] Cet animal domestique semble avoir eu une connexion avec les lieux sacrés aquatiques. Mangeur de pâture ayant un rôle important dans la chasse, il fut en plus associé à la mort. Dans le culte, cet animal est en outre vénéré pour sa fidélité, son instinct de gardien et l'action guérissante de sa salive.[130] Enfin, il ne faut pas sous-estimer son importance dans l'onomastique des guerriers celtiques, comme on le constatera plus loin.

L'ours n'apparaît pas très fréquemment dans les fouilles archéologiques ; parfois, des chefs furent enterrés, allongés sur une peau d'ours. On a également retrouvé quelques dents originaires d'ours.[131] Cet animal ne fut qu'occasionellement sacrifié ; même s'il y avait quelques divinités associées aux ours, on ne connaît que le nom de la déesse Artio, dont le nom signifie 'ours'. L'onomastique gauloise nous montre en outre l'importance de cet animal redouté. On retrouve les deux thèmes celtiques désignant 'ours' : *arto-* dans le nom *Arto-genos* (ou peut-être *Arti-genos*) 'fils de (du dieu ?) l'ours' et *matus* dans *Matu-genos* 'fils d'ours' ou encore *Matu-maros* 'grand comme un ours'. On trouverait de surcroît ce terme dans le nom d'un 'dieu ours', Matunus, variante latinisée de Matunos, qui serait éponyme du

---

[127] *De Bello Gallico III, 20, I, 15 ; I, 48 ; IV, 24 ; VII, 4* (le dernier paragraphe porte sur Vercingétorix).

[128] J. César, *Guerre des Gaules, tome 1, livres I-IV,* texte établi et traduit par L.-A. Constans, Les Belles Lettres, Paris, 1990, 114 :

XXIV : Mais les Barbares, quand ils s'étaient rendu compte de nos intentions, avaient envoyé en avant leur cavalerie et leurs chars – moyen de combat qui leur est familier, - le reste de leurs troupes avait suivi de près, et ils s'opposaient à notre débarquement. Ce qui rendait notre entreprise très difficile, c'est que nos vaisseaux, en raison de leurs dimensions, étaient forcés de s'arrêter en pleine eau, et que nos soldats, ignorant la nature des lieux, ayant les mains embarrassées, ployant sous le poids considérable de leurs armes, devaient en même temps sauter à bas des navires, lutter pour n'être pas renversés par les vagues, et se battre avec les ennemis, tandis que ceux-ci, restant à pied sec ou n'avançant que peu dans l'eau, ayant la liberté de leurs membres, connaissant les lieux à merveille, lançaient leurs traits avec assurance et poussaient contre nous leurs chevaux, qui avaient l'habitude de la mer. Tout cela troublait nos hommes, qui, d'ailleurs, n'avaient aucune expérience de ce genre de combat : aussi n'avaient-ils pas le même mordant et le même entrain qu'habituellement, lorsqu'ils combattaient sur terre.

[129] Sergent (1996, 235) ; Green (1992, 102-105, 111-116)

[130] Green (1992, 198)

[131] Green (1992, 42, 45)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

nom gallo-romain de Langres, *Ande-matunnum*, signifiant 'forteresse du grand ours (divin)'.[132]

La tauromorphie du dieu céleste est bien attestée.[133] Le taureau, vénéré pour sa force et sa vigueur sexuelle, est bien un animal d'importance primordiale pour les Celtes. Son rôle dans la mythologie celtique est remarquable comme on le constatera plus loin. Un grand taureau mourant attaqué par deux chasseurs et leurs chiens figure sur le chaudron de Gundestrup[134] ; l'importance de cette espèce pour la chasse ainsi que pour le sacrifice est nette. La toponymie nous montre également que cet animal était de grande importance chez les Celtes ; de nos jours encore, le nom de certaines villes européennes comprend cet élément celtique *taruo-* désignant le taureau : en France, il s'agit de *Tarbes* (Hautes-Pyrénées) et de *Thérouanne* (Pas-de-Calais) < *Taruenna* (dans l'Itinéraire d'Antonin) ou bien *Ταρουαννα* (chez Ptolémée). On trouve encore *Trévise* dans l'Italie du Nord et il y avait, toujours suivant Ptolémée, en Grande-Bretagne un promontoire appelé *Ταρουεδουμ*, où on devrait lire, selon D'Arbois de Jubainville tout du moins, *Ταρουο–δουνον*, 'forteresse du (dieu) Taureau'.[135] D'après Lambert, cette correction ne s'impose pas.[136] L'ancien nom de Besançon, Vesontio, se révèle également un toponyme « taurophore ».[137]

Comme cet animal est lié à l'agression et à la fécondité, il n'est pas étonnant de voir des représentations où il est doté de trois cornes, objet qui symbolise ces deux caractéristiques d'agressivité et de fécondité. Un curieux symbolisme combinant un taureau et des oiseaux concerne l'animal qui s'intitule*'Tarvos Trigaranus'*, le 'taureau aux trois grues'. Sur des autels de Trèves et de Paris, on a retrouvé cette iconographie, la deuxième portant ce titre de *Tarvos Trigaranus*. Aussi s'agirait-il d'un symbolisme saisonnier lié à ces animaux qui sont associés aux saules et à un bûcheron divin selon l'imagerie des autels, du moins ils semblent nous le montrer.[138]

Cela nous amène à consacrer quelques paragraphes aux oiseaux. Maintes cultures ont conçu les oiseaux comme des êtres surnaturels, grâce à leur vol. Ils sont mi-terrestres, mi-célestes et constituent en cette qualité un lien entre ce monde et l'Autre Monde. Quelques oiseaux sont dotés d'un symbolisme particulier. Pour les Celtes, les corbeaux étaient associés à la mort et à la destruction à cause de leur couleur noire, de leur cruauté et du fait qu'ils mangeaient des dépouilles. Aussi les associait-on à la guerre. Ceci apparaît très clairement dans la littérature des Celtes insulaires. Pour ce qui concerne les représentations de cet oiseau par les peuples celtiques de l'Antiquité, elles confirment cette image négative destructrice par des corbeaux montés sur certains casques par exemple. Le symbolisme guerrier de certains oiseaux et surtout du corbeau – l'oiseau de guerre par excellence, mais également d'autres espèces comme l'oie, se révèle très intéressant. En revanche, dans l'iconographie plus tardive,

---

[132] Holder (1896, t.II, col. 482, t.I, col. 144) ; D'Arbois de Jubainville (1906, 156-162).
[133] Birkhan (1970, 344).
[134] MacKillop (2000, 260-261) ; Olmsted (1979, passim)
[135] D'Arbois de Jubainville (1906, 155)
[136] Il peut très bien s'agir d'un composé *tarwo- + *(p)edon*, (grec '*πέδον* plaine'), « l'espace des taureaux », cf. vieil-irlandais *ed* 'espace, distance', et nous avons peut-être un parallèle gaulois dans *bou-edo*, à Châteaubleau. Nous remercions ici Pierre-Yves Lambert pour avoir donné son avis à ce sujet.
[137] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 933-934)
[138] Birkhan (1970, 290, 599, 611) ; Green (1995, 121 ; 1992, 215, 220). Voir les chapitres sur le taureau et sur la grue pour une discussion approfondie de ce mythème.

celle qui est gallo-romaine ou romano-celtique, le corbeau était plutôt le compagnon de divinités bénéfiques et pacifiques.[139]

Les oiseaux sont en outre associés à l'eau, autre élément comme l'air, qui est intermédiaire entre ce monde et l'Au-delà. Un exemple en est le canard qui est plusieurs fois représenté sous forme d'une barque et qui est associé au symbole de la roue solaire. Cet oiseau ayant la double capacité de voler et de nager, était sans doute considéré comme sacré. Les oiseaux du marais – il s'agit souvent des grues – sont les représentants du monde surnaturel. Ici également il y a un parallèle évident entre les traditions épigraphiques et iconographiques de l'Antiquité d'une part, et les traditions insulaires médiévales de l'autre. Ces oiseaux jouent un rôle important dans le symbolisme complexe du *Tarvos Trigaranus* comme nous l'avons mentionné ci-dessus.

Les pigeons et les colombes étaient conçus comme des oiseaux oraculaires[140] (tout comme les corbeaux d'ailleurs) ; ils étaient également associés à la guérison des maladies et aux divinités guérissantes. On incline à croire que les oracles, les visions, les rêves et donc le processus de guérison étaient étroitement liés. Dans l'Antiquité classique, ces animaux furent associés à Vénus, déesse de l'amour et par conséquent à l'harmonie et à l'amour charnel ; ceci a laissé des traces dans l'iconographie romano-celtique.

Le serpent est quant à lui un reptile ayant un symbolisme extrêmement complexe ; il était lié à la fertilité, à l'eau, à la mort, à la terre et ses aspects chtoniens, et finalement à la régénération ou la (re-)naissance. Ses mouvements sinueux et son long corps l'associaient à l'eau et à la rivière. Le pénis double du mâle et la nombreuse progéniture de la femelle lui donnaient l'image de fertilité. Puisqu'ils sont carnivores et qu'ils tuent leurs proies en utilisant leur venin, cela les liait à la mort. Leur habitat, étant des fentes dans la terre et des caves, leur donnait l'aspect chtonien. Finalement, le fait de changer de peau plusieurs fois par an en faisait un symbole de régénération.[141] Il semblerait que le serpent ait le même symbolisme complexe dans la religion classique, alors que la tradition biblique veut que le serpent soit surtout malfaisant. Ici, il s'agit de l'image du serpent du Jardin d'Eden qui est bien sûr lié aux pouvoirs maléfiques.

En revanche, dans les représentations de la déesse-mère des Celtes, celle-ci est fréquemment accompagnée d'un serpent plutôt bénéfique[142], associé à l'abondance, à la fécondité ou à la guérison. Souvent dans l'iconographie celtique, le serpent est enroulé autour d'un arbre qui représente sans doute l'Arbre de Vie, protégé par le serpent. Cet animal, ainsi que l'arbre, symbolisent le lien, autrement dit le pont entre la terre et le ciel. Ainsi a-t-on affaire à un culte dualiste, binaire, qui exprime l'opposition éternelle entre la vie et la mort, la lumière et l'obscurité, le diurne et le nocturne, l'été et l'hiver, etc. On peut retrouver cette dualité sous une autre forme dans l'iconographie du dieu céleste. Dans la Gaule orientale et dans le pays du Rhin celui-ci apparaît sur un cheval galopant, renversant un monstre – que l'on appelle couramment l'anguipède - qui est semi-zoomorphe, semi-anthropomorphe.

'The iconography exists of a sky-horseman, armed with a thunderbolt and (sometimes) a solar shield, whose horse rides down a 'giant', semi-human monster whose legs are

[139] Sterckx (2000, passim) ;Green (1992, 88, 211-216)
[140] Green (1997, 85-86)
[141] Chevalier, Gheerbrant (1982, 867-879) ; Green (1992, 182, 224 ; 1997, 194-195)
[142] Le serpent fut ensuite diabolisé sous l'influence du christianisme, voir plus loin sous le chapitre décrivant cet animal.

replaced by serpents. The artistic theme may owe something to classical imagery where, in the battle between the Olympian deities and the Titans of Earth, the chthonic giants are depicted with serpent-limbs. The Celtic giant is huge, an earthbound creature, its contorted facial expression evocative of its stress and anguish, and its snake-legs enhance its chthonic identity. The giant is subjugated by the galloping horseman, but it is clear that the iconography represents a cult that is essentially dualistic, where there is interdependence and symbiosis between the elements of sun and earth, sky and underworld. Darkness is necessary as well as light, winter as well as summer, and without death, life cannot exist. All of this seeming antitheses are embodied by the zoomorphic imagery of the columns : celestial god and chthonic giant are thus identified ; horse and serpent represent the two opposing yet mutually dependent poles of the sky-god's sphere of influence. The iconography (and perhaps symbolism as well) reminds one irresistibly of St George and the dragon.' [143]

La représentation la plus étonnante d'un serpent est un serpent aux cornes de bélier que l'on retrouve par exemple trois fois sur le chaudron de Gundestrup datant du deuxième ou premier siècle avant notre ère. Cette symbolique composée de deux éléments disparates témoigne de l'imaginaire celtique qui l'a créée pour renforcer le symbolisme du serpent en ajoutant un élément non naturel. Il est possible de comparer cela au taureau aux trois cornes ou encore au *Tarvos Trigaranus* que l'on a vu ci-dessus.[144]

Les animaux vénérés n'étaient pas des dieux à proprement parler,[145] mais les dieux étaient fréquemment représentés sous forme animale, ou accompagnés par des espèces animales. En fait, la représentation des animaux atteste entre autres de la croyance selon laquelle ils étaient considérés comme garants et comme protecteurs et leurs bienfaits complétaient ceux des pouvoirs divins.[146]

On sait que chez les Gaulois – et sans doute chez les autres Celtes de l'Antiquité – il existait une distinction nette entre les animaux sauvages et domestiques. Ceci explique pourquoi les linguistes retrouvent par exemple deux racines pour désigner le porc : *sû- et *porkos.[147] En effet, les Gaulois élevaient des animaux et en chassaient à la fois. Nous reparlerons plus bas de cette distinction.

Comme nous avons vu ci-dessus, les sources archéologiques et écrites antiques nous sont extrêmement précieuses. Il existe en revanche un véritable décalage chronologique – et géographique d'ailleurs - entre les sources antiques et les traditions écrites des Celtes insulaires que l'on aura l'occasion d'étudier plus précisément. Presque toutes les sources du continent datent d'avant notre ère ; avec la romanisation de la Gaule, la culture celtique s'y affaiblit et finit par s'éteindre en nous laissant quelques traces linguistiques, archéologiques et folkloriques. Dans les îles, on dispose de quelques sources qui remontent au Vème siècle, mais qui sont pour la plupart beaucoup plus tardives, donc en principe médiévales. On parle à juste titre des Siècles Obscurs en ce qui concerne la période entre le déclin de l'Empire romain et le Haut Moyen Âge. Il y a une discontinuité assez nette entre les deux époques concernant la civilisation des Celtes.[148]

---

[143] Green (1992, 207-208, 229-230)
[144] Cf. Olmsted (1979, passim)
[145] Nous verrons infra que la prétendue zoolâtrie parfois attribuée aux Celtes n'a pas dû exister chez ce peuple.
[146] Cf. également l'existence de ces croyances en Egypte : Loyrette (1978, 32).
[147] Voir Sergent (1996, 172-173)
[148] Le Roux, Guyonvarc'h (2001, 69-70)

Un deuxième obstacle est celui de la nature même des sources, au plan matériel. On remarque une grande dissemblance entre les sources continentales et insulaires. Les premières sont surtout constituées de trouvailles archéologiques (statues, inscriptions épigraphiques) et de quelques textes des auteurs gréco-romains. Les secondes, les documents insulaires de l'Irlande et de la Grande-Bretagne, consistent en quelques éléments archéologiques seulement, alors que la littérature y est en revanche abondante, très riche et bien préservée.

Puis, un autre facteur qui fait hiatus et qu'il faut prendre en compte, est celui de la géographie. Les îles sont éloignées du continent et le simple fait de vivre dans des îles donne un statut particulier aux « îliens ». Ce facteur a également influencé le sort des traditions celtiques insulaires. Si la mer n'a pas vraiment fait obstacle aux échanges commerciaux, elle l'a fait partiellement au niveau des échanges culturels et 'littéraires'. Si certains celtisants ont proposé une origine continentale pour l'épopée irlandaise la plus connue[149], c'est bien à tort à notre avis. Les littératures irlandaise et galloise ont hérité des traditions celtiques connues sur le continent pendant l'Antiquité, en revanche les littératures médiévales insulaires n'ont pas profondément influencé les littératures du continent.[150]

Finalement il faut se dire aussi que les textes dont on dispose furent mis par écrit dans un milieu chrétien. L'existence et l'importance de l'influence biblique sur la représentation animalière par exemple ne font pas de doute. Nous y reviendrons dans ce qui suit.

[149] Suivant cette hypothèse peu plausible, la *Táin Bó Cuailgne*, la Razzia du bétail de Cooley, puiserait ses origines dans la mythologie celtique continentale, où les mêmes thèmes mythiques durent être connus des Celtes de l'Antiquité. Selon Garrett Olmsted (1979, passim), celtisant qui a mené une recherche détaillée afin de mieux connaître les origines du fameux chaudron de Gundestrup, on en trouverait les preuves dans certaines représentations du chaudron. Ensuite, cette épopée aurait subi des transformations particulières en Irlande. L'hypothèse doit être écartée, ne serait-ce que parce que les Celtes continentaux de l'Antiquité était des agriculteurs plutôt que des éleveurs ; les razzias n'ont pas forcément été fréquentes chez eux. Cf. à ce sujet Birkhan (1997). Nous savons, en outre, que ce matériau épique n'était probablement plus connue en dehors de l'île dès le haut Moyen Âge.

[150] Exception faite de la matière arthurienne et la tradition concernant le voyage de saint Brandan, bien entendu.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

4 Quatrième chapitre : Description du corpus de notre étude

Le corpus de nos recherches comporte surtout la littérature médiévale et parfois prémoderne des pays « modernes » dits de tradition celtique (Bretagne, Ecosse, Irlande, Pays de Galles, et – dans une moindre mesure- la Cornouailles insulaire ainsi que l'île de Man), appuyé par certaines sources des régions jadis occupées par les Celtes ou subissant des influences de la culture celtique (comprenant l'aire géographique de l'Europe occidentale surtout). Ci-dessous nous allons décrire ce corpus de façon brève.

4.1 Irlande : la littérature au Moyen Âge

La littérature irlandaise ancienne se distingue des autres par ses deux principales caractéristiques que sont l'oralité et l'aspect éternel ou atemporel d'une bonne partie du contenu.[151] Fort heureusement, les scribes irlandais du Moyen Âge se sont mis à mettre par écrit une partie majeure de ces traditions orales. En fait, l'écriture est arrivée en Irlande avec l'évangélisation.[152] Si le latin est souvent la langue de l'Eglise, celle de la science et aussi la *lingua franca*, les moines ont également rédigé des manuscrits dans leur langue maternelle, le vieil- et le moyen-irlandais. En effet, on retrouve la langue vernaculaire comme expression lyrique personnelle, mais elle est aussi employée pour noter les traditions ancestrales. Nous possédons aujourd'hui un corpus gaélique impressionnant. Cette littérature vernaculaire, qui est formidablement riche et abondante en tous ses aspects, est de nos jours normalement répartie en quatre cycles, à savoir : le cycle mythologique[153] ou celui des invasions, le cycle d'Ulster ou le cycle héroïque,[154] le cycle Ossianique, ou celui de Finn (qui est également connu sous le nom de cycle de Leinster) et pour finir le cycle historique ou celui des Rois. Le premier cycle comporte entre autres deux livres : le *Lebor Gabála* ou livre des invasions et le *Cath Maige Tuired* ou la bataille de Mag Tuired. Le premier livre nous parle des cinq peuples qui ont successivement envahi l'Irlande. Le deuxième nous relate deux combats et finalement la victoire des *Túatha Dé Danann* sur les *Fomhoire*.[155] On y retrouve une abondance de faits mythologiques et donc les débris d'une mythologie celtique déchue.[156] Le deuxième cycle contient surtout des récits concernant une guerre à cause du vol d'un taureau à connotation mythique. Le texte le plus important de ce cycle, la *Táin Bó Cuailgne* ou *la Razzia des vaches de Cooley*, raconte cette guerre et les exploits du héros principal, Cú Chulainn, le 'Chien de C(a)ulann'. Le cycle Ossianique relate les exploits des *Fianna*, une bande de jeunes guerriers, ayant pour chefs Finn Mac Cumaill (*Cool* en transcription anglaise) et Oisín (*Ossian* en anglais). Ce cycle a servi de source d'inspiration pour les falsifications célèbres de James Mac Pherson. Le quatrième se révèle moins intéressant pour une étude littéraire mais d'autant plus pour les historiens à cause de la nature de cette source : elle est pseudo-historique et comprend maintes généalogies qui sont en partie falsifiées.

[151] Voir à ce sujet, Thurneysen (1921, introduction et passim)
[152] On verra infra que ceci n'est pas vrai pour le Pays de Galles, où l'écriture fut connue plus tôt, sans doute après l'installation des Romains en Grande-Bretagne, au cours du premier siècle de notre ère.
[153] Pour une discussion générale, quoique quelque peu vieille, voir D'Arbois de Jubainville (1884).
[154] Voir entre autres Dottin (1926)
[155] Se reporter à O'Rahilly (1964)
[156] Cf. Dottin (1904)

Les bardes indigènes de l'époque ne connaissaient cependant pas cette répartition mais avaient un classement en genres, par exemple : razzias (*táin*), exploits de jeunesse (*macgnímrada*), navigations (*immrama*, ce qui veut dire littéralement 'ramer autour'), conceptions (*compert*), prises de forts (~ *togail*), morts (*aided*), aventures dans une autre réalité (*echtra*), visions (*fís* pour la vision chrétienne, *aisling* était la vision indigène et pré-chrétienne), festin (*fled*), courtise (*tochmarc*), etc.

Ces genres mis à part, il y avait toute une littérature poétique,[157] à la fois narrative et didactique. Un exemple en est le Dindshenchas, qui était une sorte d'explication de la toponymie par la tradition. De plus, on constate l'existence d'une littérature hagiographique – les Vies de Saints – et d'une littérature d'inspiration biblique, souvent apocryphe d'ailleurs. On dispose également de textes légaux, le genre des lois anciennes étant bien connu et conservé par une classe de juristes professionels.

[157] Cf. Murphy (1939) au sujet de la poésie liée à la nature.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

4.1.2 Le bestiaire dans la littérature irlandaise ancienne

Cette littérature vernaculaire nous raconte souvent des exploits de dieux et de héros, qui peuvent se dérouler dans un monde surnaturel. Par conséquent, les animaux que l'on rencontre dans ces récits mythologiques, légendaires ou merveilleux risquent d'être, eux aussi, surnaturels. En effet, ces êtres peuvent être enchantés ou posséder des qualités humaines, comme la sagesse, l'usage de la parole, ou même surhumaines. La métamorphose, le changement d'homme en animal ou d'animal en être humain est un caractéristique importante de cette littérature ancienne, phénomène dont on trouve des parallèles dans la mythologie scandinave.[158] Le caractère zoomorphe des héros et des dieux, ou du moins l'association de ceux-ci aux animaux est évident ; souvent on croît reconnaître dans certaines déesses nourricières les protectrices des espèces animales.[159] On a donc régulièrement affaire à des bêtes magiques, dont certaines sont même régénératrices : on a l'exemple de cochons qui se renouvellent constamment, étant tués, mangés et renés, en servant de nourriture pour la fête de l'Autre Monde ou du monde d'en bas.[160] La *Mórrígan*, déesse triple de la guerre et de la destruction dont le nom ne signifie pas 'Grande Reine' comme on l'a cru longtemps, mais plutôt 'Reine de Cauchemar',[161] règne sur le champ de bataille. Elle se manifeste souvent sous l'aspect d'une incarnation animale : elle attaque le héros Cú Chulainn *'sous la forme d'une anguille qui s'enroule autour de ses jambes tandis qu'il combat dans un gué, ou sous celle d'une louve, qui pousse contre lui les troupeaux affolés, ou sous la forme d'une vache rouge et sans cornes.*[162] […] *Ainsi que chaque fois que les Morrígna* [c'est leur nom sous l'aspect triple] *se manifestent sur le plan guerrier c'est par une influence mystique, ou par le biais d'un sortilège ou d'une incarnation animale. Ces déesses de la guerre ne sont pas des déesses guerrières. Elles laissent les armes aux combattants divins, aux dieux de la tribu.'*[163]

En ce qui concerne le chien et le loup en Irlande, il est important de rappeler que le héros Cú Chulainn (fils du dieu Lug), dont le nom était auparavant Sétanta, a obtenu ce nom qui signifie 'chien de Caulann', après avoir tué le chien de ce dernier en étant enfant.[164] Dans ce cadre, il est significatif de savoir que l'irlandais ne possède pas de mot pour désigner le loup, on a recours à des tournures comprenant le terme 'chien' : ainsi trouve-t-on *cú allaid*, 'chien sauvage' en ancien irlandais.[165] Ces animaux sont souvent confondus et se retrouvent régulièrement dans les noms propres de guerriers.[166]

Comme on l'apprend dans la *Táin Bó Regamna / Enlèvement des vaches de Regamain*, le taureau mythologique de Cooley est en fait la dernière métamorphose de Friuch, qui était

[158] Voir, entre autres, Sterckx (1994 ; 1998 ; 2000)
[159] Sjoestedt (1940, 26, 29)
[160] Green (1992, 163)
[161] Sterckx (2000, 19-25) ; cf. entre autres Mackillop (2000, 335-336) et Le Roux – Guyonvarc'h (2001, 188) qui maintiennent à tort la traduction 'Grande Reine'. Voir infra le chapitre sur les déesses de guerre.
[162] Il s'agit clairement d'une triplication intensive.
[163] Sjoestedt (1940, 44-45) ; cf. Thurneysen (1921, 172 sqq.).
[164] C'était un exploit qui valait l'épreuve d'initiation, rite pour devenir adulte, après quoi il reçut son nom d'adulte. Contra : Guyonvarc'h (1997, 130) ; Pro : Sergent (1996, 221).
[165] D'Arbois de Jubainville (1906, 152). L'adjectif *allaid* s'utilise également – mais rarement – dans l'expression *bó allaid*, « vache sauvage ». Cf. infra la discussion sur les catégories animales connues des Celtes, puis ce terme dans les appendices.
[166] Birkhan (1970, 344-345 et passim)

auparavant le gardien des cochons[167] du dieu Bodb. Ce Friuch avait subi toute une série de métamorphoses, tout comme Rucht, porcher du dieu Ochall Ochné. Une querelle s'était élevée entre les deux porchers qui avaient tout d'abord été amis, consentant que les cochons de l'autre pouvaient venir chercher des glands sur leur territoire quand il n'y en avait pas assez chez l'autre. Après l'annonce d'une prohibition magique des deux côtés empêchant les cochons de l'autre de se nourrir, les deux adversaires furent contraints à régler leur hostilité sous forme de différents êtres, surtout des animaux[168] : il furent changés en respectivement en corbeaux, en animaux marins (phoques ou baleines), en champions, en fantômes, en deux vers et finalement, quand ils eurent été avalés par deux vaches, celles-ci donnèrent chacune naissance à un taureau magique.[169] Le taureau animé de l'âme de Friuch, était donc celui de Cuailgne (ou de Cooley), nommé également *Donn*, ce qui signifie 'brun' en tant qu'adjectif mais 'juge, noble, roi' en tant que nom.[170] La *Razzia des vaches de Cooley* se termine d'ailleurs par le combat entre ces deux taureaux mythologiques, *Donn* et *Findbennach*, le 'Blanc Cornu', dernière métamorphose de Rucht. D'Arbois de Jubainville tire la conclusion hâtive que cette légende était connue en Gaule, vu le fait que Jules César[171] cite le nom propre *Donno-Taurus* (issu du gaulois *Donno-Taruos*), chef des Heluii, qui porterait donc le nom de ce taureau mythologique. Même si l'on ne peut exclure la possibilité que ce mythe, débris d'une véritable mythologie celtique très célèbre en Irlande au haut Moyen Âge et au-delà, fût connu des Celtes continentaux, on n'a malheureusement pas les moyens de le vérifier.

Le nom de Fergus mac Róich, l'amant de Medb dans le Cycle d'Ulster s'explique facilement par le découpage en *Fer-gus* 'le choix des hommes'[172] et *Ro-ech* 'Grand Cheval'.[173] Sa propre femme est Flidais, divinité qui, en conduisant son char attelé de cerfs, règne sur la faune forestière, appelée dans les textes irlandais le « bétail de Flidais », comme on appelle « bétail de Tethra » les animaux aquatiques dirigés par le dieu Tethra.[174] Il y a de surcroît d'autres dieux aquatiques dans l'Irlande du haut Moyen Âge. Tethra mis à part, on trouve Manannán fils de Lir[175] (à comparer avec son pendant gallois Manawyddan ab Llŷr que l'on rencontre dans certains récits des Mabinogion), le peuple mythique des Fomoire (ou *Fo-mhoire*, 'ceux qui vivent au-dessous de la surface de la mer') et Nechtan, dont le nom est sans aucun doute à rapprocher à celui de Neptune.[176] Ces dieux aquatiques sont tous d'une manière ou d'une autre associés avec les espèces animales, et Mongán fils de Manannán est à même de prendre la forme de tous les animaux.[177]

---

[167] Cf. le même thème dans les triades galloises, infra. Walter, (1990)
[168] Voir le chapitre sur la série de métamorphoses en animaux, infra.
[169] Le thème de la femme (ou un animal femelle, une vache par exemple) qui insurgit un petit animal (ver de terre ou autre) et qui donne ensuite naissance à un être humain ou animal, est récurrent dans la littérature irlandaise.
[170] D'Arbois de Jubainville (1906, 153-155, 164-190)
[171] *De Bello Gallico*, VII, 65, 2
[172] L'étymologie du nom est **wiro-ghus-tu-*, « le choix des hommes, le meilleur des hommes », cf. gall. moy. Gwrwst et ce théonyme (?) Fergus ne s'explique donc pas par le sens « force virile » comme on le lit çà et là. Nous tenons à remercier P.-Y. Lambert pour cette correction.
[173] MacKillop (2000, 216-217)
[174] Sjoestedt (1940, 50) ; Thurneysen (1921, 318)
[175] Cf. Milin (1991) ; Voir Dobbs (1916-1917, 133-149).
[176] Sterckx (1994, 7, sqq.)
[177] Cf. infra.

Les Irlandais du Moyen Âge ont connu la *hièros gamos*, le mariage rituel, sacré du roi avec son royaume dont une des manifestations était très probablement liée au cheval. Nous en reparlerons plus bas.[178]

Les cochons, les chiens et les chats jouent un rôle très important dans le rite de divination connu sous le nom de *(H)imbas Forosnai*, 'grand savoir par illumination', où l'avenir était prédit en mâchant la viande de ces animaux.[179] Nous en reparlerons infra.

Bien évidemment, la chasse était importante dans la société irlandaise ancienne. Dans l'Irlande du Moyen Âge, les nobles considéraient la chasse comme un passe-temps, un divertissement agréable.[180] Ca n'empêche que le symbolisme cynégétique inclut également des notions sacrées ; dans les récits, la chasse mène souvent les héros vers une rencontre avec un être surnaturel, ou bien elle les guide vers une des entrées de l'Autre Monde.

Si le gibier (cervidés, lièvres, sangliers par exemple) peuplait l'Irlande moyenâgeuse en grand nombre, le chevreuil y était absent selon Giraud de Cambrie. En outre, parmi les grands prédateurs on comptait surtout le loup. Si l'on trouve l'ours dans les textes irlandais et comme élément constitutif dans quelques anthroponymes thériophores irlandais, il faut savoir que la race ursine y constituait une classe animale aussi féerique que le lion et le dragon ![181] Ce fait a justement pu renforcer la valeur symbolique de cet animal ; l'absence d'une espèce animale peut causer une vénération quasi excessive.

[178] Cf. le chapitre sur les chevaux.
[179] Guyonvarc'h (1997, 280) ; MacKillop (2000, 269)
[180] Cf. Thurneysen (1921, 84).
[181] Thurneysen (1921, 75).

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

4.2 Pays de Galles : La littérature au Moyen Âge

Quoique globalement moins ancienne que les débris de la mythologie et de l'épopée irlandaises, la littérature galloise est de grande valeur et certainement « vénérable ». Son plus ancien monument, d'origine cambrienne et non galloise à proprement parler, est un long poème intitulé *Gododdin* que l'on a attribué au poète Aneirin.[182] Selon le texte, cet homme, la seule personne faisant partie d'une armée de 300 cavaliers qui aurait survécu au combat avec une armée anglaise vers l'an 600, nous relate leur sort en chantant leur gloire. Cette bataille historique a eu lieu près de Catraeth (ou Catterick en anglais, ville du Yorkshire) entre les hommes de Gododdin –l'ancienne tribu des Votadini- et les Angles, nouveaux occupants de l'île. Les réminiscences poétiques de la défaite qu'ont subie les Bretons de « l'Ancien Nord » , *Yr Hen Ogledd*[183] dans la tradition galloise, ont été conservées dans un manuscrit gallois datant d'environ 1250. Dans ce poème, les strophes commémorent soit l'armée bretonne entière, soit un de ses héros ; ainsi pouvons-nous nous vanter de posséder une véritable poésie héroïque du haut Moyen Âge.[184]

Taliesin,[185] autre poète célèbre de la même époque, chantait la gloire d'Urien, roi de Rheged, -faisant partie également du *Hen Gogledd*- et son fils Owein : nous possédons une lamentation attribuée à Owein ap Urien.[186]

Llywarch Hen, troisième poète breton qui fait partie des *Cynfeirdd* 'les premiers bardes', vécut au VIème siècle et était originaire du sud de l'île de Bretagne. On possède des restes de la lamentation de ce vieillard, composée vers l'an 850, dans laquelle il dialogue avec son vingt-cinquième fils Gwen, le benjamin, et souhaite qu'il aille défendre un gué contre les Saxons ; la peur qu'il soit tué comme tous ses frères s'installe dans l'esprit du vieillard, et non sans raison : quand un messager vient lui annoncer la mort tragique de Gwen, le père brisé évoque la mort de tous ses fils.[187]

La tradition galloise est riche d'un autre exemple splendide de poésie ancienne. Il s'agit d'un poème intitulé *Armes Prydein*, la 'Prophétie de Bretagne', qui annonce l'union du pouvoir de tous les Bretons ainsi que des Vikings de Dublin pour se soulever contre les Anglais, nouveaux occupants de la majeure partie de l'île. Cette prophétie anonyme, mais mise dans la bouche de Myrddin, fut composée vers 930.[188] Hywel Dda[189] rédigea à la même époque ces lois galloises, dont on dispose encore différentes versions.[190]

---

[182] Egalement orthographié *Aneurin* par certains auteurs, puisqu'il s'agit de la forme galloise moderne. La forme primitive a dû être Nerin, devant laquelle on a rajouté un *a* prostétique, phénomène fréquent en gallois.
[183] Forme mutée du mot Gogledd.
[184] Il existe deux bonnes éditions : Ifor Williams (1938) et A.O.H. Jarman (1988).
[185] Ifor Williams (1960) a édité les *Canu Taliesin.*
[186] Owein (ou Owain) fils d'Urien.
[187] Ifor Williams (1972) ; Ford (1974)
[188] Rachel Bromwich (1972) et Ifor Williams (1955)
[189] Hywel / Hoël le Bon
[190] Meville Richards (1954)

4.2.1 Les Mabinogion

Toujours est-il qu'il faut mentionner en particulier les *Mabinogion*, recueil de onze récits issus de la tradition orale, mis par écrit entre 1050 et 1170. Si ces récits sont connus sous ce nom de *Mabinogion* – forme plurielle erronée de *Mabinogi* -[191] c'est par la traduction qu'en fit Lady Charlotte Guest entre 1838 et 1849. Les textes qui constituent les Mabinogion sont conservés dans deux manuscrits : le Livre rouge de Hergest, écrit entre 1380 et 1410, et le Livre blanc de Rhydderch, datant de 1350 environ. Le titre Mabinogi n'appartient à proprement parler qu'à quatre contes de ce recueil : *Pwyll Pendeuig Dyfed / Pwyll, prince de Dyfed ; Branwen verch Lyr / Branwen fille de Llŷr ; Manawydan fab Llŷr / Manawydan fils de Llŷr ; Math fab Mathonwy / Math fils de Mathonwy.* Ces 'Quatre Branches' des Mabinogi apparaissent donc au XIème siècle, anonymes, et sont en quelque sorte le résidu folklorique de la tradition orale, dans laquelle on retrouve des traces évidentes d'une mythologie celtique perdue, des motifs du folklore international et des motifs empruntés à la tradition irlandaise. Cette littérature grandiose, dans laquelle des animaux mythiques et légendaires surgissent à tout moment se révélera primordiale pour nos recherches.

De surcroît, on trouve quatre contes indépendants dans ce recueil, à savoir : *Kulhwch*[192] *ac Olwen / Kulhwch et Olwen ; Breuddwyd Macsen Wledig / Le songe de Maxen ; Lludd a Lleuelys / Lludd et Lleuelys ; Breuddwyd Rhonabwy / Le songe de Rhonabwy*. Surtout le premier conte, qui contient des éléments et des motifs mythiques assez archaïques et dont l'origine remonte au Xème siècle, méritera notre attention ; c'est le premier texte connu dans lequel le personnage d'Arthur apparaît. De surcroît, l'histoire du héros Kulhwch qui demande la main d'Olwen, fille d'un géant, est liée à la poursuite d'un sanglier mythique appelé *Twrch Trwyth*, qui a son pendant en Irlande : le *Torc Triath*.[193]

Les trois autres récits qui font partie de ce recueil sont des romans arthuriens : *Owein ; Peredur fab Efrawc / Peredur fils d'Efrawc ; Geraint fab Erbin / Geraint fils d'Erbin.* Ces contes sont nettement influencés par la tradition arthurienne continentale, en l'occurrence la littérature franco-normande. Les œuvres Erec, Yvain et Perceval de Chrétien de Troyes ont certainement eu une influence sur leurs pendants gallois, mais leurs relations ne sont pas tout à fait claires, voire fort discutées.[194] Ce ne sont pas de simples traductions, mais plutôt des adaptations à partir des textes en ancien français ; en étudiant ces contes, il est évident que l'on assiste là à la fin d'une tradition ancienne, qui n'a pas de suite dans le folklore gallois.

Comme la littérature d'Irlande, cette littérature vernaculaire de la Grande-Bretagne celtique nous raconte souvent des histoires dans lesquelles le rôle des animaux ou la symbolique animalière sont capitaux. Parfois, le caractère zoomorphe des héros et des dieux, ou au moins l'association de ceux-ci aux animaux est peut-être moins claire qu'en Irlande mais il est présent.[195] On a, par exemple, régulièrement affaire à des bêtes magiques, qui mènent les héros vers l'Autre Monde.

---

[191] La véritable étymologie de ce nom paraît établie depuis quelques décennies : Eric Hamp (1975, 243-249) a supposé qu'il fallait restituer la forme *Maponiāka*. Les Quatre Branches du Mabinogi auraient ainsi raconté, à l'origine tout du moins, la légende des exploits du dieu Mabon, alias Pryderi ; cf. Sterckx (1986).

[192] Orthographié également *Culhwch*, il s'agit d'une forme moderne.

[193] Rees (1961, passim)

[194] Cf. la bibliographie dans MacKillop (2000, 316-317) et également Loomis (1959, passim)

[195] Cf. infra

4.2.2 Les Brutiau, les Triades et les bardes du bas Moyen Âge

Les textes en prose qui constituent les Mabinogion mis à part, on trouve une autre série de récits non poétiques. Il s'agit des textes dits *Brutiau*, des traductions et adaptations galloises de l'œuvre écrite par Geoffrey de Monmouth en l'an 1136, *Historia Regum Brittanniae* 'Histoire des Rois de Bretagne'.[196] Une œuvre qui se révélera beaucoup plus importante pour ce qui concerne l'étude du bestiaire, sont les *Trioedd Ynys Prydein*, les 'Triades de l'île de Bretagne'. Elles datent du XIIe siècle, mais contiennent des traditions beaucoup plus anciennes. Même si leur valeur littéraire n'est pas grande, ces récits rassemblent sous forme 'triple' de très anciens souvenirs et maintes allusions aux traditions orales, en nous apportant ainsi des traces extrêmement valables du savoir mythologique, historique et littéraire.

Après l'époque des bardes dits *Cynfeirdd*, la production poétique entre 1100 et 1300 fut assurée par des poètes professionnels appelés *Gogynfeirdd* 'bardes assez anciens'. Ils composèrent souvent dans une langue assez obscure et très archaïque. Avec le déclin du pouvoir des anciennes familles galloises, on voit l'apparition d'une autre époque, entre 1300 et 1600, où les poètes travaillaient pour des familles toujours aristocrates, mais moins aisées. C'est pourquoi ces bardes, dont le 'maître' était *Dafydd ap Gwilym* (1320-1380), furent appelés *Beirdd Yr Uchelwyr* 'Bardes des Aristocrates'.

[196] J.J. Parrry et R.A. Caldwell dans Loomis (1959)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

4.2.3 Le bestiaire dans la littérature galloise ancienne

Les animaux occupent une place privilégiée dans la littérature que l'on a rencontrée ci-dessus ; on peut même dire qu'ils abondent dans certains textes. Les récits qui figurent dans les Mabinogion sont primordiaux, surtout les Quatre Branches du Mabinogi. Encore plus que dans la littérature ancienne de l'Irlande, la chasse aux animaux à caractère magique joue un rôle important dans les textes vernaculaires du Pays de Galles. Le chasseur ou l'animal qui est l'objet de la chasse sont mis en relation avec le monde divin dans maints récits qui contiennent des traces d'une véritable mythologie celtique. Il est donc question d'une vraie littérature cynégétique chez les Celtes des îles, où la faune est considérée comme messagère des divinités de l'Autre Monde. Le but que ces messagers ont à atteindre, dans presque tous les cas, c'est de conduire l'être humain vers l'Au-delà, vers le Monde d'en bas et par conséquent à la rencontre d'une divinité quelconque appartenant à ce monde-là. La bête elle-même, qui assume sa fonction d'intermédiaire entre ce monde-ci et l'Autre Monde, peut être enchantée ou avoir des aspects magiques ; parfois, elle est un être humain changé en animal ou encore une divinité de l'Autre Monde qui s'est métamorphosée en créature zoomorphe pour conduire un être humain quelque part.

Les animaux en question sont souvent des cerfs (ou des biches) et des cochons (ou des sangliers). Si cela est vrai pour la littérature gaélique, -les *Fianna*, guerriers de Finn, par exemple, chassent souvent ces animaux- on retrouve ce même thème de la chasse mythique de ces bêtes dans les récits brittoniques : dans l'histoire *Pwyll prince de Dyfed*, le héros est amené à la rencontre de Arawn, chef du monde d'en bas appelé Annwfn, par l'intermédiaire d'un cerf. Ce dernier constitue donc le lien entre ce monde et l'Annwfn. Le troupeau de chiens de chasse de Pwyll rencontre le troupeau appartenant à Arawn, dont l'aspect surnaturel est mis en évidence par leur couleur : ils sont d'une blancheur presque aveuglante et ils ont des oreilles rouges.[197]

Dans la troisième branche, *Manawydan fils de Llŷr*, on trouve l'histoire de la province de Dyfed qui fut ensorcelée par un pouvoir inconnu ; presque toute créature a disparu de ce monde, sauf deux héros : Manawydan, à l'origine une divinité, frère de Bendigeidvran, et Pryderi, fils de Pwyll. Tous les deux vivent de la chasse et quand, un jour, ils dérangent un sanglier qui est blanc, et de taille incroyable –encore signe de son origine surnaturelle-, il les amène à une forteresse désertée où ils continuent leurs exploits.[198]

Un troisième exemple d'une chasse où les chasseurs rencontrent un animal surnaturel, voire mythique, se trouve dans l'histoire aux thèmes archaïques de *Kulhwch et Olwen*, qui figure toujours dans le recueil des Mabinogion. La chasse au sanglier mythique qui s'appelle Twrch Trwyth est le pivot de cette histoire compliquée et fait partie d'une longue quête : Kulhwch, qui demande la main de Olwen, fille du géant Yspaddaden, doit réussir plusieurs travaux qui semblent presque irréalisables. Le sanglier surnaturel, qui est accompagné par des cochons enchantés, est l'objet de cette quête. Kulhwch est tenu à obtenir, à l'aide d'Arthur et du chasseur divin Mabon, fils de Modron, une paire de ciseaux, un peigne et un rasoir qui se trouvent entre les oreilles de cette bête affreuse ! Rien d'étonnant que sa poursuite soit longue : les héros doivent parcourir une grande partie du Pays de Galles méridional, de l'Irlande et de la Cornouailles avant d'obtenir les objets exigés. Le Twrch Trwyth a son

[197] Jones (1995, 3). La couleur blanc et les oreilles rouges sont le signe du bétail de l'Autre Monde, cf. Bergin (1946)
[198] Jones (1995, 39)

pendant irlandais dans le *Torc Triath*[199]; il existe d'ailleurs le mot *tourc'h* 'verrat' en breton.[200] La chasse au porc blanc que l'on retrouve dans le lai de Guingamor contient le même thème.[201]

Dans la quatrième Branche des Mabinogion, *Math fils de Mathonwy*, on a un exemple rare d'une survivance trifonctionnelle archaïque ; le roi Math fait subir à ses deux neveux Gwydion et Gilvaethwy un châtiment pour avoir provoqué une guerre injuste pendant laquelle Gilvaethwy a eu l'occasion de violer la vierge Goewin, porte-pied de Math. Par sa virginité et sa fécondité, cette jeune fille assurait le bien-être du roi ainsi que la bonne administration du royaume, thème que l'on retrouve chez les Romains et les Celtes.[202]

Nous reproduirons ici une traduction de ce passage des Mabinogion :

> « *'Puisque vous êtes venus vous mettre à ma disposition, votre châtiment va commencer'. Il prit sa baguette enchantée,et, d'un coup, transforma Gilvaethwy en une biche de bonne taille ; puis instantanément, il prévint toute fuite de la part de l'autre, en le frappant de la même baguette, et en fit un cerf. 'Comme vous êtes maintenant liés', dit Math, 'vous marcherez ensemble, vous formerez un couple, et vous aurez les instincts des animaux dont vous avez la forme. Vous aurez un petit à l'époque accoutumée pour eux. Dans un an, vous reviendrez auprès de moi.'*
>
> *Au bout d'un an, jour pour jour, on entendit un grand bruit contre les parois de la chambre, ce qui excita aussitôt les aboiements des chiens. 'Allez voir,' dit Math, 'ce qu'il y a dehors.' 'Seigneur,' dit quelqu'un, 'je viens d'aller voir : il y a là un cerf, une biche et un faon.' Il se leva aussitôt et sortit ; il aperçut en effet trois bêtes : un cerf, une biche et un faon vigoureux. Il leva sa baguette en disant : 'Que celui d'entre vous qui a été biche l'année dernière soit sanglier cette année, et que le cerf soit une truie.' Et il les frappa de sa baguette. 'Le petit, je le prends,' ajouta-t-il, ' je le ferai élever et baptiser.' On lui donna le nom de Hyddwn. 'Allez,' dit-il, 'vous serez l'un sanglier mâle, l'autre femelle, et vous aurez les mêmes instincts que les porcs des bois. Dans un an, trouvez-vous sous les murs de cette maison avec votre petit.' Au bout de l'année, les aboiements des chiens se firent entendre sous les murs de la chambre, et toute la cour accourut de ce côté. Il se leva lui-même et sortit. Dehors, il aperçut trois bêtes : un sanglier mâle, un sanglier femelle et un petit très fort pour l'Age qu'il paraissait. 'Celui-ci,' dit-il, 'je le garde et je le ferai baptiser.' Et d'un coup de sa baguette, il en fit un bel adolescent brun et fort. On l'appela Hychtwn. 'Que celui d'entre vous,' ajouta-t-il, qui a été sanglier mâle l'année dernière, soit louve cette année, et que la truie soit loup.' En disant ces mots, il les frappa de sa baguette et ils devinrent loup et louve. 'Ayez,' dit-il, 'les instincts des animaux dont vous avez la forme. Soyez ici, sous ces murs, dans un an aujourd'hui.'*
>
> *Un an après, jour pour jour, il entendit grand tumulte, des aboiements de chiens sous les murs de sa chambre. Il se leva et sortit. Dehors, il aperçut un loup, une louve et, avec eux, un fort louveteau. 'Celui-ci,' dit-il, 'je le prends et je le ferai baptiser. Son nom est tout trouvé : ce sera Bleiddwn. Vous avez trois fils, et ces trois les voilà. Les trois fils de Gilvaethwy le traître ; trois guerriers éminents et fidèles :*

[199] Rees (1961, 69-71)
[200] Birkhan (1970, 459)
[201] Micha (1992)
[202] Dumézil (1954, 3-8)

Bleiddwn, Hyddwn, Hychtwn Hir (le Long).' Et, d'un coup de sa baguette, ils se trouvèrent dans leur propre chair. »

(Loth 1913, tome I, 188-191)

Rappelons les noms des trois fils de Gilvaethwy et Gwydion, nés de leurs parents métamorphosés :

-*Hyddwn,* issus du gallois *hydd* 'cerf'
-*Hychtwn,* issus du gallois *hwch* 'porc, sanglier'
-*Bleiddwn,* issus du gallois *bleidd* 'loup'

Le Roux et Guyonvarc'h, qui ont examiné cette 'triade zoomorphe' d'un faon, un marcassin et un louveteau dans le cadre des survivances trifonctionnelles indo-européennes, sont convaincus d'y voir les traces d'un symbolisme triple :

'1. Le sanglier est le symbole de la première fonction sacerdotale ;
2. Le loup celui de la deuxième fonction guerrière ;
3. Le cerf celui de la troisième fonction productrice dans son aspect de fécondité.

C'est aussi, comme les quatre races d'or, d'argent, d'airain et de fer dans la légende d'Hésiode, un triple symbole de la création de l'humanité. Nous ne croyons absolument pas qu'il faille chercher, dans cet épisode, une coloration homosexuelle dont on retrouverait la trace dans une initiation guerrière celtique (voir la discussion chez Georges Dumézil, Heur et Malheur du guerrier, *PUF, Paris, 1968, p.123 sq., prolongée et reprise, dans les mêmes termes et avec les mêmes arguments que chez Dumézil, par Bernard Sergent,* L'Homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne, *éd. Payot, Paris, 1986, p. 177-191). Compte tenu du fait que les trois apparences animales successives revêtues par le couple Gwydion-Gilvaethwy sont à la fois contingentes et contraires, nous sommes persuadés que l'homosexualité est ici à la fois une illusion et une erreur : les premiers hommes ne naissent pas de femmes mais d'une sorte de couple à la fois androgyne et zoomorphe qui n'a de vérité que dans le mythe. Il suffirait d'ailleurs de constater, en comparaison preque directe, que les amours de Zeus, dans la mythologie grecque, se passent ou commencent sous des apparences zoomorphes : pour séduire Leda il se transforme en cygne et pour séduire Europe il se transforme en taureau. […]'*[203]

(Le Roux, Guyonvarc'h 1991, 176-178)

L'androgynie trifonctionnelle et apparente de la quatrième Branche *Math fils de Mathonwy* n'a donc rien d'initiatique selon Le Roux et Guyonvarc'h. Si l'interprétation trifonctionelle de cette triade nous semble parfaitement défendable, il est curieux de voir que le texte tiré des Mabinogion connaisse un autre ordre, à savoir 1) cerf ; 2) sanglier ; 3) loup. En outre, cette interprétation n'exclut pas définitivement, à notre avis, la possibilité d'y voir une homosexualité initiatique, même si cela devient moins probable.[204] Il paraît que cette androgynie a fait partie de la tradition brittonique, car on retrouve dans la continuation du

[203] Il est extrêment intéressant de noter la métamorphose zoomorphe du dieu grec qui possède clairement un côté « érotique ». Dans le texte gallois, ce n'est pas le cas.
[204] Cf. l'introduction de la main de P.-Y. Lambert à l'histoire de Math : Lambert (1993).

Perceval de Chrétien de Troyes l'histoire de Caradoc de Vannes, épisode qui contient le même thème, mais ici on n'a plus affaire à une mythologie cohérente, ce sont les débris d'une mythologie déchue. L'histoire en question relate comment, lors des trois premières nuits du mariage du roi Caradoc, une levrette, une truie et une jument qui ont l'apparence de la reine sont mises dans le lit conjugal par un enchanteur.[205]

On pourrait, en revanche, se poser la question de savoir si la triade tirée des Mabinogion – liée à la tripartition « dumézilienne » ou non – ne montre pas l'importance attachée à ces animaux, le cerf, le porc ou sanglier et le loup, en ordre descendant. Serait-il trop audacieux de proposer de voir dans l'histoire de Caradoc de Vannes une triade – transformée et moins cohérente peut-être – mais en ordre croissant ? Dans ce cas, l'animal le plus important serait la jument. Pourrait-elle constituer une trace ancienne – et mal comprise – de la hiérogamie hippomorphe[206] que nous a décrit Giraud de Cambrie au XIIe siècle ? La jument a l'apparence de la reine et elle est mise dans le lit conjugal ; ce sont deux arguments qui pourraient corroborer en quelque sorte cette hypothèse. Quoiqu'il en soit, dans une version, le druide Eliavres fait en sorte que le père de Caradoc, dont on ne mentionne malheureusement pas le nom, couche avec une truie métamorphosée, pour que le druide lui-même puisse dormir avec la mère de Caradoc. Le résultat de cette première union monstrueuse est la naissance du sanglier sauvage *Tourtain*,[207] qui est sûrement le pendant du Twrch Trwyth gallois que l'on rencontre dans les Mabinogion.[208]

Certains animaux rencontrés dans les textes sont « exotiques », c'est-à-dire qu'il s'agit d'espèces qui n'existaient pas dans le monde des Celtes. Un exemple en est le lion, que l'on voit apparaître, entre autres, dans le conte *Peredur fils d'Efrawc*.

[205] Voir surtout Loomis, R.S., 'L'étrange histoire de Caradoc de Vannes', AB, t. 70, 1963, 165-175
[206] Nous savons bien que les éminents celtisants Françoise Le Roux et Christian Guyonvrac'h ne voient point dans cette description une preuve de l'existence de cette pratique chez les Celtes. Comme nous l'avons montré dans le chapitre concernant les chevaux, nous croyons – et nous ne sommes pas les seuls – qu'il s'agit bel et bien de la hiérogamie hippomorphe, pratique selon laquelle le roi épousait symboliquement, lors d'un rite d'intronisation, une jument, représentant la déesse de souveraineté.
[207] Le nom même serait une transformation du gallois twrch ou du breton tourc'h.
[208] Cf. MacKillop (2000, 280) ; Merdrignac dans Walter (1998)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

4.3 Ecosse : La littérature au Moyen Âge

Par rapport à l'abondance des textes en Irlande, et à la richesse des traditions galloises, l'héritage littéraire de l'Ecosse est assez maigre, tout du moins quand on parle du Moyen Âge. Pourtant, quelques manuscrits anciens d'une certaine importance ont été conservés. Tout d'abord le *Livre de Deer*, le plus important recueil, qui a été daté avant l'an 1150.[209] Si ce manuscrit fut écrit en latin, on y trouve également quelques notes en gaélique d'Ecosse. Le deuxième recueil que l'on doit absolument mentionner, est le *Livre du Doyen de Lismore*, beaucoup plus tardif, car il aurait été rédigé entre 1512 et 1526.[210] Ce manuscrit représente en fait un véritable trésor puisqu'il contient des poèmes fortement apparentés à la poésie et à la matière irlandaises. C'est la preuve (attendue) de l'existence des mêmes traditions gaéliques de part et d'autre de la mer d'Irlande, à la fois dans l'île verte et dans les Hautes-Terres et les îles d'Ecosse. Dans un des poèmes du *Livre du Doyen de Lismore*, un éloge est fait du comte d'Argyll ; lui-même est comparé au dieu Lug et son soulèvement à celui des Tuatha Dé Danann, un des peuples mythiques qui auraient envahi l'Irlande. Si James MacPherson 1736-1796) prétendit avoir recueilli des chants de Finn (du cycle Ossianique, connu en Irlande) alors qu'il avait « réinventé » cette matière, il est quand même parti d'un fond oral existant. Des personnages connus de la littérature irlandaise sont souvent connus en Ecosse également, par exemple Cú Chulainn ou Deirdre. On sait aussi que la tradition bardique – sous le patronage des clans - a survécu relativement longtemps dans les Hautes-Terres.[211]

Cette littérature n'est pas très riche quant à l'étude du bestiaire mythique. En revanche, les traditions orales plus tardives – quoiqu'elles ne soient pas étudiées en premier lieu dans le cadre de notre recherche – se révèlent abondantes. Nous y ferons régulièrement référence quand les survivances nous sembleront dignes d'intérêt.

4.4 Cornouailles : La littérature au Moyen Âge

La Cornouailles insulaire ne nous a pas laissé de littérature abondante non plus. Faisant partie du royaume de Domnonia au VIIIe siècle, la région celtophone fut déjà sous influence saxonne vers le Xe siècle, mais le cornique fut bel et bien parlé jusqu'au milieu du XVIIIe siècle. En outre, il existe des pièces de théatre (miracles) des XVe-XVIe siècles. En revanche, plusieurs sites de la Cornouailles britannique sont liés à Arthur et à la tradition arthurienne; la péninsule est aussi à l'origine des traditions concernant le roi Marc et Tristan.[212] Ces traditions, dont le souvenir a été retrouvé dans des textes provenant de la Bretagne armoricaine, du Pays de Galles et de la France surtout, s'avéreront capitales dans le cadre de nos recherches.

[209] Certains passages dateraient du IXe siècle (MacKillop 2000, 380-381)
[210] Il daterait seulement du début du XVIIe siècle selon certains chercheurs.
[211] Cf. à ce sujet Maclean (1998, 40-57, 79-95, 115-133, 262-285) et Derick S. Thomson (1994, passim).
[212] Cf. P.E. Ellis (1974, passim)

4.5 Bretagne : la littérature au Moyen Âge

4.5.1 Le corpus de la littérature en moyen-breton.

Si nous comparons la littérature abondante du Moyen Âge qui nous est parvenue en vieux et moyen-gallois et en vieil et moyen-irlandais avec celle du moyen-breton, il nous apparaît que la contribution de cette dernière est, du moins à première vue, assez insignifiante. Que peut, en effet, représenter l'héritage littéraire breton comparé au *Cycle d'Ulster*, un recueil d'épopées héroïques parmi lesquelles la célèbre *Táin Bó Cúailnge*, qui raconte le récit d'*Ailill*, *Medb*, *Fergus* et *Cú Chulainn* à propos d'un vol de bétail? En outre, on trouve en irlandais les cycles dits de *Finn*, les cycles mythologiques et historiques, à côté d'aventures dans une autre réalité (*echtra*), les histoires de voyage (*immrama*) et les visions (*fís* et *aisling*), pour ne pas parler des textes de loi très informatifs, qui nous permettent d'avoir un aperçu relativement exact sur une société non-romane au haut Moyen Âge.[213]

La contribution galloise à la production littéraire européenne au haut Moyen Âge est, elle aussi, loin d'être sans intérêt, comme nous l'avons constaté plus haut. Tout comme en Irlande, les premiers textes sont assez anciens si on les compare aux textes qui nous ont été transmis dans d'autres langues populaires. A part les poèmes qui sont attribués aux deux célèbres *Cynfeirdd* (poètes anciens), c'est-à-dire *Aneirin*, auteur d'un long poème intitulé *Gododdin*, et *Taliesin*, (qui ne sont pas d'originaires du Pays de Galles mais de la région entre les murs d'*Hadrien* et d'*Antonin*), nous avons un recueil d'histoires appelé de nos jours *Mabinogion*, dans lequel apparaissent les 'Quatre Branches' et différentes histoires d'Arthur. En plus, nous y trouvons les textes dits de *Llywarch Hen* et *Heledd*, les triades (*Trioedd Ynys Prydein*), les 'Strophes des Tombes' (*Englynion y Beddau)* et également un important corpus de lois.[214]

Nous proposons ici un aperçu de la littérature bretonne ancienne, quelque peu plus long que l'aperçu succint de l'héritage littéraire des autres pays celtiques, afin de démontrer en quoi cette Bretagne armoricaine a gardé des traces d'une tradition celtique insulaire (brittonique) commune. Aussi démontrerons-nous à quel point elle nous éclaire sur l'appartenance culturelle des Bretons continentaux à la tradition celtique des îles britanniques. En conséquence, elle nous apporte des éléments – parfois précieux – quant à l'étude du bestiaire mythique.

S'il n'y a pas d'existence attestée de vieux textes datant des périodes précitées, il existe tout de même des manuscrits qui ont un intérêt littéraire et surtout linguistique pour les périodes plus tardives. On fait commencer le vieux breton au début du neuvième ou peut-être même à la fin du huitième siècle; cette phase s'achève à la fin du onzième siècle, où commence le moyen-breton, qui lui-même s'achève au milieu du dix-septième siècle avec la naissance du breton moderne. La transition du moyen-breton au breton moderne est assez arbitraire; on ne peut relever de vraie rupture et c'est pour cette raison qu'on fait commencer la période de la langue moderne avec un changement orthographique, c'est-à-dire une réforme de l'orthographe en l'an 1659, celle de *Maunoir*. D'un point de vue linguistique il existe une différence beaucoup plus importante entre le vieux et le moyen-breton, alors que la transition en elle-même n'a certainement pas été nette. De ce fait, le moment de cette transition est

[213] Voir supra.
[214] Cf. supra.

également déterminé par un changement orthographique qui s'est effectué sous l'influence de l'orthographe française. Cela mis à part, il y a le déplacement de l'accentuation, probablement à la fin du onzième siècle, qui plaide en faveur de cette division.[215]

Sur le plan littéraire, le vieux breton est de peu d'intérêt. Le corpus consiste principalement en des gloses bretonnes sur des textes latins et en des noms bretons dans les cartulaires latins. Un document très intéressant de cette époque est le manuscrit bilingue dit le *Leiden Leechbook*, le fragment médical de Leyde, datant probablement de la fin du huitième siècle, qui donne à la fois les noms latins et bretons de certaines plantes (médicinales) et de certaines herbes. On pourrait supposer, dans un sens, que la littérature « bretonne » de cette époque est purement brittonique. Par conséquent elle doit être recherchée en Grande-Bretagne; c'est là, en effet, que nous sont parvenus de vieux poèmes qui sont attribués à Taliesin et à Aneirin dont on suppose qu'ils écrivirent leurs œuvres au cours du sixième siècle dans la région au sud de la ville d'Edimbourg actuelle. Ils ne furent donc pour ainsi dire pas vraiment gallois et ils vécurent en outre dans une époque qui fut également la dernière phase d'une considérable migration de Bretons en Armorique. Les Bretons armoricains peuvent ainsi considérer de tels poèmes comme étroitement apparentés aux poèmes qui peuvent bien avoir existés en vieux breton. Il y a plusieurs éléments de cette époque qui indiquent l'existence d'une *Lennegezh kollet*, comme disent les Bretons eux-mêmes, une littérature breton-armoricaine qui s'est perdue au fil du temps.[216]

On peut trouver différentes indications pour cela. D'abord, il y a des influences bretonnes dans divers écrits latins. Plusieurs textes latins parlent de la Vie des Saints –il s'agit surtout des gallois- qui ont joué un rôle important en évangélisant l'Armorique où il y avait un nombre important de nouveaux habitants. Une des Vies des Saints, la *Vita Samsonis* – la vie du *saint Samson*, daterait, d'après certains, du septième siècle. Au cours du neuvième siècle, plusieurs vies furent écrites, comme la *Vita Machutis* –la vie du *saint Malo*, rédigée vers 870 par le diacre *Bili*, dont le latin montre des influences du vieux breton. Là, on parle d'ailleurs pour la première fois des voyages de *Brendan* aux îles paradisiaques. *Wrdisten*, abbé de *Landévennec*, écrivit vers 880 la *Vita Winwaloei* –la vie du *saint Guennolé* et *Wrmonoc*, moine à *Landévennec*, rédigea en 884 la *Vita Pauli Aureliani* –la vie de Paul Aurélien sur parchemin. Vu le fait que l'empereur des francs, Louis le Pieux, exigea en 818 de la part de l'abbaye à Landévennec que les moines se séparent des usages 'scottiques', il n'est pas impossible qu'il y fut écrit en breton, avant l'an 818, des Vies de Saint, ou des textes de nature différente qui n'ont pas pu traverser les destructions des guerres nombreuses et du temps. Cette thèse est illustrée par la *Vita Mevenni* et la *Vita Judicaelis*, écrites par un certain *Ingomar*, moine dans l'abbaye de *Sant Meven*, dont certaines parties démontrent qu'il y eut en ce qui concerne la littérature et l'art poétique des usages étroitement liés des deux côtés de la Manche, en Bretagne ainsi qu'en Grande-Bretagne. Deuxièmement, le mètre le plus courant en moyen-breton indique une tradition poétique d'une vénérable ancienneté, puisque cette sorte de rime s'avère être à l'image d'une assez ancienne forme poétique galloise appelée

[215] K. H. Jackson, *A historical phonology of Breton*, Dubin 1967, 2; désormais *HPB*.
[216] Cf. la thèse de Piriou (1982). On peut également mentionner ici la « Matière de Bretagne », des tradition brittoniques connues par les poètes de Cornouailles, du Pays de Galles et de Bretagne, mais qui nous est connue par la tradition arthurienne continentale, et par les lais par exemple. Mac Cana (1992, 125) l'exprime pertinemment : *'the* matière de Bretagne *that looms behind the continental romances owes little, if anything, to* The Mabinogi *as we know them, but represents rather the whole rich accumulation of insular myth and story which was available to the Welsh storyteller, and indeed to his Cornish and Breton colleagues.'*

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Cynghanedd Lusg.[217] Il est plus qu'évident que ces deux formes du même système de métrique ont leurs origines dans l'art poétique du brittonique, la langue-mère commune. Puisque cette forme poétique nous a été transmise en moyen-breton, elle aurait pu exister également auparavant, peut-être surtout dans une forme orale.[218] Nous avons traité de ce point important ailleurs.[219]

Troisièmement, l'existence de vieilles littératures populaires et orales, comme les textes *An Aotrou Nann, Yann Skolan* et *Santez Enori*, qui furent connus jusqu'au vingtième siècle, montre une vieille tradition orale qui pourrait peut-être avoir été jadis mise par écrit, comme c'est le cas pour Yscolan, objet d'un poème du Livre Noir de Caerfyrddin.[220]

Le moyen-breton est subdivisé en pré-moyen-breton, moyen-breton classique et moyen-breton tardif. Ces périodes s'étendent respectivement de la fin du onzième siècle au milieu du quinzième, puis du quinzième à la fin du seizième et la dernière période s'achève évidemment vers 1659. En ce qui concerne le pré-moyen-breton, on ne connaît guère plus que des gloses, des noms propres et des noms de lieux attestés dans des cartulaires tardives comme ceux de *Quimperlé, Quimper* et de l'abbaye de *Beauport*. Indépendamment de quelques phrases isolées dans différents manuscrits, seuls les passages rimants d'*Ivonet Omnes* sont célèbres. Tout en copiant des textes latins vers l'an 1350, apparemment il s'ennuya, car il commenca à écrire ces vers, en se laissant inspirer par l'amour pour une jeune belle fille:

*… an guen heguen am louen**as,*** *An hegarat an lacat gl**as***

"La blanche (bénie) souriante m'a réjoui, l'aimable aux yeux bleus" [221].

La littérature en moyen-breton classique commence avec le *Catholicon* de *Jehan Lagadeuc*, un dictionnaire trilingue breton-français-latin et avec lui nait le premier dictionnaire breton ainsi que français! Ce manuscrit que l'auteur lui-même appelle un dictionnaire universel du breton, date de 1464. C'est à cette époque que la production littéraire en breton commence à prospérer; les textes datant de cette époque sont assez longs. Le *Buhez Santez Nonn*, un mystère comprenant environ 2080 vers dans lesquels on évoque la vie de la sainte galloise Nonn, la mère de *Sant Dewi* ou *David*, date de la fin du quinzième siècle. Ceci est la l'adaptation dramatique d'une vie latine connue en particulier par un manuscrit de la ville d'Utrecht. Quoique la plupart des noms gallois restent inchangés, on a tenté de laisser se dérouler l'histoire en Bretagne. Les longs fragments d'un autre mystère, *la Destruction de Jerusalem* nous parviennent probablement de la même époque; ceci est une des légendes largement répandues au Moyen Âge à propos du pillage historique de Jérusalem et de la destruction du Temple par les romains en l'an 70. La véracité historique ne joue aucun

[217] J. Loth, *La métrique galloise depuis les plus anciens textes jusqu'à nos jours, Tome second, la métrique galloise du IXe à la fin du XIVe siècle, deuxième partie*, Paris 1902, 177-203.
[218] L'existence d'une versification de part et d'autre de la Manche est un argument de plus pour démontrer l'unité culturelle entre l'île de Bretagne et la Bretagne continentale.
[219] Boekhoorn, D., Le Mirouer de la Mort. Etude sur les archaïsmes, innovations et variations dialectales à la lumière de la métrique d'un texte moyen-breton, Mémoire pour l'obtention de la Maîtrise de breton 2000-2001, Université de Haute Bretagne Rennes 2. A paraître.
[220] Cf. la thèse de Piriou (1982).
[221] J. Balcon, Y. Le Gallo, *Histoire littéraire et culturelle de la Bretagne*, 19-21.

rôle ici, mais l'œuvre fut écrite avec beaucoup d'habileté théâtrale.[222] Tout comme nombre d'autres manuscrits, on connaît ce texte grâce au zèle d'un moine bénédictin du début du dix-huitième siècle, appelé *Louis Le Pelletier*, qui a consciencieusement copié des manuscrits.

Ceci s'applique également à *An dialog etre Arzur Roe dan Bretoned ha Guynglaff* – "Le dialogue entre Arthur roi des bretons et Guynglaff ", un poème très intéressant de 247 vers à propos d'Arthur et du prophète *Guynglaff* (sans doute un autre nom – ou plutôt un avatar - de *Merlin*).[223] Au début du dix-neuvième siècle, on se mit à rechercher fiévreusement ce manuscrit récopié et perdu qui, à en croire *De La Villemarqué* et d'autres auteurs romantiques était un poème sublime et vénérable. Il y eut une certaine déception quand il fut trouvé en 1924. Cependant, ce manuscrit est très précieux et d'un grand intérêt. Selon *Le Pelletier*, le manuscrit mentionnait la date de 1450, mais son contenu est en partie plus ancien. Le texte décrit Guynglaff comme un prophète vivant dans une contrée sauvage. Quand Arthur le rencontre, il l'interroge sur les événements futurs en Bretagne, avant la fin du monde. En premier lieu, Guynglaff lui fait le récit d'un monde bouleversé: les saisons seront perturbées, les jeunes gens auront des cheveux gris, la terre la plus inculte produira le meilleur blé et une hérésie se répandra à travers le monde. Puis il commence à prédire différents événements du seizième siècle, année après année et il s'agit là de guerres, de tempêtes, d'inondations et d'autres catastrophes. Le poème s'achève brusquement, avec le récit d'Anglais, qui, ayant perdu la raison, assiègent et prennent la ville de Guingamp, suivi de la constatation que c'est Dieu qui a permis cela pour punir les Bretons.[224]

C'est très divertissant de regarder le lexique que rédigea le chevalier allemand *Arnold von Harff* entre 1496 et 1499 près de Nantes. Au retour d'un long pèlerinage, il arriva à *Batz-sur-Mer*, où, ne maîtrisant pas le breton, il demanda un nombre de mots de base du subdialecte local du *Vannetais*. Ainsi nota-t-il: *"bara", broit; "gwin", wijn; "doir", wasser* et *"kick", fleysch*.[225]

Le *Mirouer de la Mort*, étudié dans ce mémoire, est un poème exceptionnellement long de 3602 vers. Ce texte fut composé en 1519 par *Iehan an Archer coz*, inspiré d'un modèle latin qui fut composé par des flamands. Le texte raconte, comme l'indique le titre, le néant et la vanité de la vie dans le sens où la mort est aux aguets et que les vivants ne sont que des squelettes ambulants. Cette idée est largement répandue et on la retrouve dans les sermons de l'Eglise.[226] Ce texte se retrouve dans plusieurs traductions européennes, en français ainsi qu'en anglais et en néerlandais.

Un certain *Euzen Quilleuere* imprime en 1530 à Paris cinq textes intéressants. Dans ce cas, il s'agit de deux mystères qui furent publiés sous le nom *Le grand mystère de Jésus* : *An Passion* et *An Resurrection*. Plus importants, cependant, sont les trois autres textes, qui sont tous les trois de longs poèmes: *Tremenuan an ytron Maria*, qui décrit les faits légendaires précédant l'Assomption de la Vierge, *Pemzec leuenez Maria*, sur les quinze 'joies' que connut

[222] R. Hemon, G. Le Menn, *Les fragments de la destruction de Jérusalem et des Amours du Vieillard*, X-XV.
[223] Y-B. Piriou, "Un texte Arthurien en moyen-breton : le dialogue entre Arthur roi des Bretons et Guynglaff" dans *Actes du 14e Congrès International Arthurien Rennes*, 474-499.
[224] Ibidem et H. Ar Bihan, "An dialog etre Arzur ha Guinglaff " dans *Hor Yezh 212*, 31-70.
[225] C-J. Guyonvarc'h, *Aux origines du breton. Le glossaire vannetais du Chevalier Arnold von Harff, voyageur allemand du XVème siècle*, 1, 17.
[226] E. Ernault, *Le Mirouer de la Mort*, 9.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Marie pour Jésus, et *Buhez mab den*, une longue œuvre contenant des réflexions concernant la mort.[227]

Du mystère *Buhez santes Barba dre rym*, on connaît une édition de 1557 à Paris et une version un peu plus récente de 1647. Ce document est - il est vrai - à l'origine, de source française, mais en fait, c'est une tragédie bretonne, qui conte des miracles.

Les *Heures de la sainte Vierge* du prêtre *Gilles de Keranpuill* datent de 1576. Ce récit contenait des 'Heures', des textes chrétiens dont un catéchisme. Cette même personne est le traducteur d'un catéchisme latin en breton: *Catechism hac instruction eguit an Catholicquet.* De plus, on possède une traduction en prose de la version latine de la vie de Sainte Cathérine: *Buhez an itron Sanctes Cathell* fut imprimé en 1576 et on l'attribue parfois à *Gilles de Keranpuill*, mais cela ne semble pas assuré.

Un troisième texte qui fut copié par *Le Pelletier*, est le *Buhez Sant Guenole*, la vie du saint Gwenolé, tiré d'une édition datant de 1580; cependant, il y eut également une version de 1608. Le texte raconte la vie de Gwenolé, l'exode de la Grande-Bretagne conquise par les Saxons et la ville submergée d'*Ys*. Le texte ne fait pas vraiment allusion à Dahut (ou *Ahes*), fille du roi Gradlon, comme font les textes postérieurs; dans la tradition plus récente, les clefs des portes de la ville, ou parfois les digues, sont données au diable par Dahut. Elle et son père sont plus ou moins des figures mythologiques.[228]

A l'époque du moyen-breton tardif, on constate également la parution de textes intéressants. Tout comme les précédents ils sont presque tous d'inspiration chrétienne. Le *Doctrin an christenien* fut publié en 1622 par Tanguy Gueguen comme la traduction d'un catéchisme en langue française, avec 'la permission du roi'. En 1626 le *Dictionnaire et colloques françois et breton* fut imprimé, un manuel populaire de conversation, en plusieurs éditions. Cette œuvre, conçue pour des gens lettrés qui n'étaient pas bilingues, contenait également un lexique et une grammaire sommaire.[229] Voici quelques œuvres des années 40 du dix-septième siècle: *Buhez Jenovefa a Vrabant*, les *Canticou spirituel* (1642) avec beaucoup d'allusions à certains passages de la Bible, et les *Cantiques bretons*, dont les mélodies sont d'un grand intérêt pour l'histoire de la musique bretonne.[230]

Un texte intitulé *Amouroustet eun den coz* – l'amour d'un vieillard - dont on sait qu'il fut imprimé en 1647 à Morlaix, s'est malheureusement égaré. *Le Pelletier* a copié des fragments de cette comédie sous le nom *Amours du Vieillard*. Dans ce texte, il s'agit d'un homme de quatre-vingt ans qui épouse une jeune fille de seize ans et qui se retrouve ruiné. *Le Pelletier* l'appelle burlesque et dit que ce texte contient quelques obscénités; c'est pour cette raison-ci qu'il n'a pas recopié le manuscrit dans son intégralité.[231]

Les *Novelou ancien ha devot*, un recueil de 49 chansons de Noël, furent rassemblés par le précité Tanguy Gueguen, prêtre du Léon, et aussi traducteur du *Doctrin*. En 1650, après sa mort, le recueil fut édité et un an plus tard, le dit *Tragedien sacr* le fut également. Le

[227] R. Hemon, *Trois poèmes en moyen-breton*, ix.
[228] Le Roux, Guyonvarc'h (2000, 121 sqq.)
[229] J. Loth, *Chrestomathie bretonne, première partie, Breton-Armoricain*, 302.
[230] Ibidem, 314.
[231] R. Hemon, G. Le Menn, *Les fragments de la destruction de Jérusalem et des Amours du Vieillard*, XV, XVI.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

dernier texte chrétien important de cette période, le *Doctrinal ar christenien* qui contenait dix-huit cantiques mis en vers, fut composé en 1656.

Malgré la tendance chrétienne plus qu'évidente et l'influence importante du français dans la majorité des textes, la plupart d'entre eux sont intéressants, également sur le plan littéraire. L'influence française dans ces textes les enrichit plutôt qu'elle ne les appauvrit. En plus, on a de nos jours une plus grande considération pour une certaine originalité qu'on rencontre également dans certains textes gallois, dans les mystères et dans les textes populaires plus tardifs qui y renvoient.[232] Nous allons voir que seulement quelques-uns de ces textes nous apportent des éléments significatifs quant à l'étude du bestiaire mythique dans la tradition celtique. Ceux-ci s'inscrivent par contre partiellement dans la tradition brittonique. Nous constatons en outre que le folklore breton moderne et pré-moderne nous apporterait d'avantage quant à nos recherches. Le folklore ne faisant partie de nos recherches que de façon marginale, nous y ferons référence de temps à autre, quand il vient corroborer ou compléter le corpus médiéval.

[232] Y-B Piriou, "Notes de lecture: <la vie de Sainte Nonne>" dans: *Etudes Celtiques XXIII*, 215, 228-229

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

4.5.2 Le bestiaire dans les textes en moyen-breton

Les documents écrits en moyen-breton ne sont pas exceptionnellement riches pour ce qui concerne le bestiaire. Plusieurs textes ne contiennent presque pas de références aux animaux. Heureusement, il y a quand même quelques passages assez intéressants dans certains de ces textes, qui nous renseignent sur les animaux (ceux-ci n'étant cependant pas les protagonistes de l'histoire).

Ainsi trouve-t-on dans *La Vie de Sainte Nonne (Buez Santez Nonn)* un épisode qui fait référence à la résurrection prodigieuse d'un animal. C'est Dévi, fils de Sainte Nonne, qui ressuscite du bétail mort (v. 1286-1345) en implorant le Seigneur :

Dauidagius

Aotrou so croeer dan steret // breman parfet ez requetaff
Dascorch mar bez mat an chatal // mar bez leal ho jngalaff
Rac ho perchenn ho goulen scaff // ha so oz gouelaf quen claffet
Ro y breman a goez an tut // maz vezo burzut reputet

Rescuscitantur animalia

Hoz chatal hoz aneualet // so jachet ha rescuscitet sur
Lisit hoz anquen hoz enoe // ha seruichit doe an roe pur

Maritus

Setu dan tut vn burzut bras [233]

(Vie de sainte Nonne, v. 1328-1334)[234]

Ceci fait donc partie des miracles de Dévi. Le bétail mort en revanche n'a rien de prodigieux; ils sont tout simplement l'objet de résurrection, acte prodigieux que Dévi sait accomplir en implorant le Dieu des chrétiens... Malheureusement, dans le cadre de l'étude du bestiaire mythique et légendaire chez les Celtes, ce texte n'est pas des plus intéressants.

An dialog etre Arzur Roue d'an Bretounet ha Guynglaff

[233] *'Dévi : Seigneur, qui es le créateur des étoiles, en cet instant je te le demande respectueusement, si cela est bon, ressuscite les animaux ; si cela est juste, remets-les sur pied, car leur propriétaire le sollicite avec ardeur et pleure à s'en rendre malade. Rends-les (lui) sur-le-champ devant tous, afin que ce soit un incontestable miracle.'* Les animaux sont ressuscités ***:*** *'Votre bétail, vos animaux sont vraiment guéris et ressuscités ! Calmez votre chagrin, votre angoisse et servez Dieu, le juste roi.'* Le mari ***:*** *'Voilà indubitablement un grand miracle ;'* (Le Berre 1999, la Vie de sainte Nonne, v. 1328-1334).

[234] Cf. l'édition d'Ernault (1887, vers 1164-1223)

Dans le texte moyen-breton curieusement intitulé *An dialog etre Arzur Roue d'an Bretounet ha Guynglaff / Le dialogue entre Arthur Roi des Bretons et Guynglaff*, le voyant Guynglaff[235] prédit les malheurs qui auront lieu en Bretagne. Dans les vers 156-159, il parle de moutons devenus fous, qui vaincraient, de plus, sur tous les prêtres.[236]

[235] Ou Gwenc'hlan, une forme plus moderne du même nom.
[236] Ar Bihan (1997, 44) ; Boekhoorn (2003, 22)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

4.5.3 Quelques survivances du bestiaire breton ancien

L'onomastique de la Bretagne armoricaine se révèle extrêmement intéressant. Quelques noms propres ont conservé des traces très anciennes qui renvoient parfois à la mythologie celtique connue dans les îles britanniques. Hormis le nom de Mildu que l'on se propose d'étudier ci-dessous, on a la preuve de quelques survivances plutôt surprenantes. L'élément – qui est de plus porté comme nom propre - *Bran* 'corbeau', et qui est récurrent dans la mythologie celtique,[237] se retrouve dans la péninsule armoricaine. Le nom vieux-breton *Bran-Waladr* 'corbeau-chef' en est un exemple, qui a donné des variations de prononciations : *Broladre, Brolade* et *Brevalaire*, ce dernier étant un nom de saint. On rencontre aussi le nom *Branoc* ; il s'agit ici d'une forme hypocoristique d'un nom qui était probablement plus long à l'origine.[238]

Le nom de la Bodb /bodhbh/, déesse irlandaise de la guerre et de la destruction dont le nom signifie 'corneille', évolua vers Badhbh ; ce nom est attesté en vieux breton et en vieux cornique sous trois formes : *Eu-boduu* /ewbhodhbhw/, qui signifie 'bonne-corneille',[239] sous *Cat-uodu*, /kadbhodhbhw/, signifiant 'combat-corneille, corneille de combat' (il s'agit ici d'un anthroponyme provenant d'un hypothétique **Catuboduos* qui pourrait d'ailleurs être apparenté au nom de Cassibodua[240]) et sous *Tri-bodu* /tri-bhodhbhw/, provenant d'un hypothétique **Triboduos*, qui veut probablement dire 'trois corneilles'.[241] Ce dernier nom contient donc un aspect de trinité ou plutôt «triplicité» qui correspond à la fois à l'iconographie gallo-romaine des divinités et à la mythologie irlandaise où la Mórrígan et la Bodb apparaissent fréquemment sous une forme triple. Léon Fleuriot inclinait à croire que ce nom survivait dans la créature épouvantable *ar waoñ du* que l'on rencontre dans le folklore breton, ce qui est tout à fait concevable. De plus, les formes sous-dialectales *maou*, *maoñv* « vautour », *waoñ du*, *vovo*, prouveraient qu'il s'agit de la survivance d'un avatar de la corneille de la mort de la mythologie irlandaise,[242] puisque l'on a affaire à un rapace (vautour) dont l'image d'oiseau noir et carnivore est très proche des corbeaux et des corneilles qui fréquentaient les lieux de batailles selon les textes insulaires.

En 1716, Le Pelletier nous parle de Mâo, décrivant un oiseau assez curieux (PELLms.) : 902 *Mâo, aux environs du Faöu signifie un certain oiseau de proie amphibie lequel a une pate de canne et une d'ecouble, et chasse en l'air et sur l'eau, en sorte que des païsans m'ont*

[237] Cf. les noms gallois *Brân*, *Branwen*, et le nom irlandais *Brendan/Brandan*, par exemple, ou encore la forme gauloise *Brennos*. Cf. également Birkhan (1970, 471-486) ; Sterckx (1998, 48-50)
[238] Fleuriot (1987, 14-15)
[239] Il est séduisant de comparer ce nom au théonyme Dag(h)da, le « Dieu-*Bon* », un dieu « jupitérien ». Y aurait-il éventuellement un lien entre ce théonyme et le nom de la Eu-boduu, peut-être l'avatar d'une déesse (guerrière) ? Est-ce que l'on pourrait interpréter le préfixe Eu- comme un élément à signification mythologique ?
[240] Fleuriot (1987, 14-15) propose ce rapprochement peut-être trop hâtivement : le rapport entre le nom de Catubodua (d'une dédicace sur un autel gallo-romain de Mieussy (Haute-Savoie) d'une part (une réédition récente de cette inscription par Bernard Rémy, *Inscriptions Latines de Narbonnaise*, V : Cité de Vienne, laisse entendre que la restitution traditionnelle [C]ATHVBODVA est peu probable) et de Cassibodua retrouvé sur un autel d'Herbitzheim (Bas-Rhin) n'est pas assuré. Cf. Sterckx (2000, 20) et Le Roux – Guyonvarc'h (1983, 103).
[241] Voir également infra le chapitre sur le trio des divinités de guerre, Mórrígan, Macha et Bodb.
[242] Fleuriot (1987, 14-15)

assuré avoir trouvé des poissons plus longs qu'un pié sous les arbres sur lesquels il a son nid et ses petits.

1484 *Nos Bretons nomment Mâo ou Mêo un autre oiseau du quel on dit qu'il a une pate de canard et une d'ecouble, et qu'il chasse et qu'il pêche.*

En breton moderne en revanche, suivant le dictionnaire de Francis Favereau, la forme *maoñv* signifierait 'insecte', tandis que *ouañv* < *boduu* serait - de façon significative ! - un des noms du croquemitaine (ou ogre). Añjela Duval fait encore mention de 'ouaoñ' dans ses œuvres. On dirait encore *ar oañv er c'hoad* 'le croquemitaine dans la forêt' et, en Haute-Cornouaille, *Diwallit diouzh ar oañv du* 'Faites attention au croquemitaine noir'. [243]

Léon Fleuriot a été un des premiers à remarquer l'étonnante convergence entre la déesse de guerre irlandaise et ces quelques noms en vieux breton. Serait-il possible d'aller un peu plus loin en soulevant l'hypothèse selon laquelle on pourrait voir dans ces deux noms *Eu-boduu* et *Tri-bodu* des théonymes ou plutôt des épiclèses? En tout cas, la pancelticité de ce nom (car il est attesté en vieil-irlandais, en vieux-cornique, en vieux-breton ainsi qu'en gaulois comme nous le rappelle Claude Sterckx[244]) est sûrement un bon indicateur de la personne divine à laquelle le nom doit référer; on pourrait ainsi avoir quelques théonymes thériophores, ou plutôt ornithophores, en Bretagne, sans que les mythes correspondant à ces éventuelles divinités nous soient légués.

Le chien, souvent confondu avec le loup comme nous avons pu le constater dans l'ouvrage important du grand celtisant et germaniste qu'est Helmut Birkhan,[245] constitue très fréquemment des noms propres de guerriers, dans les îles "britanniques" comme en Bretagne armoricaine.[246] L'élément *ki*, pluriel *con*, 'chien' figure dans des noms propres bretons anciens, et Léon Fleuriot nous propose de traduire 'guerrier',[247] plutôt que de rendre le sens littéral de 'chien'[248] : *Tan-gi*, signifie littéralement 'Feu-chien', c'est-à-dire chien de feu, mais on pourrait traduire 'guerrier ardu', comme pour Maen-gi 'Pierre-chien', 'guerrier fort'. Le nom brittonique de *Conan / Cynan* fréquemment attesté en Bretagne armoricaine sous la forme *Conan* contient également cet élément 'chien', suivi par un diminutif *–an*.

L'élément *kenou* 'petit d'animal, jeune guerrier', attesté en vieux breton (*ceneu*)[249], comparer gallois *cenau*, *'anifail ifanc (megis cadno, etc.), gwalch'* [250] fut utilisé comme nom propre : *Chanao, Chano* était le nom d'un jeune guerrier.

L'ours, animal que l'on a d'ores et déjà rencontré sous la forme d'une divinité, la déesse gauloise Artio vénérée en Suisse, ainsi que dans l'onomastique galloise, irlandaise et

[243] Cf. le dictionnaire de F. Favereau (1993, 507, 560). Nous tenons ici à remercier Herve Ar Bihan pour son aide. Dans le dictionnaire de Jules Gros on trouve une autre référence à l'épouvantail appelé Maou : *Tol ple e arrufe ar vaou 'Fais attention à ce que l'ogre ne vienne'* dirait-on pour faire peur aux enfants. HYZH 1968, 56-57/21.
[244] Sterckx (2000, 18-25)
[245] Birkhan (1970, passim)
[246] Birkhan (1970, 345 et passim).
[247] Cf. surtout infra le nom de Cú Chulainn, Cú Roi et d'autres guerriers irlandais.
[248] Fleuriot (1987, 14-15)
[249] Fleuriot, DGVB, 1964
[250] 'jeune animal, comme renard, etc. ; bandit' Cf. le dictionnaire de Meurig Evans (1995, 82)

galloise,[251] a également laissé des traces dans l'onomastique bretonne : les noms modernes de *Arzel* et *Armel* sont issus de *Arth-Mael* /arth-mhael/ 'ours-prince', c'est-à-dire, « prince des ours ». On trouve, en outre, le pluriel en vieux-breton *arotrion* 'atroces', mot attesté en Grande Bretagne sous sa forme au singulier *aruthr*, terme dont on comprend aisément qu'il fut confondu avec le nom d'Arthur.[252]

[251] Comparer les formes *arto-*, *art-* et *arth-* mentionnées supra.
[252] Cf. également Walter (2002, passim) et Fleuriot (1987, 14-15).

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

4.5.4 Les traditions orales :

Ces recherches ne se proposent qu'exceptionnellement d'étudier le bestiaire dans le folklore moderne. Pourtant, ça et là nous y ferons référence, quand cette source nous semble utile pour éclairer ou corroborer les sources médiévales. A titre d'exemple, nous donnons ici un exemple tiré du folkore breton, recueilli par François Luzel :[253]

Les *Kontadennoù ar bobl*[254] de Luzel abritent une foule d'histoires liées aux animaux, dont certains ont des origines merveilleuses, légendaires ou même mythiques. Nous ne prétendons donc point faire une étude exhaustive de tous les contes modernes disponibles ; en revanche, il nous semble justifié de prendre ceux qui ont la plus grande chance d'être 'informatifs', ou 'riches' pour ce qui est du bestiaire.

Une des histoires du plus grand intérêt est celle du géant *Kolevran*.[255] Dans cette histoire, intitulée *Ar jeant Kolevran* justement, ce géant est un des protagonistes. Comme on le verra plus loin, cette désignation de géant n'est pas toujours très adéquate, ni très exacte. De toute façon, étymologiquement on aurait affaire ici à *kole+ bran*, *kole* désignant 'taurillon, (jeune) taureau', cf. cornique *lugh* 'calf'[256] et *cozle <kozh + leue*, dans le Catholicon ; dans le dictionnaire de Grégoire de Rostrenen datant de 1732 ce mot est correctement rendu par 'vieux veau' ; *kole* désignerait dans le sens figuré 'sacré animal', très forte personne. Ainsi, *kole brizh* serait selon F. al Lae *'un animal légendaire errant la nuit'* et on aurait en breton en outre la forme *kole-mor* désignant 'morse'[257] selon A.G. Ar Berr. Le terme (pluriel) *koleoù* signifierait encore 'fortes vagues déferlantes' selon Jules Gros,[258] à comparer avec *kezeg-mor* ou encore *capaill na mara*[259] en irlandais moderne. L'image du cheval est d'ailleurs souvent liée à la mer, comparez le paragraphe relatif aux dictons dans les annexes.

Remarquons une fois de plus que le nom Kolevran est donc un nom composite contenant les éléments *kole* '(jeune) taureau' et *bran* 'corbeau' ; le nom juxtapose le taureau et un oiseau. Est-ce un rapprochement fortuit ou non ? [260] L'association des deux animaux est de toute façon remarquable. Peut-être faut-il plutôt comprendre *kole* dans le sens de : 'animal sacré'. Kolevran aurait pu être ainsi un 'corbeau gigantesque'. Dans l'histoire collectée par François Luzel, le géant Kolevran est le roi d'un château souterrain ; il n'est pas exclu qu'il s'agisse ici d'une réminiscence d'une divinité chtonienne.

En outre, on trouve un thème parallèle dans l'histoire intitulée *Teodor pe ar c'hastell kouevr, ar c'hastell arc'hant hag ar c'hastell aour*[261] puisqu'on nous relate comment un

[253] *Fañch An Uhel* en breton.
[254] 'Les contes du peuple'
[255] An Uhel (1985, 93-109)
[256] Morton Nance (1978)
[257] Mammifère marin de l'Atlantique nord.
[258] Favereau (1993, 422)
[259] Les deux termes, respectivement en breton et en gaélique, portant le sens de 'chevaux de mer' désignent les fortes vagues déferlentes.
[260] Sans vouloir pousser le rapprochement nous remarquons que le thème gaulois du *Tarvos Trigaranos* (cf. infra) combine le taureau et trois grues.
[261] An Uhel (1985, 111-135)

corbeau[262] mène Teodor, le protagoniste du conte, sous la terre vers un « Royaume d'en-bas ».[263] Celui-ci y trouve une allée bordée de grands chênes qui mènent vers un très beau jardin à côté d'un château en cuivre où il y a des oiseaux qui chantent gaiement et de très belles fleurs d'une bonne odeur. Par la suite, Teodor découvre deux jardins semblables, toujours souterrains, à proximité du château en argent et du château en or ; autant d'éléments qui nous font penser à l'Autre Monde celtique des Irlandais et celui des Gallois. Le corbeau, ainsi que les géants terribles qui habitent chacun un palais, pourraient-ils être des divinités déchues, profondément transformées après des siècles de transmission orale ?

[262] Est-ce éventuellement la rémanence d'un messager de l'Autre Monde, ou encore d'une divinité chtonienne ?

[263] Ce Royaume d'en-bas existe bel et bien dans la littérature celtique insulaire. L'exemple le plus célèbre en est sans aucun doute l'*Annwfn* gallois que l'on mentionne entre autres dans les Mabinogion.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

4.6 La littérature des pays celtiques du Moyen Âge : les Vies de Saints

4.6.1 Le corpus de textes hagiographiques

Le corpus hagiographique – souvent en langue latine, mais également en langue vernaculaire en Irlande - se révèle capital pour ce qui est des recherches sur le bestiaire. Tous les pays «modernes» de tradition celtique – l'Irlande, l'Ecosse, le Pays de Galles, la Bretagne armoricaine et la Cornouailles insulaire – nous ont légué des Vies de Saint. Elles sont souvent rédigées en Latin et certaines sont d'une ancienneté honorable.[264] Les caractéristiques des textes hagiographiques armoricains sont les suivantes : en premier lieu ils paraissent plus abondants qu'ailleurs dans l'Europe médiévale grâce aux huit cents ou neuf cents saints - dont on retrouve les traces dans la toponymie armoricaine. Et puis cette littérature est – en partie tout du moins - plus ancienne que les Vies de Saint de langue latine des autres pays celtiques.[265] Les vies galloises et irlandaises datent souvent du XIème ou du XIIème siècle, même si elles contiennent parfois des thèmes nettement plus anciens. Malheureusement ces vies rédigées en Bretagne armoricaine et qui nous sont tellement précieuses n'ont pas toujours été éditées. Même dans le cas où nous disposons d'une édition, celle-ci n'est pas toujours de bonne qualité. Définissons tout d'abord ce terme d'hagiographie en reprenant l'excellente définition de Bernard Merdrignac :

'Au sens large, le terme d'hagiographie s'applique donc à tout document de caractère religieux destiné à promouvoir le culte d'un saint : martyrologes, sacramentaires, calendriers, litanies, hymnes liturgiques, voire leçons de bréviaires sont autant de son ressort que les légendiers qui, dès le IX° siècle, regroupent les vitae *des saints selon l'ordre du calendrier.'* [266]

Les fonctions de ces *vitae* s'énumèrent donc facilement : elles servent à l'instruction des fidèles, à l'édification des clercs, à faire de la politique car elles relèvent du prestige du saint patron d'un monastère, église ou abbaye précis.

Si l'on souhaite étudier ces textes ayant trait à la vie d'un saint patron, on est confronté au problème de l'origine de ces textes : elle n'est pas connue dans tous les cas et les scribes de ces textes ont été ouverts à diverses influences. Une de ces influences venait des échanges culturels entre les différents pays celtiques. On ne peut trier les textes hagiographiques armoricains, par exemple, des autres d'une façon absolue :

'[...] le tri ne doit pas être trop rigoureux. Les liens de la Bretagne avec le Cornwall et le Pays de Galles (peut-être même avec l'Irlande) sont restés longtemps intenses et il est parfois délicat de préciser l'origine d'un texte [...].'[267]

Notons que la même chose est vraie pour ce qui concerne certains documents en vieux gallois, vieux breton et vieux cornique; même après la scission des différentes langues brittoniques – qui a eu lieu quelque temps après l'an mil – il est parfois difficile de prouver

[264] Cf. Plummer (1910, passim)
[265] Balcou, Le Gallo (1987, passim) ; Le Duc (1979)
[266] Merdrignac (1982, 19).
[267] Merdrignac (1982, 22).

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

telle ou telle origine géographique pour un document du (haut) Moyen Âge. En fait, dans le domaine brittonique on constate une unité culturelle et linguistique jusqu'au bas Moyen Âge au moins.[268]

En fait, les *vitae* bretonnes sont les seules sources, appuyées par la toponymie et l'archéologie, qui nous renseignent sur l'émigration des Bretons d'Outre-Manche vers l'Armorique. Des textes médiévaux comme le *Chronicon Briocense* (Chronique de Saint-Brieuc) et les *Croniques et Ystoires des Bretons* contiennent, eux aussi, des Vies de Saint intégrales, tout en décrivant l'histoire de la Bretagne armoricaine. C'est aussi ce que fait Albert Le Grand dans son oeuvre intitulée *Vies de Saint de la Bretagne Armorique* datant de 1636 : il s'agit d'une compilation de différentes Vies.[269]

D'un point de vue chronologique, le corpus hagiographique est assez étendu. Pourtant, il faut faire preuve de prudence en étudiant ces oeuvres, car les textes hagiographiques se caractérisent entre autres par l'utilisation de certains stéréotypes et clichés; les *vitae* médiévales ne réflètent donc pas forcément une réalité historique. Celui qui souhaite utiliser le genre hagiographique comme source historique, se doit par conséquent de le comparer aux autres sources contemporaines.[270] En outre, les clercs auteurs ou compilateurs des Vies de Saint possédaient incontestablement une culture à la fois biblique, classique[271] et 'celtique'.[272] Nous nous proposons d'utiliser certaines *vitae* comme sources littéraires, afin d'y déceler quelques thèmes celtiques relatifs au bestiaire mythique. Un tri des données et une vigilance s'avéreront indispensables.

C'est d'ailleurs la *vita prima Samsonis*, la première vie de saint Samson qui a causé le plus ample débat concernant ses origines et sa datation qui semble fluctuer entre le VIIème et le IXème siècle. En outre, on sait qu'il y eut des Vies de Saint écrites dans la langue des 'Scotti'. S'il n'est point étonnant de supposer la véritable existence de ce genre de documents en langue indigène, on ne saurait laquelle des langues celtiques pourrait désigner le mot latin *scottus*[273]: ce mot, peut-être utilisé à l'origine pour désigner les pirates irlandais faisant des incursions sur les côtes britanniques, est éponyme de l'Ecosse et des Ecossais. Plus tard au haut Moyen Âge, ce terme avait une acceptation assez vaste désignant aussi bien les Gaéls irlandais et écossais que les Bretons de part et d'autre de la Manche.[274] La question de l'origine de la plupart des Vitae (armoricaine ou insulaire) est loin d'être résolue. De toute façon, les liens et les échanges restèrent pendant longtemps très intenses entre les deux Bretagne(s) et, bien sûr, la même langue y fut parlée.

Quant à la Bretagne armoricaine, on remarque une rupture de la production hagiographique au Xe siècle, sans aucun doute à cause des invasions et des pillages des Vikings. Une bonne partie des scribes s'enfuit à cette époque-là, causant cette rupture. En

[268] Cf. Fleuriot (1980, passim). Un autre exemple intéressant pour démontrer cette unité, est constitué par le texte légal (latin) intitulé par des auteurs contemporains «Canones Wallici». On l'a cru d'origine irlandaise puis galloise (d'où son «nom gallois») tandis qu'il s'agit a priori d'un document rédigé (en latin) en Bretagne continentale!
[269] Cf. Garreau (1942) : *Saint Albert Le Grand*
[270] Cf. Merdrignac (1982, 24-25)
[271] Wright (1983 ; 1986)
[272] Giot, Guigon, Merdrignac (2003, 75 sqq.)
[273] Le sens supposé de ce terme, « pirate », reste une hypothèse.
[274] Merdrignac (1982, 37)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

revanche, au XIe siècle, le genre hagiographique prospère, tandis que les XIIe et XIIIe siècles apportent une influence romane aux *vitae* rédigées en Bretagne.[275]

4.6.2 La culture des hagiographes et leurs sources

Les vies témoignent toutes de la culture biblique profonde des hagiographes sur le plan de « l'expression linguistique » et celui des « formes de pensée » –soit des citations, soit des typologies. Nous partageons l'avis de Van Uytfanghe quand il remarque que :

'Chaque vita constitue [en effet] une espèce de bible secondaire, une bible locale et contemporaine, pour ainsi dire une bible actualisée'.[276]

Les termes latins que choisissent les scribes du Moyen Âge sont à étudier de près. Chose à la fois curieuse et intéressante dans le cadre de notre enquête, le terme latin le plus fréquent pour désigner le diable, *daemon*, s'utilise également pour faire référence aux personnages, mieux, aux êtres de la tradition indigène : Dans la *Vita IIIa Tuduali*, par exemple, on retrouve le terme pour désigner la Morgane[277] ; ce même terme s'applique au Teuz (fantôme) dans la *Vita Ia Maudeti*.

Bernard Merdrignac nous explique :

'Au XIIIème siècle, c'est le même terme que l'on relève dans la vita Hervei à propos de Huccan, « démon revêtu d'une apparence humaine » originaire de l'Irlande et habile dans bien des techniques (Vita Hervei (L.B.) c.33 p.273), ce qui autorise à soupçonner en lui un avatar de Lug Samildanach [le dieu suprême polytechnicien connu sur le continent comme dans les îles]. *Indice d'une diabolisation, plus ou moins consciente, des survivances du paganisme ?'* [278] Nous soutenons cette supposition fort intéressante. Le fait est que l'exemple du démon Huccan, avatar du dieu panceltique Lug, [279]reste un exemple rare. En revanche, cette identification semble justifiée et corroborée en quelque sorte par l'avis d'autres chercheurs et aussi par le fait que la littérature celtique insulaire connaît maints exemples d'êtres païens qui furent diabolisés par les scribes chrétiens du haut Moyen Âge, qu'il s'agisse de Vies de Saint ou d'autres genres littéraires.

La tradition brittonique préchrétienne a d'ailleurs laissé d'autres traces remarquables du paganisme dans la production religieuse de la presqu'île continentale « bretonnisée ». Ainsi retrouve-t-on dans l'Evangile de Marc une représentation particulière du saint par les miniaturistes bretons qui consiste en une figure zoomorphe ayant une tête de cheval et non de lion comme dans l'iconographie biblique. Cette particularité tient au jeu de mot *Marcus/March* (cheval en langue brittonique, comparez *marc* en vieil-irlandais) dont se sont servi les moines bretons.[280]

---

[275] Merdrignac (1982, 71)
[276] M. van Uytfanghe (1976, 105).
[277] Il s'agit d'une déesse celtique, connue en Irlande sous le nom de la Mórrígan, déesse de la guerre.
[278] Merdrignac (1982, 118 ; 1983, 25-28).
[279] Merdrignac (1983, 25-28)
[280] Fleuriot (OB, 189) ; Gueguen (1980, 30) ; Merdrignac (1982, 129)

Même si la Bible reste la source par excellence qui fournit les citations dont se servent les hagiographes, ces derniers n'hésitent pas à avoir recours aux sources non chrétiennes. Les auteurs païens de l'Antiquité classique sont connus et leurs textes régulièrement repris, comme en témoignent maintes citations dans les *vitae* armoricaines. Par exemple, quand l'auteur de la *Vita Ia Samsonis* parle de la première victoire du saint sur un serpent,[281] il utilise des termes comme *crista*, *nidor*, ou encore *sibilum* qui sont des emprunts évidents à Virgile. Autre exemple, Wrdisten, rédacteur de la *Vita Winwaloei*, cite clairement le *Physiologus*.[282]

Parmi les citations des auteurs classiques, ce sont celles empruntées à Virgile qui l'emportent :

' En Armorique, comme ailleurs, se dégage « l'autorité unique » de Virgile dans la culture médiévale. Selon une habitude scolaire remontant à la basse Antiquité et qui s'est pérennisée presque jusqu'à notre époque, ce sont surtout les premiers livres de l'Enéide qui semblent les mieux connus. Au IXème siècle, il n'y a que Wrdisten, dans la vita Winwaloei, à faire quelques allusions significatives aux derniers livres de l'épopée de Virgile. Tout autre écrivain profane paraît exceptionnel chez les hagiographes bretons : ainsi Lucain, Ovide, Horace, et peut-être Salluste.'[283]

Parfois le latin des hagiographes trahit leur langue maternelle, le breton. Les brittonismes mis à part, ces auteurs nous montrent qu'une bonne partie des sources de l'hagiographie était issue de la tradition orale. Des auteurs comme Bili et Wrdisten en parlent même explicitement ; Wrdisten, dans la Vita Winwaloei,[284] en témoigne en s'appuyant sur les propos » de très saints hommes qui le tenaient de leurs prédécesseurs, témoins véridiques ». Aussi la Vie de saint Goulven, place-t-elle sur le même plan la tradition orale et écrite. Le texte doit en outre toujours être reconnu d'une autorité, l'authenticité étant même le critère fondamental.[285] A côté de la tradition orale on trouve comme sources «littéraires» les généalogies, les chartes, les archives et les livres historiques connus, comme De Excidio Britanniae, 'De la décadence de Bretagne' de Gildas.

En revanche, la source ou l'origine des motifs rencontrés n'est pas toujours très facile à indiquer.[286] Citons encore Bernard Merdrignac : *' La vita Leonorii, […] christianise la fable virgilienne de l'oiseau qui guide le héros. (V. Leonorii, (Cat. Cod.) c.8 p.155) Toutefois, il pourrait s'agir aussi d'un motif folklorique qui se rencontre par ailleurs dans la vita Carantoci ou dans la légende de Siegfried'*.[287] Nous pouvons encore rajouter le fait que les animaux (oiseaux et autres) guidant un héros – souvent vers l'Autre Monde[288] – est

[281] *Vita Ia Samsonis*, (I,32 p.129-130)
[282] Merdrignac (1982, 147, 150). Le *Physiologus*, c'est le nom qui fait référence à l'une de ces œuvres encyclopédiques dans lesquelles les écrivains d'Europe occidentale nous ont légué une description des animaux d'après une tradition fantastique dérivant d'une vieille compilation alexandrine.
[283] Merdrignac (1982, 157) ; Cf. également Balcon, Le Gallo (1987, passim) ; Le Duc (1979)
[284] *Vita Winwaloei* (L.B.) II, 26, p. 94
[285] Merdrignac (1982, 186, 174 sqq.)
[286] Cf. Plummer (1910, passim) et Bray (2003, sqq.) concernant l'hagiographie irlandaise.
[287] Merdrignac (1982, 155) ; Cf. aussi Aigrain (1953, 233)
[288] Cet Autre Monde celtique et païen est régulièrement christianisé, que ce soit dans l'hagiographie, dans les navigations (les immrama irlandais par exemple) ou dans les textes indigènes à connotation mythologique. Ainsi, le paradis des Celtes préchrétiens se confond facilement avec l'Au-delà chrétien, même si ce sont deux concepts assez différents.

extrêmement récurrent dans la tradition écrite des Celtes médiévaux. Ce thème se distingue à peine à du thème « virgilien ». Quand on trouve un tel thème dans le genre hagiographique, il est très difficile d'affirmer avec certitude quelle tradition était à la base de l'épisode, la tradition celtique ou classique.

Dans d'autres cas, l'origine indigène des motifs est par contre très évidente. La première vie de saint Samson se révèle intéressante pour ce qui est du rôle des animaux dans l'histoire. Les épisodes de cette oeuvre qui nous relatent les rencontres du saint et des dragons (I, 46, 47, 51) sont sûrement d'inspiration folklorique. Les textes hagiographiques abritent également quelques traces de certains genres littéraires connus des Celtes goïdéliques et brittoniques. Si l'hagiographie irlandaise nous donne quelques récits de métamorphoses, par exemple dans une version de la vie de saint Patrick où le saint se transforme en cerf pour échapper aux poursuivants,[289] on en trouve un pendant en Bretagne : c'est dans un épisode de la *Vie de saint Cunwal* où celui-ci se transforme en oiseau afin de sauver un pêcheur.[290]

Ou encore, dans *La légende dorée de saint Guénolé* (ou bien : *Vie Brève*), l'épisode *'De la course qui eut lieu entre le cheval de Fracan et celui de Riwalon, chef de la Domnonée, et du miracle merveilleux qui se fit à cette occasion'*, course qui occasionnera la mort de l'un des cavaliers[291] nous rappelle le thème de la course de chevaux, connu de la littérature irlandaise : le mythe de Macha, femme de Crunnchu nous raconte comment celle-ci est contrainte par son époux à courir contre les chevaux du roi Conchobar. Macha, quoique enceinte, est forcée d'accepter cette épreuve ; elle gagne la course contre les chevaux, mais en meurt, en mettant au monde deux jumeaux. Ils sont appelés *emain Macha*, les 'jumeaux de Macha', et ainsi voit-on un exemple de la tradition du *Dindshenchas*, l'explication (étymologique) des noms de lieux, puisque ceci est une des explications de l'origine du nom de la capitale de l'Ulster, *Emain Macha*. Macha serait donc l'avatar d'une jument divinisée, une déesse de la fécondité[292], même si cela est contesté par certains, à tort à notre avis.[293]

Les noms propres d'origine brittonique abondent également dans les textes hagiographiques de la Bretagne continentale. Les noms simples connus de tous mis à part, il y a quelques exemples de noms propres d'une étymologie plus complexe. Certains de ces noms semblent toujours être compris par les auteurs. C'est le cas pour le nom de *Chreirbia, Creirvia*, fille de *Guénolé*. Wrdisten semble avoir compris le sens de ce nom, en la qualifiant de *puella pulcherrima* [294]. En effet, le terme *creir*[295] en moyen-gallois signifie 'joyau'. Ce nom propre est attesté dans diverses généalogies galloises. De surcroît, ce nom se rencontre dans la tradition arthurienne: la fille de Ceridwen porte ce nom; elle vit à la cour du roi Arthur selon les Mabinogion et certains bardes font référence à ce nom, à propos d'une histoire d'amour.[296]

---

[289] Dans le poème de prière *The Deer's Cry* ou *St Patrick's Breastplate*, le saint échappe à ses ennemis sous la forme d'un cerf; il a utilisé le *féth fiada*, le pouvoir du brouillard magique auparavant attribué aux druides et à la religion préchrétienne. Cf. infra sous le chapitre concernant le cerf. Voir O'Donoghue (1989, 46 sqq.).
[290] Voir également infra.
[291] Marc (1985, 16)
[292] Sjoestedt (1940, 37-38) ; cf. infra.
[293] Contra: Le Roux, Guyonvarc'h (2001, 175)
[294] 'la plus belle fille'
[295] Cf. *Creirfa* 'reliquaire, musée' en gallois moderne.
[296] Loth (1890, 97) ; Jones (1930, 16-17) ; Merdrignac (1982, 172)

D'autres éléments de la tradition à la fois galloise et brittonique (qui remontent parfois plus loin) transparaissent dans cette littérature riche et trop méconnue. Ainsi l'*Alba Trimamma*, l'épouse de *Fracan* selon Wrdisten dans la *Vita Winwaloei* et également selon la *Vie Brève* de ce même saint[297] est bien à identifier à la *Gwen Teirbron*[298] de la tradition galloise et se réfère à la très ancienne mythologie celtique. Dans la *Vita Winwaloei*, Wrdisten, le scribe du texte, compare Fracan, qui est l'époux de Blanche « aux trois mamelles » - et également le père de Guénolé - à Énée. De l'autre côté de la Manche nous retrouvons la même tradition, conservée au Pays de Galles dans les *Boneddau y Saint* (Généalogies des Saints) gallois : elles nomment la même Gwen Teirbron, qui est ici la fille d'Emyr Llydaw (« le roi de Bretagne armoricaine ») et mariée à Eneas Lledewic o Llydaw («Énée le Breton armoricain de Bretagne armoricaine»).

[297] Cf. Marc (1985, 5) ; Merdrignac (1993, 50)
[298] Ce nom, comme son équivalent latin, Alba Trimamma, signifie 'Gwen « la blanche » aux trois seins'

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

4.6.3 Le bestiaire mythique dans quelques vitae bretonnes

4.6.3.1 Vie brève de saint Guénolé

Dans la *Vie Brève* de saint Guénolé se trouvent d'autres éléments issus de la tradition celtique, parfois liés aux animaux : ainsi voit-on dans l'épisode de sa soeur Clervie, qui est à rapprocher de *Chreirbia*, *Creirvia*, fille de Guénolé dans la version écrite par Wrdisten, l'apparition d'une oie qui se jette sur la petite fille pour lui arracher l'oeil et l'avale. Saint Guénolé, averti de ce drame par un ange, fait rassembler le troupeau d'oies, reconnaît l'oie coupable du délit par sa grande taille, lui ouvre son estomac et prend l'oeil de sa soeur pour le lui remettre. L'oie ainsi que la soeur de Guénolé sont saines et sauves, comme si rien ne s'était passé.[299] La taille de l'oie pourrait peut-être indiquer son origine surnaturelle.[300] Cet épisode connaît un pendant dans l'histoire galloise dont le protagoniste est Gwallawc, qui se fait aussi enlever l'œil.[301] Dans le texte hagiographique armoricain, l'oie joue le rôle d'un simple animal méchant ou malfaisant, mais nous allons voir plus bas que plusieurs autres animaux ont été diabolisés par le genre hagiographique.

Un des exemples se trouve dans cette même vita, dans un autre épisode nous relatant comment un des élèves de Guénolé fut mordu par un serpent. Le saint homme, qui retourne avec le disciple mourant au lieu du malheur sait faire sortir le serpent d'une fissure au nom du Christ. Une fois frappée par le signe du Christ, la vipère périt et le blessé est guéri par de l'eau bénite.[302]

L'histoire d'un berger nous raconte comment un certain homme appelé Woedmon, gardant ses brebis, fut tout à coup couvert par une nuée très dense,[303] donnant lieu à un orage tel que tout devint ténèbres. Le berger, effrayé, se jeta à terre et quand il osa enfin relever la tête, il faisait nuit et il se vit entouré par une meute de loups. Saint Guénolé, invoqué par le pauvre homme, apparut entre lui et les loups jusqu'au matin. Quand le berger rassembla ses brebis fugitives, il les ramena toutes.[304] On a déjà traité ci-dessus d'un autre épisode de cette Vie concernant les animaux, à savoir la course des chevaux.

---

[299] Marc (1985, 13-14)

[300] Dans les textes mythologiques et épiques des îles britanniques, ce sont souvent la taille, la couleur, l'extrême beauté ou encore la rapidité remarquable qui indiquent ou trahissent leur origine magique ou divine. Nous verrons plus tard que ce sont également les critères principaux d'autres textes médiévaux, originaires du continent.

[301] (TYP 376)

[302] Marc (1985, 15-16). Il y a des parallèles dans certaines *vitae* irlandaises. Voir Plummer (1910, cxl-clii) et Bray (2003).

[303] Sans aller jusqu'à identifier cette nuée au «brouillard druidique», le *féth fíada* que nous avons mentionné supra, il est clair que cette nuée dense est d'une origine surnaturelle. En outre, ce «brouillard» est lié dans ce passage aux animaux. Il nous paraît intéressant de mentionner cette coïncidence (?). Cf. infra sous le chapitre des cervidés la transformation de saint Patrick en cerf par le biais du pouvoir druidique de *féth fíada*.

[304] Marc (1985, 16).

4.6.3.2 Vie de saint Cunual

Dans la *Vie de saint Cunual*, on retrouve également des thèmes qui font référence aux animaux : le saint rend la vue à trois louveteaux aveugles ;[305] le cellérier du monastère tue la poule apprivoisée de l'abbé. L'abbé ressuscite le volatile, mais par la suite celui-ci n'est plus capable de pondre deux oeufs par jour comme d'habitude, mais un oeuf seulement;[306] le saint sait ressusciter un élève mordu par un serpent ;[307] après avoir avalé une première bouchée de viande d'une vache dérobée au troupeau du saint, un 'tiern' (chef) s'étouffe ;[308] le saint, sous la forme d'un oiseau blanc, sauve un pêcheur de la noyade.[309] Le dernier épisode surtout nous semble intéressant, comme nous l'avons déjà constaté plus haut, puisque le saint s'y métamorphose en un oiseau blanc. Ceci nous rapproche des textes irlandais, où la métamorphose est un phénomène courant.[310]

Dans l'introduction de l'édition de la Vie de saint Cunwal, Bernard Merdrignac prévient le lecteur de *'se garder de prendre au premier degré des récits de miracles (c. 2, 5, 6, 15, 16) que leur apparente naïveté pourrait amener à considérer comme des vestiges de la « culture populaire » transmis tels quels par l'hagiographe. Il conviendrait de vérifier au préalable, si ces motifs merveilleux ne reflètent pas la culture livresque de l'auteur. Il faudrait, d'autre part, s'assurer que celui-ci n'a pas chargé d'une signification métaphorique des épisodes d'apparence « folklorique ».[…] Le motif de la guérison des louveteaux aveugles (c. 2), par exemple, appartient à la tradition du monachisme oriental et se retrouve dans une Vie éthiopienne de saint Macaire.'*[311] Il faut donc faire très attention, car le thème de l'animal dans la littérature hagiographique des pays 'celtiques' en général n'est pas forcément d'origine celtique car il y a des influences extérieures, par exemple par l'érudition livresque des scribes eux-mêmes.

Dans les exemples que nous venons de donner, on a plutôt affaire au saint homme thaumaturge, « faiseur des miracles » qu'aux animaux surnaturels ; ils sont tout au plus des êtres diaboliques ou diabolisés, en l'occurrence méchants. Une faible partie du corpus hagiographique les présente en revanche comme des agents actifs ; les celtisants savent parfois les reconnaître comme les messagers des dieux. Le seul thème de la *vita* mentionnée supra qui nous intéresse vraiment, est la métamorphose du saint homme en animal, ce qui pourrait très bien être un héritage de la mythologie celtique, ou encore de la littérature héroïque, où les héros et les divinités se transforment de temps à autre en animal.[312]

[305] Certenais (1999, c.2, 38)
[306] Certenais (1999, c.6, 42)
[307] Certenais (1999, c.11, 47)
[308] Certenais (1999, c.12, 47-48)
[309] Certenais (1999, c.15, 49)
[310] Voir Plummer (1910, cxl-clii) et Bray (2003).
[311] Certenais (1999, 20)
[312] Cf. infra.

4.6.4 Les saints saurochtones

Nombreux sont les témoignages de combats entre les saints hommes et d'affreux dragons dans les récits hagiographiques. Ces épisodes concernant des saints saurochtones, autrement dit « tueurs de dragons », qui combattent et vainquent les dragons, seraient en Bretagne comme ailleurs les bribes folkloriques du thème de l'éradication du paganisme : le dragon –souvent dit serpent suite à la confusion entre les termes latins *draco, uermes* et *serpens*[313] – représenterait les cultes païens, surmontés par le christianisme, représenté par le saint évêque.[314] En effet, de tels récits peuvent être considérés comme des mythes fondateurs de tel ou tel diocèse, tout en légitimant son extension territoriale par la délimitation des frontières. Finalement, on a affaire à la christianisation du conte-type 300, dit « the dragon slayer » par Aarne-Thompson.[315] On retrouve d'autres exemples de ce conte très répandu en dehors de Bretagne : il suffit d'évoquer le mythe grec connu de *Persée et Andromède*, saint Marcel de Paris, la *Tarasque*, le conte de Mélusine ou encore saint Georges d'Angleterre.[316]

Quant à l'hagiographie armoricaine, l'aspect saurochtone est primordial dans la Vie de saint Samson, qui a vaincu trois dragons. Toute sa famille sera convertie au christianisme, en quittant la vie profane pour entrer dans un monastère. Le dragon, hantant les solitudes, ferait ici référence à la dissolution du cadre familial ! Par conséquent, on pourrait parler d'un dragon (ou serpent) 'tutélaire' car il constitue le symbole du «clan», de la famille au sens large du terme. Ce reptile est muni d'une flamme en forme de crête ; ceci serait ou bien une réminiscence à l'épisode de la tombe d'Anchise, père d'Enée comme nous l'a décrit Virgile, ou bien un emprunt à la tradition brittonique, car en Grande-Bretagne les archéologues peuvent se vanter d'avoir mis à jour l'iconographie de serpents crêtés dont Pline l'Ancien parlait déjà dans sa *Naturalis Historia*. En conclusion on pourrait pour une dernière fois citer B. Merdrignac :

'Dès lors le sens premier de ce type de récit n'est-il pas celui de la mainmise monastique sur le territoire familial qui entraîne nécessairement l'élimination du génie des lieux ou des lignages impliqués dans ce transfert ? On conçoit que ce thème folklorique atemporel ait été mis à contribution pour rendre compte des mutations de la géographie ecclésiastique dans la Bretagne médiévale. Dans le contexte socio-culturel ultérieur, ce motif universel a été de plus en plus diabolisé par les clercs.'[317]

L'hagiographie est donc, comme nous l'avons dit plus haut, une source très riche pour ce qui concerne l'étude du bestiaire. Jacques Le Goff, dans sa préface à une étude importante sur le bestiaire médiéval, précise : *'La première est la source hagiographique. Le saint est un interlocuteur hors pair de l'animal qu'il combat, apprivoise, récupère, promeut. Cette étude est aussi un moyen de mieux cerner la figure du saint médiéval, de confronter l'animal avec cette plus haute incarnation de l'homme qu'est le saint.'*[318] Nous avons vu et nous allons voir encore infra que le corpus hagiographique constitue une source partiellement influencée par la mythologie celtique. La plupart des *vitae* réflète en revanche des sources médiévales et antiques hétéroclites et nous ne saurions être trop prudents avant d'affirmer que tel ou tel épisode serait d'origine « celtique » ou non. A titre indicatif seulement et non comme sujet

[313] Le dragon n'étant en quelque sorte qu'un serpent ailé. Cf. infra.
[314] Chevalier, Gheerbrant (1982, 366-369, 867-879)
[315] Aarne, Thompson (1961)
[316] Chevalier, Gheerbrant (1982, 366-369) ; Alleau (2005, 931-932)
[317] Merdrignac (1993, 95-98) ; cf. également Merdrignac (1986, 60-61)
[318] Voisenet (2000, VII)

d’étude, nous donnerons dans les annexes un index des motifs concernant les animaux attestés dans le genre hagiographique en Bretagne armoricaine

.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

5 Cinquième chapitre : Les animaux dans les textes des Celtes médiévaux

Dans ce chapitre, nous aborderons surtout le bestiaire dans les sources celtiques du Moyen Âge. Il est en revanche impossible de ne pas faire référence aux Celtes de l'Antiquité dans ce cadre. Il y aura donc également des données les concernant.

5.1 Le rôle des animaux dans les croyances des Celtes

Les Celtes ne vénéraient pas les animaux pour eux-mêmes comme le prétendaient différents scientifiques au cours du dix-neuvième, voire du vingtième siècle.[319] Les animaux représentaient plutôt, par le biais d'associations, les pouvoirs de la nature ou de certaines divinités. Si l'on accepte, comme le font certains,[320] le concept de *totémisme* dans le sens de plantes ou animaux *associés* à un dieu ou à une déesse (et non de végétaux ou animaux en tant qu'ancêtres tribaux), nous pouvons parler d'animaux « totémiques » chez les Celtes. Ceci dépend donc de la définition de ce concept, assujettie à une importante controverse.[321] En revanche, pour éviter toute confusion, il vaudrait sans doute mieux utiliser le terme d'*animaux cultuels* au lieu de celui d'animaux «totémiques».

Dans les mythes que les Celtes nous ont légués, nous trouvons une multitude de végétaux (surtout des arbres), d'animaux ou d'autres entités qui représentent ou symbolisent les forces divines, et tout ceci dans le cadre d'une cosmologie propre, profondément ancrée dans la conception celtique d'un monde en totale harmonie, constituant une unité parfaite.[322] Les espèces animales vénérées dans les cultes étaient ainsi l'expression d'un cosmos, d'un univers harmonieux et paisible. Les animaux de culte par excellence sont le cheval, le serpent, le sanglier ou le porc, le loup, le corbeau ou la corneille (ces espèces sont d'ailleurs souvent confondues) – ainsi que d'autres oiseaux[323] - , l'ours, le taureau, le bélier et le cerf.

Il est donc presque certain que les Celtes et les autres Indo-Européens ne vénéraient pas les animaux eux-mêmes en tant que divinités. Toutefois, comme nous avons déjà pu le constater, certains animaux étaient l'emblème, le messager ou le compagnon de tel ou tel dieu. Maintes divinités portent un nom d'animal ou encore sont représentées avec des animaux à leurs côtés. Nombreux aussi sont les guerriers et les peuples dans les textes insulaires qui se nomment d'après un animal. Les dieux comme certains héros – que l'on ne peut toujours distinguer clairement des premiers- sont à même de se transformer en un animal quelconque.

Par conséquent, la symbolique animalière dans la religion implique en quelque sorte l'existence du zoomorphisme. On peut effectivement parler du caractère zoomorphe des dieux celtes. La représentation des dieux du panthéon celtique se révèle souvent – mais

[319] Hubert (1974) ; Vendryes (1948); D'Arbois de Jubainville (1906, 143 sqq.)
[320] Par exemple : Stewart (1998, passim)
[321] Cf. notre discussion du sujet, infra.
[322] Stewart (1998, 48)
[323] Voir infra.

certainement pas exclusivement - sous forme animale.[324] On retrouve également des divinités représentées sous un aspect semi-zoomorphe, puisque dans le mythe sacré, il n'y avait pas de frontière rigide entre l'animal et l'homme[325]. Ainsi est-il très difficile de ne pas remarquer la tauromorphie du dieu céleste[326]. La symbolique cosmique du taureau par exemple, que l'on retrouve dans le cycle épique d'Ulster, dans le récit vieil irlandais bien connu *Táin Bó Cuailgne* / *La razzia des vaches du Cooley*, est évidente. Nous en reparlerons plus bas.

Tout comme dans d'autres littératures anciennes, celle du Pays de Galles et celle de l'Irlande abritent une foule d'animaux enchantés. Souvent, nous sommes à même de reconnaître dans les animaux protagonistes de certains mythes des hommes châtiés et des divinités transformés en animal. En effet, l'avatar zoomorphe - et la métamorphose en animal en général - sont capitaux dans la mythologie celtique.[327] De plus, le culte des Celtes de l'Antiquité et du haut Moyen Âge comprenait l'élément important du sacrifice animalier. On retrouve des traces de ce culte dans certains textes du Moyen Âge.

Cela fait quelques décennies que la plupart des savants ont délaissé l'idée fausse d'une évolution dans les croyances des peuples dits primitifs, évolution censée se trouver dans la mythologie, les légendes et la religion : d'emblée, les ancêtres auraient vénéré des végétaux et des animaux, puis les mêmes forces de la nature seraient représentées par des divinités spécifiques, ayant des animaux accompagnateurs ; après on verrait la naissance d'un panthéon hiérarchisé, culminant en un monothéisme où le dieu - ou moins fréquemment, la déesse – est considéré comme le détenteur de toutes les fonctions et toutes les forces.[328] Cette image erronée, bien que de nos jours peu acceptée, continue malgré tout à influencer certaines recherches sur les mythes et les légendes des Celtes.

[324] En effet les Celtes anciens mais aussi les Egyptiens ont souvent donné une forme animalière à leurs représentations divines, davantage que les Romains ou les Grecs anciens ne l'ont fait, par exemple. Cf. Prieur (1988, passim) et infra.
[325] Cf. aussi Green (1995, 109-110)
[326] Voir plus loin; cf. Birkhan (1970, 283, 344, 440)
[327] Voir infra
[328] Cf. Ross (1968) ; Stewart (1998, 48-49)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

5.2 Remarques sur l'onomastique celtique animalière : anthroponymes, théonymes, ethnonymes et toponymes thériophores[329]

Chez les Celtes continentaux de l'Antiquité comme chez leurs « frères » insulaires du Moyen Âge ou encore chez les autres peuples d'origine indo-européenne, nous rencontrons une abondance d'ethnonymes de toponymes et d'anthroponymes contenant un élément faisant référence à un animal. Contrairement à ce que nous lisons dans certaines études, ces zoonymes ne sont point liés au totémisme[330] mais constituent plutôt une description d'un individu (ou d'une tribu) où ses capacités ou ses caractères physiques sont comparés à la nature d'un animal spécifique.[331]

Sans pour autant avoir le but d'être exhaustif – chose pratiquement irréalisable dans ce domaine d'études ! - nous avons rassemblé dans les pages qui suivent quelques exemples intéressants de l'onomastique animalier celtique, tout en mélangeant des sources antiques et médiévales :

5.2.1 Anthroponymes, épithètes, théonymes et épiclèses[332] thériophores

Sachant que la majorité des anthroponymes masculins anciens qui nous sont parvenus sont issus de la symbolique guerrière[333], on constate le rôle important des noms animaliers. Certains personnages clefs des mythes et légendes celtiques sont en fait des divinités et, par conséquent, certains des anthroponymes qui suivent infra sont plutôt des théonymes.

Les noms désignant le cheval abondent : certains Celtes antiques du continent se nomment Epasnactus, Epilos, Eponina ou Eporedorix. On connaît également la déesse Epona[334] et le dieu Atepomaros dont le nom signifie peut-être '(possédant des) grands chevaux / Grand Cheval',[335] l'épiclèse de l'Apollon ou du Mercure gaulois.[336] Ce dernier fait partie de tout un groupe de divinités-étalons connus pendant l'Antiquité ; pour ce qui concerne les Celtes irlandais nous retenons Eochaid[337] mac Erc, (des Fir Bolg) premier et

[329] Nous avons choisi d'insérer l'onomastique thériophore antique dans le chapitre qui traite de celle du Moyen Âge pour des raisons de comparaison.
[330] Comme le croit Stewart (1998, passim). Il faut avouer qu'il y a tout de même des anthroponymes tels *Arthgen*, *Matugenos* 'Né de l'ours' qui pourraient constituer des traces totémiques.
[331] Cf. Sergent (1996, 213-214) ; Birkhan (1970).
[332] Le terme est entendu ici comme un théonyme ajouté ou substitué à un autre.
[333] Il ne s'agit pas exclusivement des Celtes, mais également des autres peuples indo-européens, qui ont connu des sociétés « guerrières ». Cf. Sergent (1996, 296-297).
[334] Cf. infra le chapitre sur les divinités celtes.
[335] Lambert rejette cette étymologie en affirmant que Atepo- est plutôt un parallèle de britt. *Votepo- : ad-tekwo-*, *wo-tekwo-* « refuge, protection » et nous remercions l'éminent linguiste de cette remarque.
[336] Sterckx (2000, 35)
[337] Le nom de E(o)chu, Eochaid est courramment expliqué à partir du terme *ech* 'cheval' par exemple par Birkhan (1997, 541). Le roi lui-même sérait donc comparé au cheval. C'est une métaphore qui nous indique que le nom de Eochaid, plutôt que d'être un anthroponyme, est en vérité un nom cultuel. Cf. Byrne (1973, 52). Contra : Le Roux et Guyonvarc'h (1978, 384), qui expliquent ce nom à partir d'un **Ivo-katu-s* 'qui combat par l'if', mais qui reconnaissent tout de même la valeur royale du nom. Pierre-Yves Lambert soutient cette dernière étymologie, qui paraît plus vraisemblable que l'explication par le terme *ech* 'cheval'. On a néanmoins la possibilité de supposer un jeu de mot ou

meilleur roi d'Irlande selon le Lebor Gabála ; Eochu Echbél 'Eochu Bouche de Cheval' ; Fergus Mac Róich: (Fergus fils de) Róich < Ro-ech 'Grand Cheval', le partenaire de Flidais.[338] L'anthroponyme gaulois *Eposognatus*, *'Εποσόγνατος* voudrait dire 'Bien familier avec le cheval' si le nom vient d'un *Epo-so-gnatos*.[339] La déesse équine gauloise Epona 'Jument divine' est évidemment bien connue. Mais on peut également penser à Macha Mongrúad 'Macha aux crins rouges', [340] ou encore à Echdae un dieu équin irlandais.[341]

Les noms désignant des cerfs - ou, en tout cas, un animal cornu - symbolisent aussi des vertus guerrières : nous citons les noms de Conall Cernach[342] ; Furbaide Ferbend[343]. Dans le *Cycle de Finn* nous trouvons un lien remarquable entre quelques protagonistes et les cervidés. Il y a entre autres des anthroponymes thériophores : Finn 'le Blanc', chef de la bande de guerriers des Fían(a), s'appelait *Demne* (< *dam-niios) 'Petit cerf' dans sa jeunesse. Il a un fils du nom de *Ois(s)ín*[344] 'Petit Cerf', qu'une biche a allaité. Celui-ci a un fils Os(s)car 'Cerf-Chéri'.

L'anthroponymie celtique – mais avant tout l'onomastique irlandaise - est amplement dotée du terme *art*, désignant l'ours.[345] Ce terme, à comparer avec le grec *αρκτος* et avec le nom de la déesse gauloise *Artio*, et qui est identique au gallois *arth* 'ours', suppose un thème proto-celtique **arto-s*. Cet élément a été confondu avec le nom d'Arthur,[346] issu de la *gens* romaine *Artoria*. C'est pourquoi on a rendu son nom – partiellement à tort - par « ursum horribilem » par confusion avec le brittonique insulaire *aruthr*. On en retrouve l'équivalent vieux-breton, au pluriel, dans *arotrion*[347] 'atroces'.[348] En effet, la forme en vieil-irlandais, *art*, se retrouve dans plusieurs noms propres attestés, exprimant la force de tel ou tel guerrier, ou bien sa beauté, puisque à un moment donné ce terme semble être utilisé comme synonyme de

---

une « étymologie populaire » du nom de Eochaid : les Irlandais du Moyen Âge ont peut-être vu le mot 'cheval' dans ce nom.

[338] Voir Dobbs (1916-1917, 133-149).

[339] Cf. infra le chapitre sur le totémisme.

[340] Les *Annales des Quatres Maîtres* mentionnent une reine suprême appelée *Macha Mong Rúad* 'Macha aux crins rouges' qui aurait régné dans l'an 668 avant notre ère. Cf. Birkhan (1997, 544-545). Selon certaines traditions ce serait elle la fondatrice de Ard Macha ainsi que de Emain Macha.

[341] MacKillop (2000, 167)

[342] Ce nom est un exemple d'une épithète animalière dans la mesure où l'élément « Cernach » 'Cornu' fait référence aux animaux cornus.

[343] Pour ce qui concerne ces deux champions, voir le chapitre sur le dieu cornu.

[344] Ossian en transcription anglaise, depuis le fameux ouvrage de James MacPherson. Le nom est en effet un diminutif de *os* 'cerf', terme qui désignait à l'origine à la fois des cervidés et des bovidés : cerf, daim ou bœuf. Cf. Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 406).

[345] Il est souvent question de l'ours dans les textes irlandais. Il faut reconnaître, en revanche, que parmi les grands prédateurs connus dans l'Irlande ancienne, on comptait surtout le loup. Si l'on trouve l'ours dans les textes irlandais et comme élément constitutif dans quelques anthroponymes thériophores irlandais, il faut savoir que la race ursine y constituait une classe animale aussi féerique que le lion et le dragon ! Cf. Thurneysen (1921, 75). Ce fait a justement pu renforcer la valeur symbolique de cet animal ; l'absence d'une espèce animale peut causer une vénération quasi excessive.

[346] Il y a eu, en effet, une contamination entre le thème *arto-s et le nom romain Artorius. C'est de là qu'est née la forme Arthur, nom attesté en vieux breton et en vieux gallois. D'ailleurs, les germanophones continuent à employer la forme plus correcte d'*Artus*. Cf. Walter (2002, passim)

[347] Prononcé /arothrion/

[348] Fleuriot (1987, 15).

dia 'dieu'.[349] Un exemple intéressant en est le nom de famille irlandais *O'hArtigan*, 'petit-fils du fils de l'ours', dont on trouve les pendants dans le nom gallois *Arthgen* et le gaulois *Arto-genos* ou *Arti-genos*. L'autre racine en vieil-irlandais désignant l'ours était *math* < **matus*. Cette forme est attestée dans le nom de famille *MacMathghamhna*[350] 'petit-fils d'ourson', qui apparaît au XIème siècle sous la forme *Ua Mathghamhna* et qui est à comparer avec le nom gaulois *Matu-genos* 'Né de l'Ours', le théonyme brittonique *Matunus*[351] et sans doute le gaulois *Matto(n)*.[352] On peut inclure dans cette liste d'anthroponymes et de théonymes ursins, le nom de Math[353] fils de Mathonwy, 'Ours fils d'Ourson', roi mythique du Gwynedd selon la branche du Mabinogi qui porte son nom. *Math mac Úmóir in druí* est le druide des *Tuatha Dé Danann* selon le *Lebor Gabála*.[354] *Matgen* 'Né de l'Ours' est le *corrguine* 'sorcier' des *Tuatha*.[355]

Le nom du taureau a également été porté par les hommes ou les dieux. On trouve par exemple le nom *Deiotaros* 'Taureau Divin' à plusieurs reprises en Galatie.[356] Un de ces rois avait un fils du nom de *Brogitaros* 'Taureau du Pays'.[357] On a également le théonyme *Damona* 'Vache divine / La Bovine' qui est une déesse gauloise, dont le théonyme survit dans le Cheshire, donc dans l'ancien territoire « brittonique » : la rivière *Dane* porte sans doute le nom de cette divinité. Elle pourrait être identique à *Bormanan* et à l'irlandaise *Eithne Bóinn*.[358]

Les noms faisant référence au loup sont également très courants : nous connaissons les Gaulois *Ulcagnus* et *Catuvolcus* 'Loup du Combat'[359] ou par exemple les Irlandais *Olcan* 'Petit Loup' et *Cenn-Faelad mac Ailella* 'Tête de Loup'.[360]

---

[349] Il ne faut pas non plus oublier la symbolique royale qu'évoquent les ursidés; cf. infra le chapitre concernant cet animal.

[350] MacMahon en transcription anglaise.

[351] *CIL*, VII, 995. Cf. D'Arbois de Jubainville (1906, 158-162). Comparez également le rôle et l'importance de l'ours chez les Celtes continentaux, supra. On a également des noms de saints continentaux contenant le terme « ours », cf. sainte Ursule en Rhénanie. Birkhan (1997, 713) objecte que le véritable sens de la racine **matu*- était 'bon, bien'. L'appellation *mat(h), matu* pourrait ainsi relever d'un tabou du nom de l'ours, comme cela est souvent le cas avec l'appellation de l'ours, cf. allemand *Bär* 'ours' dont le véritable sens est 'le brun'. Si Birkhan a raison ici, le sens du théonyme *Matunus* pourrait soit être un dieu-ours, soit un dieu des 'jours fastes' (cf. les termes *mat(u)* et *anm(atu*) du calendrier de Coligny). De la même façon, *Matugenus* 'Né de l'Ours' pourrait également signifier 'Né un jour faste'.

[352] Holder (1896, II, col. 478)

[353] Cf. Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 401). Il faut cependant savoir que *volc*- en gaulois est de traduction douteuse, cf. aussi gall. *gwalch* 'faucon'. L'ethnonyme Volcae se traduit peut-être par 'les peuplades'. Voir Lambert (1994, 34).

[354] Macalister (1938-1956, IV, 122, 132)

[355] *RC* XII, 80, !78

[356] Voici l'explication donnée par Christian Guyonvarc'h et Françoise Le Roux (1978, 378) : *'Deiotaros : nom de plusieurs princes galates dont l'un, au premier siècle avant notre ère, d'après Cicéron, était versé dans l'art augural et ne faisait jamais rien sans consulter les auspices. Le nom peut être considéré comme une contraction de *deivo-tarvo-s « taureau divin », ce qui est une manière possible de qualifier la royauté : en Irlande tarbh « taureau » est parfois une épithète laudative appliquée au roi, par une métaphore désignant sa force physique et militaire.'*

[357] Ce nom nous rappelle l'un des titres du roi ulate Conchobar, *tarb in choícid*, le 'Taureau de la Province'.

[358] Lambert (1994, 29-30) ; Sterckx (2000, 67)

[359] Cf. Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 371)

Certaines langues celtiques ont préféré remplacer le nom du loup par celui du chien[361], élément extrêmement courant dans l'onomastique celte : nous retenons ici les Gaulois *Cunetio* et *Cunovelinus* ; les Gallois *Cunedda* et *Cynyr* ; les Irlandais *Conri, Muirchú,*[362] *Cú Chulainn* et *Cú Roi*. Nous constaterons infra que les Celtes ont confondu, en effet, le nom du chien et celui du loup.

Parfois les guerriers ou les chefs celtes portent le nom du renard. C'est entre autres le cas pour ce qui concerne *Crimthann,*[363] en tout cas, comme nous l'expliquent Christian Guyonvarc'h et Françoise Le Roux, ce nom est synonyme de *sinnach* 'renard' en lexicographie. N'oublions surtout pas le nom du roi arverne *Lovernios,*[364] père de *Bituitos*, qui évoque lui aussi le renard. Malgré ce parallèle entre les quelques anthroponymes royaux de *Crimthann* d'Irlande et l'anthroponyme royal gaulois *Lovernios*, nous n'avons pas assez de preuves pour y voir une symbolique royale.

N'oublions pas le corbeau. On pense tout de suite à un dieu gallois « déchu », qui apparaît dans les Mabinogion, *Bran*. Mais en Irlande également, l'anthroponyme *bran* est connu, dans une forme composite *Muirbran* 'Corbeau de Mer',[365] forme que l'on rencontre au Pays de Galles en la personne de *Morfran*.

Les anthroponymes ornithophores sont assez rares. On trouve néanmoins des noms irlandais comportant l'élément *én* 'oiseau' : *Én mac Ethaman* dont le nom curieux signifie 'Oiseau fils de mouvement'.[366] N'oublions pas non plus *Firéan* 'Homme-Oiseau', un des quatre clones se trouvant aux quatre coins du monde, à qui Tuán, l'omniscient irlandais est associé.[367] Puis dans une histoire préliminaire de la TBC, la Razzia des Vaches de Cooley, nous trouvons *Eis Enchenn* 'Eis Tête d'oiseau', la mère de trois guerriers.[368]

On peut également penser au théonyme *Fand* 'Hirondelle', il s'agit de l'épouse de *Manannán mac Lir*, 'Le Mannois fils de l'Océan',[369] le dieu souverain de l'Autre Monde. *Fandle*, dont le nom est également rattaché à l'hirondelle, est un des trois fils de Nechtan Scene, et il apparaît dans la Razzia des Vaches de Cooley.

---

[360] Cf. Thurneysen (1921, 554, 616). Il s'agit d'une personne qui est morte dans l'an 679 et à qui on attribue un poème.
[361] Birkhan (1970) ; Sergent (1996, 296).
[362] Cf. les appendices : les mots *cú* et *muir* dans l'e-dil. Muirchú était un biographe du saint Patrick.
[363] Il y a au moins trois princes irlandais qui portent ce nom : Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 376). Mais le mot *crimthann* « renard » est principalement un mot de glossaire ; une analyse étymologique directe de *crimthann* produirait : 'lieu où pousse l' ail sauvage', *cri(u)m* ! Nous remercions Pierre-Yves Lambert de cette remarque.
[364] Strabon, IV, 2, 3 ; Athénée, IV, 37
[365] Cf. les appendices le mot *muir* dans l'e-dil
[366] Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 383). Cf. la brève discussion de ce nom dans le chapitre consacré aux oiseaux.
[367] Voir Sterckx (2000, 57) ; O'Keeffe (1934).
[368] Kinsella (1969, 32-33)
[369] Selon Le Roux et Guyonvarc'h (1978, 400) il ne s'agit pas du dieu de la mer, mais le dieu souverain de l'Autre Monde, et comme l'Autre Monde celtique peut être localisé au-delà de la mer, la divinité se déplace par la mer.

Le blaireau apparaît lui aussi dans des anthroponymes thériophores celtes. On a même un théonyme gaulois *Moritasgos*[370] dont le sens le plus vraisemblable serait celui de 'Blaireau de Mer'.[371] En onomastique gauloise et brittonique nous trouvons les anthroponymes royaux suivants : *Taximagulus*, roi du Kent, le Carnute *Tasgétios*, le Trinovante *Tasciovanos*.[372] La plupart des auteurs proposent de rapprocher l'élément gaulois de l'anthroponyme irlandais très commun *Tadc / Tadhgh*, nom thériophore signifiant 'blaireau'.[373] *Adamnán*, dans sa *Vie* de saint Columba, datée du VIIe siècle, mentionne un *magus* 'saint homme' picte du nom de *Brocan* '(petit) blaireau'.[374]

Le chat apparaît, quoique rarement, dans l'anthroponymie irlandaise : Plummer[375] mentionne l'anthroponyme *Cendcait* 'tête de chat' et fait aussi mention d'un dieu à tête de chat dans le *Cóir Anmann / Convenance de Noms*.[376]

On trouve le nom du porc, animal primordial chez les Celtes, dans un des noms poétiques de l'Irlande : dans *Banba*, nom d'un déesse incarnant cet île, on a reconnu le mot *banb* 'porc'.[377]

[370] C'est un dieu connu par quatre dédicaces, toutes provenant d'Alise-Sainte-Reine (Côte-d'Or) : Sterckx (1996, 43).
[371] A moins que le nom ne signifie 'Poète de la Mer', cf. Sterckx (1996, 43-45) et Lambert (1994, 199).
[372] Cf. Sterckx (1996, 43)
[373] Watkins (1955, 14) ; Koch (1992, 102-103), à moins que l'on ne suive l'autre interprétation du nom Tadhgh, celle de 'poète' ! Cf. Sterckx (1996, 44). Evans (1967, 103) propose même d'envisager ce sens de poète pour le gaulois *tasgos*, et il faut avouer que ce n'est pas impossible.
[374] MacKillop (2000, 30)
[375] Plummer (1910, cxlv)
[376] *Cóir Anmann*, no.241.
[377] Sergent (1998, 15). Cf. le peuple des *Sunuci*, qui portent sans doute le nom du porc ; l'île d'Irlande fut appelée *Muic Inis*, 'Île des Porcs' . Voir le chapitre concernant le porc.

5.2.2 Ethnonymes thériophores[378]

Les noms des tribus celtiques « antiques », comme ceux des Germains ou des Grecs anciens par exemple, sont souvent tirés de noms d'animaux, symbolisant des vertus guerrières[379], telles la force, la rapidité, la taille ou encore la beauté. Ce fait n'est point étonnant, d'autant plus qu'une très grande partie des ethnonymes connus – et la majorité des anthroponymes anciens ! - font référence aux qualités guerrières. On peut penser par exemple aux *Boii* 'les Terribles',[380] aux *Belgae* 'Ceux qui se gonflent', aux *Caturiges* 'les Rois du combat', *Caletes* 'les Durs', aux *Cavares* 'les Géants' ou encore aux *Lingones* 'les Sauteurs'. Ce sont donc des guerriers ou des hommes par excellence.[381] Faisons ci-dessous un bref aperçu de ces zoonymes celtiques des tribus dont le nom nous a été légué.

En premier lieu ceux qui se sont nommés[382] « les Chevaux ». Nous possédons plusieurs ethnonymes hippophores :

Nous connaissons par exemple les *Praestamarci*,[383] des Celtes de Cantabrie dans la péninsule ibérique, les *Epantorii* ou encore les *Epidii* – Celtes pictes de Kintyre, dont le nom signifie sans doute 'Ceux du Cheval'.

Le nom du sanglier, animal féroce, se trouve dans le nom des *Eburovices* 'Vainqueurs de sangliers', éponymes de la ville d'Evreux.[384] Nous devons rajouter ici l'ethnonyme *Orci* 'Porcs',[385] nom attesté à l'époque romaine dans le nord de la Bretagne insulaire.[386] On connaît aussi le peuple des *Sunuci*, qui portent sans doute le nom du porc.[387]

---

[378] Nous avons fait le choix de placer ce sujet dans le chapitre 5, qui concerne les textes médiévaux. Pourtant il est plutôt question ici de noms « antiques ». Pour des raisons de comparaison seulement nous avons mis ces ethnonymes thériophores à côté des anthroponymes et théonymes thériophores.

[379] Cf. Sergent (1996, 213 ; 296-297). On verra infra que ces noms thériophores n'impliquent pas forcément l'existence de croyances totémiques.

[380] Cependant, cette traduction est devenue douteuse : *Boios* « Terrible » n'est plus beaucoup accepté ; Bammesberger avait suggéré « vivant » **g^{w}oi(H)-io-*, Festschrift Hamp, (suppl. à JIES), I, 97, et KZ 110; John Koch a proposé un dérivé du nom de la vache : « cattle-owner », CMCS 20, Winter 1990, p. 13, **g^{w}ow-io-*, ce qui prolonge l'analyse de l'irl. *buae*, « propriétaire, personne fiable », contraire ambue, analysé aussi comme gwow-io- par Kim McCone CMCS 12, Winter 1986, 11 et Eriu 42, 1991, 37 ; noter que Kim McCone lui-même ne parlait que de l'irlandais *bue*, pas de *Boios*. Nous remercions Lambert pour cette précision.

[381] Voir également Sergent (1996, 203-215).

[382] Evidemment, on n'est pas toujours sûr s'il s'agit d'une autodénomination ou d'un nom donné par un peuple voisin, voire par un auteur classique… Nous devons la plupart des ethnonymes celtiques à des auteurs classiques et nous ignorons souvent s'il s'agit du nom réel d'un peuple.

[383] On a également la possibilité d'avoir amarco- « vue », irl. amharc, dans Praestamarci. Cf . Lambert (1994, 32, 178) sur le mot *Amarco-*.

[384] A moins qu'il ne s'agisse d'un ethnonyme signifiant 'Ceux qui combattent par l'if'; Cf. Lambert (1994, 35, 46).

[385] Le terme v.-irl. *orc* provient de **porkos* et n'a, étymologiquement parlant, rien à voir avec le v.irl. *torc* 'sanglier', terme dont nous parlerons *infra.*

[386] Cf. MacKillop (2000, 45) ; Birkhan (1997, 740)

[387] Sergent (1998, 15)

Le taureau, un animal également vénéré pour sa force, sa rapidité et sa taille – symbolisant par excellence les caractéristiques du guerrier idéal - se retrouve par exemple dans les *Taurisci*, Celtes de Norique.

Le bélier, animal aux caractéristiques proches de celles du sanglier ou du taureau, se trouve dans l'ethnonyme criophore des *Caeracates*, Celtes rhénans et également dans le nom des *Caereni* 'Ceux des Moutons' du Sutherland de l'actuel Royaume-Uni.

Plusieurs tribus se sont autodénommées « les Loups » ou encore » les Chiens[388] ». Nous trouvons les *Volcae*, installés dans le Languedoc actuel et les *Vennicnii* les 'Chiens de la Race' de l'Irlande antique.

Plusieurs tribus indo-européennes s'appellent 'Ceux de l'Ours'. Chez les Celtes on trouve peut-être le nom de cet animal dans une tribu ibérique de l'actuelle Galice, les *Artabres* ou, en alphabet grec, *Αρταβροι*.[389] Chez les Celtes, l'ours est utilisé en tant que métaphore du roi.[390] Une allusion royale est donc vraiment plausible quand on rencontre des tribus celtiques qui tirent leur nom de l'ours, d'autant plus que d'autres ethnonymes – celtiques ou non – appliquent en effet un symbolisme faisant référence à la royauté : les *Bituriges*, éponymes de Bourges, étaient les 'Rois du monde', d'autres s'appellaient les 'Premiers' comme les *Remi*, éponymes de Reims, les *Arverni*, les 'Supérieurs'[391] de l'Auvergne ou encore les *Parisii* fondateurs de Paris dont le nom pourrait signifier 'Ceux du Chaudron',[392] le chaudron inépuisable (magique) étant un des moyens de la générosité dans la mythologie celtique.[393]

Le cerf, animal cornu, se retrouve dans l'ethnonyme celtique des *Carvetii* du Lancashire anglais. En outre, on connaît le peuple des *Cornavii*, 'les Cornus, Ceux des Cornes' que Ptolémée plaçait dans la région de Caithness en Grande-Bretagne[394] et les Cornovii (du Pays de Galles et de la Cornouailles insulaire). Il pourrait s'agir ici d'un peuple qui adorait éventuellement un dieu cornu, mais pas forcément un ancêtre divin cornu, étant donné l'attestation d'un ancien rituel lié à la vénération d'un « Cernunnos local ».[395] Il ne s'agit probablement pas ici de totémisme, mais donc d'un peuple qui vénérait un dieu cornu, tout comme les Epidii de Kintyre vénéraient peut-être la déesse Epona et les Caereni 'Ceux des Moutons' de Sutherland adoraient possiblement une déesse associée aux moutons.[396] En revanche, dans le cas de la tribu des «Cornus», il est tout aussi légitime et possible de penser

[388] Certaines tribus celtiques ont remplacé le loup par le chien, ces animaux sont parfois confondus dans les textes celtiques ; cf. Ross (1968) ; Birkhan (1970) ; Sergent (1996), passim.
[389] Cf. Kruta (2001, 433-434).
[390] Walter (2002, passim) ; Stewart (1998, 52-53) ; Sergent (1996, 214).
[391] Notez que *ar-uerni*, selon une hypothèse plausible de Jacques Lacroix seraient ceux qui ont l'aulne devant eux (comme bouclier, ou éventuellement comme arme). Nous remercions Pierre-Yves Lambert pour cette remarque.
[392] C'est l'avis de Delamarre mais cette étymologie a été contestée : Isaac parle des 'Efficaces' et des 'Règnants' ; Pierre-Yves Lambert nous propose plutôt le sens 'Ceux de la Lance'. Cette dernière proposition est soutenue par le constat de l'archéologue flamand Greta Anthoons qui renvoie à la pratique des « *speared corpses* » de certaines tombes et son homologue française Nathalie Ginoux qui a publié dans les EC un article sur la lance-enseigne des Celtes antiques. (Propos recueillis lors de la 21ème journée belges des études celtologiques et comparatives).
[393] Sergent (1996, 214) ; cf. plus loin.
[394] Ross (1968, 143)
[395] Cf. infra et également Birkhan (1970) ; Sergent (1996, 202-214).
[396] Ross (1968, 143) est du même avis que nous.

qu'il s'agit d'une communauté dont les guerriers étaient « cornus » : on sait en effet que nombre de guerriers celtes portaient des casques surmontés de cornes.[397] Chez les Celtes continentaux, différents animaux décoraient les cimiers de casques et, une fois soumis par le Romains, les Celtes ont continué cette tradition dans les enseignes de bataillons – légions, cohortes – gallo-romains, qui étaient également ornées d'animaux.[398]

Les Celtes sont le seul peuple d'origine indo-européenne à posséder des ethnonymes contenant le nom du castor ou du corbeau.[399] Le castor étant le maître de l'eau et le corbeau une métaphore connue[400] du guerrier, nous connaissons les *Bibroci* 'Castors' du Sussex anglais et les Brannovii 'Corbeaux' installés dans la Saône-et-Loire actuelle. N'oublions pas non plus les *Brannovices* installés dans le sud de l'actuel département de l'Yonne ou dans la vallée de la Saône,[401] tribu dont le nom doit signifier 'les vainqueurs des (grands) corbeaux'.[402]

[397] L'archéologie nous en livre d'ailleurs de superbes exemples. Voir Bompiani (2001, passim)
[398] Voir, entre autres, Ross (1968, 297, 353) ; Kruta (2000, 521-522).
[399] Sergent (1996, 204-205). Si quelques tribus indo-européennes se sont autodénommées d'après certaines espèces de poissons agressifs ou migrateurs, on constate – de façon significative peut-être, si ce fait n'est pas dû à des sources incomplètes - l'absence de ces noms chez les tribus celtiques. Pourtant, les poissons jouaient un rôle non négligeable dans le quotidien des Celtes et nous verrons plus bas que ce peuple a même connu un Dieu-Saumon!
[400] Le symbolisme des corvidés est d'ailleurs très riche; cf. infra. Notons le fait que le corbeau n'est pas exclusivement l'emblème de la caste guerrière.
[401] Selon Kruta (2001, 440)
[402] Lambert (1994, 35)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

5.2.3 Toponymes thériophores

La toponymie celtique montre également maints cas où l'on trouve des « références » aux animaux. Les noms de lieux thériophores abondent apparemment surtout chez les Celtes continentaux de l'Antiquité.

Tout d'abord, le nom de certaines villes européennes comprend l'élément celtique *taruo-* désignant le taureau : en France, il s'agit de *Tarbes* (Hautes-Pyrénées) et de *Thérouanne* (Pas-de-Calais) < *Taruenna* (dans l'Itinéraire d'Antonin) ou bien *Ταρουαννα* (chez Ptolémée). On trouve encore *Trévise* dans l'Italie du Nord et il y avait, toujours suivant Ptolémée, en Grande-Bretagne, un promontoire appelé *Ταρουεδουμ*, 'plaine, espace des taureaux'.[403] On remarque qu'il pourrait s'agir ici d'endroits dédiés à un dieu-taureau, ou, tout du moins, un lieu où les habitants vénéraient un dieu associé à cet animal.

Le nom de Bibracte, éponyme du site actuel de Mont Beuvray et oppidum principal de la cité des Éduens, signifie très probablement 'l'ensemble des castors'.[404] Le castor étant le maître de l'eau,[405] les guerriers celtes se comparaient volontiers à eux. On doit mettre ce toponyme en correspondance avec le théonyme *Bibractî*,[406] nom d'une déesse gauloise (locale ?) dont on a retrouvé une dédicace dans la ville d'Autun.[407]

Le toponyme gaulois de *Lug(u)dunum*, éponyme de la ville de Lyon, ainsi que d'une quinzaine d'autres villes en Europe (Laon en France, Liegnitz en Pologne,[408] probablement Loosduinen[409] aux Pays-Bas) signifie probablement la 'Forteresse de Lug'.[410] Les villes de ce nom, ainsi que la divinité Lug(-us) sont liées au corbeau comme nous le constaterons infra.

Dans le chapitre qui traite du totémisme,[411] ou en vérité des croyances qui étaient sans doute très proches, on va parler du lien entre certains protagonistes du cycle de Finn et les cervidés. On constatera que le parallèle peut éventuellement être approfondi jusque dans la toponymie : le nom de l'actuel comté d'Ossory en Irlande pourrait hypothétiquement dériver du gaélique *Osraige* (< *Ukso-rígion) 'Royaume des Cerfs', mais cela ne semble pas

[403] Cf. supra *taru-edum* « plaine, espace des taureaux », étymologie proposée par Pierre-Yves Lambert. D'Arbois de Jubainville (1906, 155), qui n'avait pas vu cette possibilité, proposait une émendation *Ταρουο–δουνον*, 'forteresse du (dieu) Taureau', qui ne paraît pas justifiée maintenant.
[404] Lambert (1994, 59).
[405] Voir plus haut, les ethnonymes celtiques contiennent également des éléments faisant référence au castor.
[406] Une dédicace à la déesse, dans laquelle le nom de la divinité est au datif (cas oblique) ; Lambert (1994, 59).
[407] Certains chercheurs ont mis en doute cette dédicace et donc l'authenticité du théonyme, cf. Lambert (1994, 59).
[408] Liegnitz se trouve en Allemagne selon Guyonvarc'h et Le Roux (2001) ; ceci est erroné. Birkhan (1997, 601, note 1) parle de Pologne, à juste titre.
[409] Et non pas Leyde / Leiden comme on le lit régulièrement !
[410] Kruta (2000, 712) ; Birkhan (1997, 600-601) ; à moins qu'on ne retienne le sens de 'colline de lumière', hypothèse - moins probable à notre avis - émise également. Cf. aussi Boekhoorn, Hily (2004, 117-120)
[411] Cf. infra

assuré.[412] En tout cas, ce comté fait partie des territoires dans lesquels les histoires du légendaire Finn et de sa famille se seraient déroulées.

En Gaule, on connaît le dieu *Mercure Moccus*. Un toponyme français remonterait à l'époque à laquelle ce dieu était vénéré : le mont Moque près de Langres.[413]

La toponymie fait parfois honneur au bouc ou la chèvre ; on peut penser à *Ardgour / Aird Ghobhair* 'Hauteurs de Bouc' dans l'Inverness-shire ou à l'île bretonne de *Gavrinis* 'Île de Chèvre'.[414]

[412] P.-Y. Lambert remarque qu'il n'est pas sûr du tout que *–raige*, dans les noms de peuples irlandais, remonte à **rigion* comme le voulait O'Rahilly (1964).
[413] Sergent (2004, 225)
[414] Le breton *gavr* se traduit par 'chèvre' ; le mot *bouc'h* désignant le bouc. Le terme v-irl. *gabor* ; irl. *gabhar* se traduit par l'anglais 'goat', terme qui comprend à la fois le bouc et la chèvre.

5.3 Des métaphores animalières

Dans les textes en prose et dans la poésie des Celtes insulaires, il était assez commun de comparer des guerriers ou des rois aux caractéristiques positives de certaines espèces animales appréciées, notamment à celles du gibier et d'autres animaux parfois imposants et féroces. Des termes descriptifs comme *tarw*[415] 'taureau', *aergi* 'chien de combat' et *llew* 'lion'[416] sont très courants en tant que métaphores pour des guerriers vaillants dans les poèmes anciens du Pays de Galles.[417] Selon Anne Ross[418], ce vocabulaire animal pourrait bien avoir, en partie tout du moins, une origine mythologique : on peut accepter l'idée que l'habitude de comparer des hommes vaillants à des grands animaux féroces remonte en partie à une époque où les Celtes vénéraient des dieux tribaux, par exemple celui qui est représenté dans le nord de la Grande-Bretagne comme un guerrier aux cornes de taureau.

Dans ce cadre, il est très intéressant d'étudier de plus près les *Trioedd Ynys Prydein*, les *triades* gallois dans lesquelles l'auteur ou plutôt le compilateur nous parle à trois reprises d'une triade de « guerriers-taureaux » :

TYP 6 : *Tri Tharw Catuc Enys Prydein:*
Kynvavr Catgaduc mab Kynwyt Kynwydyon
A Gwendoleu mab Keidav,
Ac Vryen mab Kynvarch.

Three bull-protectors (?) of the Island of Britain:
Cynfawr Host-Protector, son of Cynwyd Cynwydion,
And Gwenddolau son of Ceidiaw
And Urien son of Cynfarch.

TYP 7 : *Tri Tharw Vnben Enys Prydein:*
Elinwy mab Cadegyr,
A Chynhaual mab Argat,
Ac Auaon mab Talyessin.
Tri meib beird oedynt ell tri.

Three Bull-chieftains of the Island of Britain:

---

[415] '*tarw. A common metaphor for a warrior in early poetry'* Bromwich (1961, 11).

[416] Le lion était bien entendu un animal absent du biotope des régions nordiques habitées des Celtes ; en Grande-Bretagne et en Gaule ce sont sûrement les Romains qui ont fait connaître cet animal aux Celtes, en apportant des animaux exotiques pour les spectacles dans leurs arènes. L'exotisme de cet animal a justement pu renforcer la force de sa symbolique : on remarque le même rôle de l'exotisme chez les auteurs du Moyen Âge. L'exotisme comporte des côtés mystérieux et inquiétants, ce qui augmente la signification du symbolisme. Cf. Ribard (1984, 81).

[417] Les plus anciens monuments de la littérature galloise ne sont pas à proprement parler gallois : les œuvres des *Cynfeirdd* 'Bardes Anciens' Aneirin/Aneurin et Taliesin, bien que conservées dans des manuscrits gallois, étaient d'origine cambrienne, la Cambrie étant la région limitrophe entre la partie méridionale de la Grande-Bretagne - auparavant conquise par les légions romaines - et les régions septentrionales habitées par des tribus insoumises, dont les Pictes. Ces poètes cambriens utilisaient à grande échelle des épithètes, des métaphores ou des descriptions à l'aide de l'image d'animaux sauvages.

[418] (1968, 167)

Elinwy son of Cadegr
And Cynhafal son of Argad,
And Afaon son of Taliesin.
The three of them were sons of bards.[419]

TYP 63 : *Tri Tharw Ellyll Ynys Brydein:*
Ellyll Gvidawl,
Ac Ellyll Llŷr Marini,
Ac Ellyll Gyrthmvl Wledic.

Three Bull-Spectres of the Island of Britain:
The spectre of Gwidawl,
And the spectre of Llŷr Marini,
And the spectre of Gyrthmwl Wledig.[420]

Sous cet éclairage, le sens des triades change quelque peu par rapport à la plupart des interprétations de ce texte ; outre l'aspect métaphorique, l'utilisation du terme taureau pourrait donc contenir une nuance mythologique et religieuse[421].

Parfois, en revanche, la métaphore animale est plutôt négative. C'est le cas du loup. Si le chien - tout comme le taureau ou encore comme d'autres animaux féroces - peut constituer une métaphore guerrière positive,[422] le loup lui aussi peut désigner métaphoriquement un guerrier : dans les *Prophéties de Merlin*, sorte d'annexe à la célèbre *Vita Merlini*, Merlin le « fou sylvicole », le guerrier devenu fou après une bataille, et qui vit sa folie seul en pleine forêt, parle du « Loup marin »[423] pour désigner l'ensemble des guerriers saxons venus par la mer envahir l'île de Bretagne. Le loup ne sert pas seulement à désigner des guerriers à proprement parler : dans les textes irlandais anciens, les brigands sont souvent dépeints métaphoriquement comme des « loups ».[424]

Dans la TBC, la *Razzia des Vaches de Cooley*, la métaphore animalière des guerriers est fréquente : en décrivant les déformations guerrières de Cú Chulainn, le scribe compare la vaillance du héros par excellence au *'bruit du lion parmi des ours'*.[425] Ailleurs dans l'épopée, différents héros sont tour à tour comparés à des ours, des lions (aux pattes rouges), des dragons, des sangliers, des taureaux.[426] Dans la deuxième partie de nos recherches, nous reparlerons de ces métaphores animalières, qui ne sont pas exclusivement d'ordre guerrier.

---

[419] Il est peut-être significatif que les trois «chefs-taureaux» étaient les fils de bardes, le dieu apollinien étant le « fils de taureau » à la fonction sacerdotale et divinité druidique détentrice d'un cordophone. Cf. Sergent (2004, 23 sqq.) ; Guyonvarc'h (1997, 338) ; Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 146). Selon le récit irlandais *Tain Bo Fraech* les trois harpistes Goltraige, Gentraige et Suantraige sont les fils de Boand, une déesse bovine; cette divinité est ainsi la mère des inventeurs de la musique, ou du moins des premiers « bardes » irlandais.
[420] *TYP*, Bromwich (1961, 11-13, 170)
[421] Une des connotations religieuses pourrait être une trace du «totémisme» selon Stewart (1998, passim). Nous n'y croyons pas vraiment. En revanche, certains animaux, objets des cultes des Celtes « antiques », peuvent bien avoir été identifiés à telle ou telle tribu, voire à telle ou telle région ou ville. Cf. infra.
[422] Cf. supra mais également infra le chapitre concernant le loup.
[423] Dans la traduction d'Isabelle Jourdan (1996, 87)
[424] Low (1996, 35).
[425] Kinsella (1969, 150)
[426] Voir, en particulier, Kinsella (1969, 231-233)

5.4 La doctrine druidique et les animaux

Il est évident que les druides des Celtes, sortes de « prêtres » aux fonctions magico-religieuses, faisant partie de la troisième classe sacerdotale « dumézilienne », ont dû attacher une très grande importance à la nature et à la faune qui entouraient leurs communautés. Le rôle des animaux dans leurs doctrines ne doit surtout pas être sous-estimé. Diodore de Sicile nous raconte que les Celtes ont des ποηται μελων 'poètes lyriques' qu'ils appellent βαρδοι 'bardes' ; ils ont également des φιλοσοφοι 'philosophes' et des θεολογοι 'théologiens' qui s'appellent Δρυιδαι 'druides'; ils ont aussi des μαντεις 'divinateurs'. Ces derniers prédisaient l'avenir en observant le vol ou les cris des oiseaux ou encore en abattant des animaux sacrés.[427] La pratique de la divination est également attestée par un passage bien connu de Strabon dans lequel il parle de sacrifices humains et animaux. Il précise d'ailleurs que les Gaulois ne sacrifiaient pas sans leurs druides.[428]

Un autre passage d'un écrivain classique décrivant les Celtes anciens, maintes fois cité, est un récit de Pline. Nous allons citer à nouveau ce passage en partie dans le chapitre concernant la couleur des animaux. Parlant de la cueillette du gui sur le chêne,[429] Pline nous informe sur une cérémonie sacrificielle à laquelle participaient deux taureaux blancs :

'Anything growing on those trees they regard as sent from heaven and a sign that this tree has been chosen by God himself. It [i.e. ? the mistletoe] is however very rarely found, and when found it is gathered with great ceremony and especially on the sixth day of the moon…. They prepare a ritual sacrifice and feast under the tree, and lead up two white bulls whose horns are bound for the first time on this occasion. A priest (sacerdos) attired in a white vestment ascends the tree and with a golden pruning-hook cuts it [? The mistletoe] which is caught in a white cloth. Then next they sacrifice the victims praying that God will make his gift propitious to those to whom he has given it. They believe that if given in drink it [? mistletoe] will give fecundity to any barren animal, and that it is sovereign against all poisons'.[430]

Chadwick qualifie ce passage connu de « fantaisie pittoresque », elle souligne la nature rhétorique du passage et le fait que les écrits de Pline sont souvent dépourvus d'un esprit critique.[431] Par contre, elle admet que le druidisme a possiblement été un culte « forestier ».[432] Il n'est point aisé de toute façon, d'admettre ou de refuser complètement l'authenticité de cette description, d'autant plus que le taureau est bien attesté comme animal de culte.[433] Nous reparlerons *infra* dans le catalogue des espèces animales des attitudes druidiques vis-à-vis des animaux.

---

[427] Cf. Chadwick (1966, 18).
[428] Ceci ne concerne peut-être que les sacrifices humains, cf. Chadwick (1966, 20-21).
[429] *Nat. Hist*. xvi, 95.
[430] Traduction anglaise de Nora Chadwick (1966, 34).
[431] Cf. Guyonvarc'h et Le Roux (2001, 57-58), qui sont du même avis. C'est le moment aussi de rappeler l'imprécision et le mépris de la part des auteurs classiques vis à vis des pratiques des peuples « barbares » comme l'expriment Guyonvarc'h et Le Roux (2001, 45-52) mais il faudrait avant tout encore souligner *l'incompréhension de la religion celtique* de la part des écrivains gréco-romains de l'Antiquité.
[432] Chadwick (1966, 34-36).
[433] Cf. Green (1992 ; 1997); Ross (1968, passim)

5.5 « Totémisme » et « chamanisme »

Dans ce chapitre, nous voudrions traiter – de façon brève, il est vrai - de deux thèmes problématiques, délicats et périlleux dans le domaine des études celtiques. Nous recherchons la définition du terme totem et le concept du totémisme, et on se pose la question si ce concept a existé chez les Celtes. Nous adopterons une démarche semblable pour traiter du chamanisme.

5.5.1 Totémisme

Loin d'être anodins, les animaux sont des acteurs et des porteurs récurrents et primordiaux d'un symbolisme important dans les civilisations anciennes et (pré-)modernes. C'est pour cela que les études mythologiques ne sauraient exclure, sous-estimer ou minimaliser le rôle et la signification de ces êtres, accompagnateurs de l'homme. Nous nous permettons de reproduire ici – une nouvelle fois – les remarques pertinentes de Jean Chevalier et Alain Gheerbrant :

'L'animal, en tant qu'archétype, représente les couches profondes de l'inconscient et de l'instinct. Les animaux sont des symboles des principes et des forces cosmiques, matérielles ou spirituelles. […] Le symbolisme des animaux, tels que l'homme les rencontre, les observe, chacun avec ses particularités, et les nomme, le renvoie à un phénomène infiniment plus vaste, puisqu'il englobe toute l'histoire humaine, et non un moment de notre propre civilisation. Il s'agit du totémisme [434] *qui, loin d'être en relation avec une certaine mentalité « primitive » ou avec une étude « archaïque » de société, atteste une tendance fondamentale et omniprésente de l'humanité.'* [435]

Il existe de nombreux exemples du phénomène communément appelé totémisme chez les peuples extra-européens. Il y a des chercheurs qui croient à l'existence de ce phénomène chez les peuples préhistoriques d'Europe. Mentionnons comme exemple (connu) la figuration du chasseur à l'arc dans la grotte des trois frères, Montesquieu-Avantès en Ariège, où une gravure pariétale (Magdalénienne) représente une personne revêtue d'une peau de bison couvrant partiellement le dos et la tête, et ayant des cornes. Proche des autres gravures du sud de la France, celle-ci dépeint un chasseur qui joue probablement d'un arc musical. Il semble danser, tout en jouant de l'arc-en-bouche. L'ethnomusicologue Lucie Rault propose d'y voir *'une scène d'approche du gibier courante encore de nos jours chez diverses populations, amérindiennes comme asiatiques, prenant l'animal chassé comme totem et ancêtre, se mêlant au troupeau en une danse magique où l'homme s'assimile à l'animal chassé, non seulement par son apparence, mais aussi par son cri qu'il contrefait au moyen d'un appeau : de cette communion rituelle avec la victime se justifie la chasse, en tant qu'acte sacrificiel.'* [436]

[434] Soulignement de notre part, pour attirer l'attention du lecteur sur cette utilisation toute particulière du terme totémisme.
[435] Chevalier, Gheerbrant (1982, 46)
[436] Rault (2000, 20-21)

Malgré l'hésitation, voire la réfutation de certains celtisants[437], un nombre limité d'autres chercheurs sérieux croient[438] que l'on trouve bel et bien chez les Celtes des traces du totémisme - l'imagination, la croyance d'un peuple qui considère avoir des animaux (ou parfois des plantes) comme ancêtres mythiques. Ceci est donc largement controversé, mais il y aurait – selon certains chercheurs tout du moins - vraisemblablement quelques indices de l'existence de ce phénomène chez les Celtes.

Il ne saurait être question ici d'utiliser le terme «totem» ou «totémisme» avec légèreté et sans définition préalable. La définition du totémisme que nous utilisons dans le cadre de nos études est la suivante: *le totémisme est l'imagination d'un «clan», d'un large groupe de famille, d'avoir un ancêtre mythique commun sous forme végétale ou animale*.

Dans le passé, on a parfois employé ce terme de totémisme trop hâtivement et avec une certaine légèreté. Un bon exemple en est le passage suivant dans l'ouvrage intéressant intitulé *Introduction to Mythology* de Lewis Spence.[439] Malgré une définition préalable assez exacte, mais trop étendue à nos yeux, les exemples de « mythes totémiques » qui suivent ne sont pas convaincants ; l'auteur confond la métamorphose divine et les tabous alimentaires avec la pratique du totémisme à proprement parler :

'Totemism is a phase of religion frequently encountered in myth. Briefly and crudely defined (and any brief definition of it must essentially be crude), the totem is an animal, plant, or inanimate object connected traditionally with a certain social group which takes its name from the totem or uses it as a symbol. The persons composing this 'group' suppose themselves to be descended from the totem animal or plant, or to be related to it. There is a magico-religious bond between the totem animal and themselves, and the totem may not be eaten by the members of the community of which it is the patron unless in a ceremonial manner and at stated seasons.

[437] Sont contre ce concept de totémisme : Le Roux et Guyonvarc'h, voir par exemple (2001, 173-177). En revanche, on sent bien la peine que ces auteurs se donnent de se débarrasser de l'image des Celtes comme un peuple « barbare » et surtout primitif : *' […] on en vient ainsi à concevoir une religion celtique « populaire », naturiste, totémiste ou primitive alors que tout, au contraire, prouve l'existence d'une religion savante, élaborée, pourvue de rituels et de textes sacrés, de doctrines précises.'* (2001, 72). Si nombre de chercheurs et aussi de spécialistes de l'Antiquité ont pris les Celtes pour un peuple dont la civilisation était, selon eux, fort inférieure à la civilisation gréco-romaine, ils ont appliqué justement des normes gréco-romaines pour mesurer l'infériorité supposée des peuples « incivilisés ». Le fait que les Celtes de l'Antiquité se sont à peine donné le mal d'écrire, par exemple, n'est point un signe d'infériorité intellectuelle : l'écriture étant réservée, en principe, à la magie, toute forme d'écrit non-religieux était interdite. Le Roux et Guyonvarc'h, par souci de rendre les études celtiques plus fiables en considérant – à juste titre - la civilisation celtique comme une civilisation complexe et avancée, ont peut-être trop vite tendance à refuser l'existence chez ces peuples de pratiques dites « primitives ».

[438] Sont pour l'idée de l'existence du totémisme : Stewart (1998, passim) et Birkhan (1970, 409, note 1069 ; 469; 1997, 877-882) ; Reinach (1905) ; Reinhard (1933, 17, 36, 87, 92) ; Markale (1989, 191 sqq.). Il est vrai que les ouvrages de ce dernier auteur ne sont pas toujours d'une rigueur scientifique exemplaire ; Birkhan, quant à lui, accepte de prendre en considération tous les éléments qui pourraient indiquer l'existence du totémisme, mais non sans une certaine réticence à l'égard de ce concept chez les Celtes.

[439] Un autre auteur qui utilise, à notre avis, ce terme totémisme de façon trop élastique, est Stewart (1998, passim).

Examples of the totem in myth are, as has been said, frequent. In the Roman myth of Jupiter and Leda, for instance, we encounter Jupiter in the form of a swan ; many of the Egyptian animal-headed gods are totemic ; certain swine-gods of the ancient Britons were of the same class; and we know that some of our ancestors would not eat geese, just as certain Red Indians will not eat beaver or racoon,[440] *because these animals represented, or represent, the beast-patron of their tribe.'* [441]

Depuis l'étude de Salomon Reinach,[442] plusieurs auteurs ont mentionné - de façon plus ou moins assurée - la possibilité de l'existence de ce phénomène de totémisme chez les Celtes. Nous sommes assez sceptiques à l'égard de ce sujet concernant les ethnonymes et les anthroponymes qui contiennent des éléments thériophores ou des noms de certains végétaux.[443]

En revanche, nous ne croyons point qu'il faille rejeter d'emblée la possibilité de l'existence chez les Celtes de croyances religieuses *proches* du concept du totémisme, sous le prétexte que les Celtes n'étaient pas « primitifs ».[444]

Il est néanmoins tentant de regarder de plus près les exemples du totémisme que les différents auteurs ont cru trouver dans la littérature des Celtes insulaires du Moyen Âge. Il s'agirait notamment des textes irlandais concernant Conaire Mór, Finn Mac Cumaill (ou Finn Mac Cool en transcription anglaise) et le texte intitulé Ces (Noínden) Ulad.

Dans la tradition de *Conaire Mór*[445], on nous parle de la très belle *Mes-Búachalla* qui s'apprête à épouser le roi *Eterscéle*. Mais avant ce mariage elle reçoit dans sa cabane la visite d'un oiseau. Celui-ci dépose sa couverture de plumes et s'empare d'elle. Puis il lui déclare qu'elle est enceinte de lui et qu'elle donnera naissance à un garçon, qui s'appellera Conaire et qui ne doit ni chasser ni tuer les oiseaux. Après la mort du *ardrí*, le « haut-roi », Conaire est élu comme son successeur par la pratique de *tarb-fheis*. Quand Conaire rencontre, un jour, une volée d'oiseaux, il ne peut pas s'empêcher de les chasser. Les oiseaux ôtent à ce moment-là leurs couvertures de plumes et menacent le roi avec des lances et des épées. En revanche, l'un d'entre eux le protège et lui dit qu'il s'appelle *Nemglan*,[446] roi des volées d'oiseaux du père de Conaire. Il lui répète qu'il lui est interdit de tirer sur les oiseaux, car ce sont là tous des oiseaux apparentés à sa mère ou à son père. Nemglan lui dit également qu'il sera roi s'il

[440] Nous verrons plus tard d'ailleurs que la place du castor est importante chez les Celtes ; les ratons-laveurs étaient bien entendu absents du biotope des régions celtes, mais ils ne sont pas sans rappeler les blaireaux.
[441] Spence (1921, 28).
[442] Reinach (1905)
[443] Voir les remarques que nous avons faites supra concernant l'onomastique celtique. Sergent (1996, 213-214) donne également une définition stricte du concept de totémisme et exclut ainsi les toponymes, les ethnonymes et les anthroponymes qui ne font pas forcément référence à un groupe d'individus: le totémisme ferait plutôt référence à des groupes familiaux qu'à des tribus.
[444] Certains auteurs voulant montrer à juste titre la complexité de la religion celtique (Le Roux et Guyonvarc'h par exemple) excluent d'emblée toute existence de croyances qui pourraient déléguer les Celtes au rang des peuples « naturistes » et « primitifs ». Si l'objectif est louable en soi, nous croyons devoir reconsidérer la possiblité éventuelle d'un concept totémique, sinon d'une croyance proche de celui-ci, chez les Celtes de l'Antiquité (et ceux du Moyen Âge, selon l'interprétation de quelques traces écrites).
[445] On trouve l'histoire dans Thurneysen (1921, 629 sqq.)
[446] Birkhan (1997, 729) n'hésite pas à parler d'un *Vogelgott* à son égard. Nous serions également tentés de voir un dieu-oiseau dans ce roi des guerriers-oiseaux, mais cela reste difficile à prouver.

se rend à Tara et lui dévoile ses huit *gessi*,[447] du respect desquels dépandra sa vie. Aucun de ces *gessi* ne concerne des oiseaux, d'ailleurs. Conaire, une fois haut-roi, transgressera ces « tabous » et mourra.

Si certains auteurs ont voulu voir des traces d'un ancien totémisme (pré-)celtique dans cette histoire,[448] d'autres sont plus réticents.[449] Si l'on peut avancer l'argument que le tabou de tuer les oiseaux n'a pas de fonction à la fin du récit – l'apparition des oiseaux ne constituerait dans ce cas pas un élément significatif qui puisse être attribué au totémisme – on pourrait également retourner cet argument : on a peut-être affaire à un motif « aveugle » comme le dit Birkhan,[450] un motif très ancien et inactif, qui aurait eu une fonction dans des temps plus reculés.

Dans le *Cycle de Finn* nous trouvons un lien remarquable entre quelques protagonistes et les cervidés. Il s'agit de noms propres qui font référence aux cerfs et certains motifs de ce cycle. Finn 'le Blanc', chef de la bande de guerriers des Fían(a), s'appelait *Demne* (< *dam-niios) 'Petit cerf' dans sa jeunesse. Il s'est marié avec Sadb, qui avait un jour changé un druide en biche et qui est la fille du roi des elfes, Bodb Derg. Ils ont un fils du nom de Ois(s)ín[451] 'Petit Cerf', qu'une biche a allaité. Celui-ci a un fils Os(s)car 'Cerf-Chéri'. Ici on pourrait bien avoir des traces d'un ancien totémisme, ou des croyances très proches, d'autant plus que ce lien avec les cervidés peut être approfondi : le nom de l'actuel comté d'Ossory en Irlande pourrait dériver du gaélique *Osraige* (< *Ukso-rígion) 'Royaume des Cerfs'.[452] Ce comté fait partie des territoires dans lesquels les histoires du légendaire Finn et de sa famille se seraient déroulées. En outre, dans ce Cycle de Finn, on inclut les légendes concernant un certain Diarmait, qui est apparenté au sanglier mythique de Benn Gulban. Quand ce dernier est tué, le héros lui aussi meurt. Selon Birkhan, on pourrait comprendre cette histoire comme un produit du totémisme, motif qui va influencer la tradition de Tristan plus tard.[453] Une curiosité dans les histoires des Fíana est le fait que la bande vit principalement de la chasse aux cerfs. Il n'y a donc point d'interdit de tuer les cervidés. La pratique de la chasse aux cervidés pourrait néanmoins indiquer une origine totémique du thème des cerfs, car justement, dans les traditions totémiques ailleurs dans le monde, on abat régulièrement l'animal totémique, l'animal des ancêtres, pour le consommer rituellement.[454]

En revanche, si la thématique du *Cycle Ossianique* n'était pas à interpréter comme un réflexe du chamanisme, on serait tout du moins en droit d'y voir une réminiscence d'un ancien culte concernant les cervidés. Le Cycle dont Finn, Oisín et Oscar sont les

[447] La geis(s), pl. gessi, est une sorte de tabou, ou mieux, interdit sacré à ne pas transgresser. Cf. infra.
[448] Par exemple Markale (1989, 191 sqq.)
[449] Thurneysen (1921, 631, note 2)
[450] Birkhan (1997, 878-879)
[451] Ossian en transcription anglaise, depuis le fameux ouvrage de James MacPherson. Le nom est en effet un diminutif de *os* 'cerf', terme qui désignait à l'origine à la fois des cervidés et des bovidés : cerf, daim ou bœuf. Cf. le mot *os(s)* dans les appendices. Voir aussi Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 406). Il faut savoir, d'ailleurs, que dans les langues germaniques anciennes et modernes, ce terme désigne plutôt des bovidés : angl. *ox*, all. *Ochse*, néerl. *os* 'bœuf'.
[452] Comme nous avons remarqué supra, cette étymologie est fort contestée. Cependant, il est souvent possible de supposer un une explication populaire et symbolique des noms et de la toponymie, ce qui fait que les Irlandais ont peut-être cru que *Osraige* signifiait 'Royaume des Cerfs'.
[453] Birkhan (1997, 702, 879)
[454] Hirschberg (1988, 445, 481). En revanche, on connaît également la tradition irlandaise de ne pas manger les phoques car on croyait que l'ancêtre d'un clan avait été métamorphosé en phoque (Joyce, 1913, II, 129) !

protagonistes, se déroule quasi exclusivement dans le Leinster, l'est de l'Irlande. Les récits sont par conséquent étroitement liés au territoire anciennement habité par les *Cornovii*, tribu que l'on retrouve également en Grande-Bretagne, entre autres en Ecosse. Il est probable que cette tribu, dont on a vu que le nom signifie « Les Cornus », vénérait un dieu-cerf, à moins qu'il ne s'agisse d'une symbolique guerrière : les casques des guerriers des Cornovii étaient possiblement surmontés de cornes.[455] Les Fianna constituaient une bande de mercenaires, attestée historiquement.[456] Dans la tradition littéraire, cette bande de mercenaires a conservé un caractère sauvage, ou du moins extérieur.[457] Il est intéressant, en tout cas, de constater que les Fianna vivent dans la nature, dans les forêts, et – finalement - aux confins de ce monde, très proche de l'Autre Monde. Il n'est d'ailleurs point étonnant qu'ils rencontrent fréquemment des êtres surnaturels. Le Cycle Ossianique contient ainsi un nombre important de données mythologiques. S'il n'est pas assuré qu'il faille interpréter certains motifs comme étant « totémiques », il est en revanche sûr que les motifs en question représentent bien plus que des marques du souvenir d'une simple bande héroïque.

Le troisième texte irlandais censé abriter des traces du totémisme, selon certains spécialistes tout du moins, est le récit intitulé Noínden Ulad, ou, antérieurement, Ces (Noínden) Ulad / (Les neuf jours de) « débilité [458]» des Ulates. Le protagoniste de cette histoire est la déesse équine Macha. Dans ce récit, qui remonte au moins au neuvième siècle,[459] on rencontre le *briuga*[460] Crunnchú qui est veuf**.** Un jour, une très belle femme lui apparaît, qui s'occupe de la maison, et qui dort chez Crunnchú. Malgré sa générosité envers elle, les richesses de Crunnchú augmentent rapidement. Elle tombe enceinte et quand l'époque de l'accouchement s'approche, le roi ulate Conchobar tient son *óenach*[461] annuel. La belle inconnue avertit Crunnchú de ne pas y participer, car cela voudrait dire qu'il parlerait d'elle et cela serait la fin de leur « concubinage ». Contre l'avis de sa nouvelle femme, Crunnchú se rend au festin. Il y a une course de chevaux où les chevaux du roi ulate remportent la victoire. Crunnchú se vante en remarquant que sa femme peut courir plus vite que les chevaux royaux, après quoi on fait venir Macha. Elle demande un répit, jusqu'au moment où elle aura accouché, mais cela ne lui est pas accordé. Puis à la course elle bat les chevaux de Conchobor, s'effondre et donne naissance à des jumeaux.[462] Par la suite elle meurt, mais juste avant sa mort, elle maudit les hommes d'Ulster, en annonçant qu'ils seront, en temps de grand danger, aussi faibles qu'une femme ressentant les douleurs de l'accouchement. Ce qui nous concerne ici, est le fait que – selon l'une des versions de l'histoire en tout cas – l'un des jumeaux était un poulain.[463] D'autres associations entre cette déesse et les équidés sont perceptibles dans les récits irlandais.[464] Le site de Navan Fort, appelé jadis Emain Macha paraît en effet lié à la

[455] Cf. supra.
[456] Cf. supra.
[457] Cf. Sjoestedt (1940)
[458] Il s'agit en fait d'une faiblesse qui consiste à ressentir les douleurs de l'accouchement. Cette faiblesse survient en temps de danger et est la punition imposée par la déesse équine irlandaise Macha, qui avait été humiliée par eux un jour.
[459] Cf. Birkhan (1997, 543)
[460] Une sorte de paysan aisé.
[461] Un rassemblement festif.
[462] Le mot irlandais est *emain*. L'histoire est ainsi un récit étiologique expliquant l'origine étymologique du nom de la capitale ulate *Emain Macha* en lui donnant le sens de "Jumeaux de Macha". Il s'agit du site de Navan Fort près de Armagh.
[463] Birkhan (1997, 545-546). Cela est contredit, à tort pensons-nous, par Françoise Le Roux et Christian Guyonvarc'h (2001)
[464] Birkhan (1997, 546, 770 sqq., 1016 sqq.). Contra: Françoise Le Roux et Christian Guyonvarc'h (1983, passim)

déesse équine, qui est également la déesse-mère, la déesse de souveraineté et la déesse tribale des Ulates. De là, il est commode de supposer – bien qu'il ne soit pas aisé de prouver cela avec certitude – un lien entre les habitants de l'Ulster et les chevaux. En tout cas, il a été suggéré à plusieurs reprises que l'on pourrait y voir une manifestation déformée du phénomène de totémisme.[465] Nous pensons que cette troisième histoire est moins convaincante que les deux précédentes.

Si l'hippomorphie supposée de la déesse ulate Macha ne doit pas nous étonner outre mesure – la hiérogamie des rois irlandais semble comporter des rites liés aux équidés[466] - nous trouvons très intéressants les noms du roi d'Ulster Conchobar, un nom composite (Chien – Désir[467]) et de son héros par excellence Cú Chulainn 'Chien de Caulann'. Au dernier a été imposé la *geis(s)*, l'interdit religieux de tuer les chiens et de consommer la chair canine.[468] Mais ici, on a plutôt affaire à de la symbolique guerrière, dans laquelle les chiens et les loups jouent un rôle important.[469]

Helmut Birkhan, comme d'autres auteurs, nous parle en revanche du thème connu du héros élevé par une louve.[470] Si Birkhan affirme que ce thème n'est pas forcément d'une grande ancienneté, il n'est pourtant pas difficile de comparer les différents parallèles dans le monde indo-européen et de croire à un héritage commun comme le fait Bernard Sergent.[471] Si cette légende ou plutôt mythe « royal » nous raconte comment un enfant est abandonné et exposé puisqu'il est potentiellement dangereux pour le roi régnant selon les oracles, l'enfant est néanmoins sauvé, souvent par un animal femelle ou en tous cas c'est une femelle qui le nourrit, puis le jeune est élevé par des bergers. Puis ont lieu des épreuves après lesquelles l'enfant sera reconnu comme souverain légitime, et parfois comme le fondateur d'une nouvelle lignée. On peut penser ici au mythe de Romulus et Remus, ou à l'épopée de Beowulf et en pays celtique à Cormac mac Airt ainsi qu'à Niall aux neufs Otages, futurs haut-rois d'Irlande ou encore à Taliesin, le barde brittonique.[472] Bien sûr, le thème en soi n'est pas une trace d'un mythe totémique, mais le motif d'avoir un roi / un ancêtre sauvé et élevé par un animal femelle est néanmoins assez proche.

Il faut se garder de voir dans chaque divinité zoomorphe un totem comme le voudrait D.E. Chaitun[473]. Si l'on peut aisément écarter des hypothèses pareilles, il est bien plus difficile de répondre à la question si les Celtes ont connu un totémisme équin. Le sujet est vraiment controversé.[474] Nora Chadwick a fait le rapprochement entre quelques anthroponymes hippophores d'un côté, et le matriarcat pré-celtique de l'autre.[475] En effet,

---

[465] En revanche nous avons remarqué supra que ce phénomène de totémisme concerne plutôt des groupes familiaux que des groupes tribaux – les Ulates constituant en effet une tribu.
[466] Voir infra.
[467] Et non pas 'aide' comme on le lit çà et là. Nous tenons à remercier P.-Y. Lambert pour cette correction.
[468] Cross ; Slover (1936, 334)
[469] Cf. Birkhan (1997, 880) qui est du même avis, d'autant plus que l'on ne trouve aucune affinité particulière avec le chien ou le loup en Ulster.
[470] Dillon (1946, 24) ; McCone (1986 ; 1987) ; Birkhan (1997, 880).
[471] Sergent (1996, 218-219)
[472] Cf. Sergent (1996, 218-219)
[473] (1962, 139 sqq.)
[474] Cf. Birkhan (1970, 409) ; Toutain (1921, III, 323, 390 sqq.) Le dernier auteur est partisan du phénomène de vénération équine plutôt que du totémisme équin.
[475] Chadwick (1955, 56 sqq.)

Echde Echcenn 'Tête-de-cheval', *Echde*[476] *Echbél* 'Bouche-de-cheval' sont des noms liés à des traditions dans lesquelles la société apparaissait comme matriarcale.

Helmut Birkhan nous donne l'exemple de l'anthroponyme gaulois *Eposognatus, 'Επoσόγνατος*. Si le nom vient d'un *Epo-so-gnatos*, le nom voudrait dire 'Bien familier avec le cheval' ou – à cause d'homonymie du gaul. **gnátos* 'né / familier' - 'Bien né du cheval'.[477] Si *Eposognatus, 'Επoσόγνατος* était le nom d'un souverain, on pourrait supposer à la fois le sens de 'cavalier' du nom et la signification plus religieuse.

Nous voudrions rajouter, en outre, de nouveaux éléments de réflexion. Tout d'abord, des remarques concernant la souris et le castor. C'est encore une fois une remarque bien inspirée, mais peut-être critiquable malgré tout, de la part de Helmut Birkhan[478] qui nous incite à réflexion :

'Jedenfalls ist wohl der Schluss berechtigt, dass, wenn man überhaupt für das alte Europa Totemismus annehmen will, gerade bei Biber und Maus, wo keine heroische Symbolik für das Vorkommen in der Anthroponymie verantwortlich gemacht werden kann, am meisten Aussicht besteht, auf Spuren dieser religiösen Institution zu stossen.' [479]

Et c'est vrai, il existe des anthroponymes thériophores bâtis à partir des thèmes pour indiquer le castor et la souris. Voici les noms construits autour du terme désignant souris : gaul. *Λουκοτικνος*,[480] et *Lucotios*,[481] puis en Grande-Bretagne il y avait un « chef de haute naissance » appelé *Lucotorix*, selon César.[482] Le dernier personnage est donc un roi qui porte le nom de « Roi-Souris ».

Helmut Birkhan nous affirme que l'on rencontre dans la troisième branche du Mabinogi également un cas de roi-souris (*'Mäusefürsten im dritten Zweig des Mabinogi'*[483]). Nous sommes en désaccord, car s'il est indéniable que l'on trouve le motif littéraire de la souris dans cette histoire, appelée *Manawydan vab Llŷr* / Manawydan fils de Llŷr,[484] il n'est nullement question d'un souverain sous forme de souris. Il est bien question d'une horde de souris qui détruit chaque nuit à minuit le champ de blé de Manawydan. La troisième nuit il guette en revanche le champ. Il remarque l'immense horde de souris. Elles courent trop vite pour se laisser attraper, mais il peut en saisir une qui est grosse, car elle est enceinte. Puis viennent à la suite un clerc, un prêtre puis un évêque qui demandent à Manawydan de ne pas pendre la souris puisqu'un tel acte ne correspondrait pas à sa dignité. Manawydan refuse catégoriquement à chaque fois, mais l'évêque, après avoir avoué que la souris était sa femme

[476] Selon Thurneysen (1921, 433, note 1), ce nom a été construit à partir du toponyme *Aird Echdi*, qui lui-même proviendrait de l'ethnonyme « écossais » *'Επίδιοι*.
[477] Birkhan (1970, 409-410) ; (1997)
[478] Birkhan (1970, 469)
[479] *'En tout cas on est en droit de tirer la conclusion, si l'on veut déjà absolument supposer le totémisme dans l'Europe ancienne, qu'il y a le plus de chance de tomber sur des traces de cette institution religieuse chez le castor et la souris, où la symbolique héroïque ne peut être tenue responsable de l'existence [de noms thériophores] dans l'anthroponymie.'* [traduction de notre main].
[480] Whatmough (1970, 77, 78)
[481] Whatmough (1970, 206, 208)
[482] César, De Bello Gallico, V, 22, 2. Le nom serait une émendation pour *Lugotorige* (Birkhan, 1970, 470).
[483] Birkhan (1970, 470)
[484] Jones ; Jones (1949, 35-46)

enceinte, et que c'était lui-même, Llwyd, fils de Cil Coed qui était derrière la destruction du champ de blé explique que c'était lui qui voulait se venger contre Manawydan et Pryderi.

S'il est évident que la femme de Llwyd Cil Coed ainsi que l'armée entière ont été transformées en souris, cette métamorphose animale ne concerne pas le roi lui-même. En outre, il ne s'agit nullement d'un état permanent et définitif mais plutôt d'une métamorphose éphémère – et il fallait bien introduire des rongeurs dans le récit pour qu'ils dévorent le blé de Pryderi ! Parler d'un roi-souris au sujet de la troisième branche du Mabinogi ne nous semble pas fondé. En outre, évoquer d'éventuelles croyances totémiques autour de la souris ne nous paraît d'emblée pas très plausible non plus, même si la possibilité n'est pas à exclure non plus.

Si le roi gallois Llwyd Cil Coed n'est donc pas nécessairement un « roi-souris », il faut avouer que le thème existe non seulement en Gaule dans quelques anthroponymes, mais aussi qu'il a un équivalent irlandais : le folklore irlandais mentionne un certain *Luchtigern* 'Chef-souris', seigneur de Kilkenny, qui fut battu par un chat immense du nom de Banghaisgidheach.[485] Mais faut-il aller jusqu'à proposer une symbolique royale pour autant ? Nous n'en sommes point convaincu.

La loutre, qui est une sorte de « canidé »,[486] pourrait éventuellement être un animal « totemique ». Des additions tardives à l'histoire de Lugaid mac Con 'Lugaid fils de Chien',[487] roi irlandais des *Érainn* de Munster, relatent que sa mère est tombée enceinte d'une loutre,[488] quand elle prit un bain. Lugaid a donc un père-loutre ; plus tard, son père, voulant guérir l'insomnie de son fils, l'emmène sous la surface de l'eau.[489] Son père est donc un « chien d'eau », tandis que Lugaid est le « fils d'un Chien », car il aurait été allaité par une chienne étant petit.[490] Les associations canines de la loutre sont donc confirmées par ce récit. Lugaid, comme Cú Chulainn est à la fois lié au chien et à la loutre.

Dans un autre récit, on trouve *Cuirithir Dobharchon* 'Cuirithir (fils de la) Loutre', l'amant de Liadain. L'épithète pourrait supposer ici également la descendance éventuelle d'une loutre. Si l'on n'a pas de preuves de croyances totémiques ici, il faut avouer que ce n'est pas très loin. Surtout l'histoire de Lugaid paraît convaincante, d'autant plus qu'il est le fondateur d'une lignée royale. On pourrait objecter que l'animal pourrait tout simplement véhiculer un symbolisme royal (et guerrier).

En tout état de cause, pour ce qui concerne le castor, ce « maître de l'eau », qui possède de longues dents avec lesquelles il peut abattre des arbres pour en construire des barrages très efficaces, il n'est point absurde de supposer une symbolique héroïque ! [491] En effet, il est bien plus difficile de chercher un symbolisme héroïque (ou royal) derrière la souris. Et quelle est donc la symbolique positive que représente la souris ? Ce n'est pas non

[485] MacKillop (2000, 305)
[486] Cf. le chapitre consacré à la loutre.
[487] On peut se demander s'il s'agit d'une tradition ancienne dont nous ne possédons qu'une forme tardive, où d'une explication tardive de son patronyme, par une étymologie inventive. Nous pensons en tout cas que la relation entre la loutre et le chien était une réalité.
[488] Un *cú dobhráin*, 'chien d'eau'
[489] Cf. MacKillop (2000, 308)
[490] Cf. *supra* dans le chapitre sur les animaux chez les Indo-Européens le mythe de la chienne / louve allaitant un héros, fondateur d'une lignée royale, d'une dynastie nouvelle.
[491] Cf. *infra* le chapitre sur le castor.

plus pour autant que l'on peut présumer d'une forme de totémisme au sujet de ce petit animal. Birkhan suggère pour le nom en ancien haut-allemand *Musula* 'souris' une interprétation d'anthroponyme affectueux,[492] les noms celtes pourraient l'être également, mais nous ne pouvons en être assurés.

Nous avons en revanche trouvé un élément étonnant qui pourrait peut-être constituer une trace du totémisme. Dans les textes irlandais on rencontre souvent le prénom Tadc / Tadhg,[493] signifiant 'blaireau' ou, peut-être, 'poète'.[494] Un Tadc connu est un homme du nom de Tadc mac Céin et qui a comme *geis(s)*[495] de ne pas manger de la viande de blaireau, son homonyme.[496] Le blaireau pourrait ainsi constituer un animal sacré. Un élément qui soutiendrait cette hypothèse est constitué par le fait que ce Tadc mac Céin, qui a d'ailleurs la vision de la déesse Clíodna, la plus noble des femmes, accompagnée par trois oiseaux,[497] est considéré dans les généalogies de Munster et de Leinster comme un dieu-ancêtre.[498] Nous avons ici donc un dieu-ancêtre irlandais dont le sens serait celui du blaireau. Ce fait étonnant pourrait bien constituer un des très rares indices pour l'éventuelle existence du concept du totémisme chez les Irlandais anciens.

En second lieu, on peut faire référence aux différentes légendes de héros nés en même temps que des animaux : nous pensons ici par exemple à Pryderi[499] et à Cú Chulainn, nés en même temps que des poulains. Leurs liens avec ces animaux sont évidents et il n'est pas absurde de supposer une éventuelle origine totémique derrière ce motif. Jackson, qui a analysé le récit concernant le vol de l'enfant de Rhiannon, mentionne ce motif des « congenital animals ».[500]

Troisièmement, nous voudrions faire référence au folklore moderne des pays de traditions celtiques qui a parfois gardé des souvenirs étonnants. En Ecosse, par exemple, on retrouve des réminiscences d'un « clan de chats (sauvages ?) » dans le nom de *Clan Chat(t)ain*.[501] Est-ce que ce titre suppose chez ce clan la croyance d'avoir un ancêtre félin ? Il est probablement plus prudent de parler de '*Symbol- und Sympathietiere*'[502] comme le fait Helmut Birkhan.[503] Les *MacIntoshes* et les *MacPhersons* appartenaient à ce clan, et, pour eux, les chats ne véhiculaient rien d'un mauvais présage.[504] Stewart[505] rajoute que la pratique d'avoir un animal associé à un groupe d'individus avait toujours cours dans l'époque moderne, jusqu'à il y a peu : le clan Stewart d'Ecosse avait également le chat comme animal « totémique » comme il nous le dit. Ici non plus, il n'est point prouvable qu'il s'agisse d'un animal totémique, même si l'on ne peut en exclure l'éventualité. Nous préférerons parler

[492] Birkhan (1970, 470)
[493] Anciennement *Tadc*
[494] Cf. infra le chapitre sur le blaireau.
[495] Interdit religieux, « tabou », cf. le chapitre sur la geis.
[496] Cf. Mac an Bháird (1980, 150-155) ; Sterckx (1996, 44)
[497] Cf. le chapitre sur la musique des animaux.
[498] O'Grady (1892) ; MacKillop (2000, 395)
[499] Cf. les Quatre Branches du Mabinogi, dans Lambert (1993).
[500] Jackson (1961, 86 sqq.) ; cf. Mac Cana (1992, 35)
[501] Purser (1992, 23)
[502] Il faut comprendre 'des animaux servant de symboles et recevant de l'attention et de l'importance par sympathie'.
[503] Birkhan (1997, 881)
[504] Carmina Gadelica, V, 289
[505] (1998, 56-57)

d' « animal symbolique ou emblématique » pour éviter toute confusion avec les véritables croyances totémiques.

En revanche, nous avons mentionné supra quelques ethnonymes thériophores (hippophores, criophores, etc.). Dans le sens strict, il ne peut s'agir d'espèces animales totémiques car le totémisme concernerait davantage des groupes familiaux que tribaux. En tout état de cause, on a bien constaté que ces ethnonymes (comme certains toponymes et aussi la plupart des anthroponymes) s'expliquent plutôt par un symbolisme guerrier, ou, éventuellement, royal, et non par des croyances religieuses comme le totémisme.

Puis il ne faut surtout pas oublier que chez les Celtes comme chez d'autres peuples dits – à tort - « primitifs », les animaux étaient vénérés en tant que symboles ou accompagnateurs des dieux et des déesses. Comme nous avons vu plus haut, certains chercheurs diraient qu'ils étaient honorés comme des « totems »[506], manifestations des dieux ancêtres. Nous sommes en désaccord. En revanche, ce ne sont pas les animaux en eux-mêmes que les Celtes adoraient, ceux-ci étaient plutôt une *manifestation* de la présence divine, les animaux étaient sacrés sans être divins eux-mêmes.

Selon les propos de certains auteurs d'ailleurs, un monstre serait souvent un aspect sombre – voire un « animal totémique » - d'une déesse.[507] Maints mythes celtiques impliqueraient des « animaux totémiques ». Nous avons déjà vu supra que cette utilisation du terme totémisme est de toute façon abusive. Il faut également se garder de confondre les croyances totémiques – selon lesquelles des groupes familiaux descendraient d'un ancêtre animal – d'une part et les métamorphoses d'êtres humains (ou de divinités) en animal d'autre part ; dans la mythologie celtique, ce sont surtout les transformations en oiseaux qui abondent,[508] mais ces métamorphoses ne sont donc point des exemples d'un présumé totémisme celte.

Il est en revanche plus que probable que certaines familles, tribus ou personnes (notamment des héros) furent associées à un animal spécifique, par simple sympathie et avant tout de façon symbolique. Nous pouvons parler d'un animal « totémique », quitte à bien définir ce concept ; nous avons proposé supra la définition suivante : *le totémisme est la croyance d'un « clan », d'un large groupe de famille, d'avoir un ancêtre mythique commun sous forme végétale ou animale*.

Par conséquent, est entendu dans cette recherche par *totem* un animal, (ou végétal ou objet) ayant un lien privilégié avec un homme, un groupe d'hommes ou une divinité, et qui est devenu symbole ou emblème sacré, car c'est de lui qu'un homme ou des groupes familiaux

[506] Même si le totémisme concerne plutôt des groupes familiaux que des tribus ; nous répétons le fait évident qu'il est donc déplacé et incorrect d'affirmer que les zoonymes se trouvant dans plusieurs noms de tribus celtiques (entre autres) seraient la trace d'un totémisme indo-européen. Cf. également Sergent (1996, 213-214) ; Stewart (1998) et d'autres auteurs nous parlent cependant de totems *tribaux*. Ce dernier auteur entend par contre par animal totémique tout simplement un animal associé à une divinité, voire à une personne, mais cet usage nous paraît bien évidemment erroné. Il affirme par exemple que Mary, reine des Ecossais, avait également un animal comme emblème : le lièvre serait son animal « totémique ». Bien évidemment, ce n'est pas le sens réel de ce terme! L'auteur aurait tout simplement dû parler d'animal emblématique ou symbolique.

[507] Stewart (1998, 79)

[508] Cf. Sterckx (2000, passim); Stewart (1998, 82-83).

descendent.[509] Il est donc difficile d'aller jusqu'à prouver l'existence du totémisme chez les Celtes médiévaux, mais on trouve tout au moins quelques indices importants de croyances assez proches dans quelques textes irlandais et –dans une moindre mesure - gallois. Notre argumentation est largement basée sur les textes insulaires du Moyen Âge. Dans un article des plus intéressants, Jan De Vries démontre d'ailleurs qu'il n'y a pas de véritable culte de dieu animal, ni de véritable totémisme, chez les Celtes anciens du continent.[510]

D'ailleurs, chez les Celtes comme chez d'autres peuples, l'animal associé symboliquement à une personne, à une tribu ou à une divinité entraîne fréquemment un interdit religieux, autrement dit, une sorte de « tabou ». Nous nous proposons d'étudier ce phénomène ci-dessous – en quelques pages seulement - car il est en relation étroite avec ce supposé totémisme.

[509] Il est par conséquent hasardeux d'affirmer que le totémisme existe en tant que tel chez les Celtes, même si l'on possède quelques textes qui donneraient des indices pour croire à l'existence de certaines pratiques et croyances très proches du totémisme. Ces quelques traces d'un pseudo-totémisme sembleraient donc exister au même titre que nous retrouvons des traces chamanoïdes - mais non chamaniques, car il ne s'agit nullement d'un chamanisme sibérien - dans certaines légendes et certains mythes celtiques. Comparer infra dans cette étude ; comparer également l'article de Benes sur les traces de chamanisme dans la légende de *Buile Suibne* (Benes 1960-1961, 309-334).

[510] De Vries (1958, 48-62)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

5.5.2 La geis(s) et le « tabou alimentaire » concernant certains animaux

Le "tabou",[511] ou plutôt l'interdiction religieuse appelée en vieil-irlandais *geis(s)*,[512] pl. *ge(a)ssa*, faisait effectivement partie de certains interdits religieux. Les animaux jouent un rôle non négligeable dans ces interdits : nous connaissons entre autres l'interdiction de manger, d'attraper ou de tuer l'animal (ou la plante) appelé « totémique » par certains auteurs, dont on a vu qu'il faudrait mieux l'appeler animal symbolique ou emblématique. Cette interdiction existe chez maints peuples dit primitifs. Dans certaines circonstances rituelles, où la transgression de l'interdit devient cérémoniale, le tabou peut être violé. Le tabou alimentaire concerne un groupe d'hommes et de femmes, il s'agit donc d'un tabou collectif, et cet interdit est à distinguer des tabous individuels.[513] Le consul romain Jules César parle dans ses commentaires sur ses campagnes en Gaule des tabous animaux qu'auraient connus certaines tribus brittoniques :

'Leporem et gallinam et anserem gustare fas non putant ; haec tamen alunt animi uoluptatisque causa.' [514]

Ce passage de César, parlant de tribus de la Bretagne insulaire méridionale, semble bien indiquer que ces trois animaux étaient sacrés et vénérés par ces peuples bretons antiques, puisqu'il y a un interdit de les consommer.[515] D'autres sources confirment que le fait de manger du lièvre, de la volaille, notamment de l'oie - et en outre éventuellement le cheval -

---

[511] Voir Guyonvarc'h 1997, (89 sqq; 91 en particulier) L'auteur nous explique que la traduction de *geiss* par « tabou » est abusive. Le Roux et Guyonvarc'h (1978, 134) ont certainement raison de remarquer :
'Le substantif irlandais geis, pluriel geasa, a plusieurs sens qui s'inscrivent tous dans le même champ d'utilisation :

1. *négativement : « interdiction religieuse ou légale »,*
2. *positivement : « injonction ou exigence »,*
3. *magiquement : « charme, incantation ».*

Par son étymologie le mot s'apparente au verbe guidid « il prie », en liaison lui-même avec le nom de la voix, guth.Faute d'un terme adéquat rendant à la fois les caractères positifs et négatifs de l'injonction, nous traduirons donc geis par « interdit », le côté négatif du sens étant le plus fréquent. Il s'agit en tout cas presque chaque fois d'un ensemble complexe d'interdictions et d'obligations que les druides imposaient à un individu dès le début de son existence, peut-être déjà en tenant compte des circonstances de la naissance et du baptême.'
Lambert, en revanche, affirme que le mot *guth* n'a aucun rapport avec le verbe *guidid* et le mot *geis(s).* En outre, l'affirmation de Le Roux et Guyonvarc'h *'presque chaque fois'* par rapport aux geasa imposées depuis l'enfance est erronée, car de nombreux tabous sont liés à l'état atteint à l'âge adulte : état de roi ou de guerrier. Nous remercions ce celtisant pour cette précision.
Cf. en revanche Birkhan (1970, 827-832) qui utilise bien cette traduction « tabou ».

[512] Le terme *airmit* ou *airmert* est un synonyme de *geis(s)* ; cf. Thurneysen (1921, 80-81).

[513] Voir également Birkhan (1996, 828)

[514] *'Le lièvre, la poule et l'oie sont à leurs yeux nourriture interdite ; ils en élèvent cependant, pour le plaisir.'* César, *De Bello Gallico*, V, XII; cf. *Guerre des Gaules* traduit et établi par L.-A. Constans, 140-141. L'auteur croit comme nous qu'il s'agit d'animaux sacrés. Ces animaux sacrés ne sont donc pas forcément des espèces animales « totémiques », le passage de César ne prouve en rien que les Britanniques anciens croyaient descendre d'un ancêtre-lièvre mythique, ni d'un ancêtre-poule, ni d'un ancêtre-oie.

[515] Il faut savoir, en revanche, que tout animal sacré n'est pas forcément proscrit ; les espèces animales sacrées peuvent être consommées, souvent après un rite ; cf. *infra*.

était considéré par les Bretons insulaires comme un sacrilège ou tout du moins comme illégal.[516]

Dion Cassius nous relate que les Calédoniens connaissent l'interdit de consommer le poisson, [517] puis Pausanias nous apprend que les Galates ne consommaient pas de viande porcine, selon l'auteur à cause du culte d'Attis, [518] dieu parèdre de la déesse orientale Cybèle. Dans son étude monumentale sur les Celtes insulaires, Ann Ross nous rappelle que les irlandais du Moyen Âge ne consommaient pas la chair de grue, interdit qui ne fut rompu qu'au cours du Moyen Âge,[519] et ceci uniquement par un « arrêté » royal spécifique.[520]

Le cheval apparaît à plusieurs reprises dans les interdits des rois d'Irlande, il leur est interdit, par exemple, de manger de la viande de cheval.[521] Notons ici avant tout le parallèle avec l'interdit mentionné par César. Les rois irlandais sont également retenus par une *geis(s)* de ne pas participer à la course de chevaux.[522] Les souverains gaéliques sont également soumis à des interdits qui les obligent à ne pas écouter le vol des troupes d'oiseaux, sûrement puisque ceux-ci sont considérés comme messagers de l'Autre Monde, et qu'ils peuvent constituer un danger quelconque.[523]

Une autre *geis(s)* individuel, plus étonnant, concerne Tadc Mac Céin, une figure que nous avons mentionnée supra. Ce prénom Tadc, signifiant vraisemblablement 'blaireau' est récurrent. Tadc mac Céin a comme *geis(s)* de ne pas manger de la viande de blaireau, son homonyme.[524] Le blaireau pourrait ainsi constituer un animal sacré.[525] Nous avons déjà remarqué que ce Tadc mac Céin est considéré dans les généalogies de Munster et de Leinster comme un dieu-ancêtre[526] mais nous le répétons ici pour insister sur ce tabou alimentaire individuel[527] et remarquable.

Toujours est-il que l'on peut remarquer, dans plusieurs anciens récits irlandais, une vraie tension entre, d'un côté, l'interdit de transgresser le tabou, et de l'autre, le déroulement logique, obligatoire, presque fatal de l'histoire, dans laquelle on ne peut éviter de violer

---

[516] Cf. Stewart (1998, 57).
[517] Dion Cassius, LXVII, 12
[518] Pausanias, VII, 17, 10
[519] Voir aussi Reinhard (1933, passim).
[520] Ross (1967, 282)
[521] Guyonvarc'h (1997, 109) trouve cela énigmatique**.** Il est vrai que certains rites d'intronisation royale comportaient l'abattement et la consommation rituels d'un cheval (pratiques en laquelle Guyonvarc'h ne croit pas, d'ailleurs). Mais il ne faut pas comparer des pratiques rituelles à la vie quotidienne : on pourrait très bien s'imaginer que la consommation de chair équine était proscrite en temps normal, tandis qu'on en mangeait rituellement lors d'une intronisation.
[522] Selon Guyonvarc'h (1997, 118, 122), cette *geiss* ne serait pas d'ordre religieux, car il s'agirait plutôt d'un interdit mythique.
[523] Cf. Guyonvarc'h (1997, 118)
[524] Cf. Mac an Bháird (1980, 150-155) ; Sterckx (1996, 44)
[525] Dans le chapitre traitant des anthroponymes nous avions déjà affirmé que les Gaulois ont probablement connu un dieu appelé 'Blaireau de Mer' et que plusieurs rois gaulois ainsi qu'au moins un roi brittonique de l'Antiquité ont porté des noms thériophores construits avec l'élément *tasgos-*, apparenté à l'irlandais *tadhg*, terme dont les spécialistes pensent que le sens vraisemblable est celui de 'blaireau'.
[526] O'Grady (1892) ; MacKillop (2000, 395)
[527] On peut toutefois se demander si ce tabou alimentaire n'a pas pu concerner d'autres personnes si cet animal était véritablement sacré.

l'interdit. Les héros soumis a une *geis(s)* sont en effet à plusieurs reprises - et inévitablement - contraints de transgresser leur tabou ; pour le public du Moyen Âge, l'horrible destin de tel ou tel héros a dû être évident lors de la récitation d'une histoire, destin fataliste terminé par le tabou qui leur fut imposé depuis la naissance. A l'origine, les tabous sont clairement imposés pour préserver l'équilibre entre l'homme d'une part et la nature et la faune de l'autre. L'harmonie du cosmos entier dépendait de cet équilibre, cette entente entre les actes de l'homme et la création divine. La transgression de la *geis(s)* est un bouleversement de cette harmonie et signifie le désastre, la destruction du coupable à cause du non-respect de l'équilibre naturel du cosmos. En voici un cas illustre :

Cú Chulainn, qui s'appelait en fait Sétanta[528] étant jeune, en est un bon exemple. Cet héros est lié depuis sa jeunesse aux chiens puisqu'il a tué le chien du forgeron Caulann, et il l'a remplacé le temps que Caulann élève un autre chien, d'où son surnom Cú Chulainn 'Chien de Caulann'. Désormais lui fut imposé le tabou de manger, tuer ou attraper des chiens. Sa défaite finale, sa mort, est entraînée par une situation où il est forcé de manger une bouchée de viande de chien.[529]

Nous ne croyons en revanche pas qu'il faille absolument voir dans tout cela la preuve ultime de l'existence du totémisme chez les Celtes antiques ou médiévaux. Nous ferions mieux de dire que certains des éléments mentionnés plus haut indiquent clairement que certains animaux étaient sacrés et seulement quelques cas isolés tendent à indiquer l'existence de croyances parallèles au totémisme. Nous préférons parler d'animaux emblématiques, symboliques, cultuels ou encore animaux de culte plutôt que d'animaux totémiques. En revanche, nous sommes d'avis que certains noms de végétaux – qui ne sont pas rares chez les Celtes - ont plus de chances d'être des traces du totémisme.[530]

[528] Sétanta s'appellera Cú Chulainn après l'initiation, qui a lieu beaucoup plus tôt que chez les autres guerriers, comme il convient à un héros hors pair. Guyonvarc'h (1997, 130) conteste cela en revanche et prétend que le fait de tuer le chien du forgeron n'avait pas valeur d'initiation. Son initiation aurait eu lieu ultérieurement selon l'auteur. Il rajoute que le mot de *geis* n'est pas formulé pour ce héros. Nous croyons néanmoins que les interdits auxquels le champion ulate est soumis, ressortent de ce phénomème de *geis* en dépit de l'absence de ce terme dans le récit.

[529] Cf. Sergent (1999, 159-165) ; Stewart (1998, 56). Comme le nous rappellent Guyonvarc 'h et Le Roux, dans une autre version *'C'est en tuant une loutre (qui buvait son sang) que Cuchulainn achève, avant de mourir, la série de ses exploits guerriers. Il les avait commencés en tuant le chien du forgeron Culann, exploit qui lui avait valu son nom.'* Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 379). Le nom irlandais de la loutre est *doborchu*, littéralement 'chien d'eau'. Là aussi, le sort du héros ulate par excellence paraît bien lié à certains « canidés ». Cf. infra et les appendices, le mot onchú.

[530] Cf. surtout l'exposé de Birkhan (1997, 881-882)

5.5.3 Chamanisme

Comme la discussion sur le totémisme ci-dessus, le sujet du chamanisme chez les Celtes aussi reste controversé. [531] Nous sommes d'avis que l'essentiel à ce sujet a été dit par les grands spécialistes que sont Mircea Eliade, Brigit Benes et Helmut Birkhan.[532] Il n'y a pas lieu ici de mettre en cause leurs résultats de recherche, mais il convient dans le cadre de ces études sur le symbolisme animalier de rappeler les éléments importants aux lecteurs francophones. Puis, par la suite nous rajouterons quelques nouveaux éléments de réflexion.

Couramment, le chamanisme est défini comme une pratique religieuse qui a pour objectif de communiquer avec de mauvais et de bons esprits par le biais d'une classe professionnelle de voyants-prêtres, communément appelés chamans.[533] Etudiée tout d'abord dans l'ouest de la Sibérie, avant tout chez les peuples du Tungus, la pratique chamanique fut reconnue ailleurs dans le monde, entre autres chez les Amérindiens septentrionaux. Jusque là les spécialistes – anthropologues, ethnologues – sont en principe d'accord. La controversion commence quand on suppose l'existence du chamanisme pour ce qui concerne les populations indo-européennes. Là, la divergence d'opinions est la règle.

Un grand spécialiste de l'histoire des religions, Mircea Eliade, parle dans son ouvrage *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* des *'Idéologies et techniques*

[531] La même discussion sur l'existence ou non du chamanisme se retrouve chez les anthropologues et les archéologues qui étudient les grottes ornées de la Préhistoire. Plusieurs spécialistes ont observé une certaine universalité des croyances et des pratiques des chasseurs-collecteurs qui sont à l'origine de l'art rupestre. Selon Jean Clottes et David Lewis-Williams, ces pratiques relèvent du chamanisme :

'Diversité et unité du chamanisme. Dans le cadre de ce livre, nous restreignons l'application du terme « chamane » à ceux qui, dans les sociétés de chasseurs-collecteurs, pratiquaient des rites particuliers. Ils accèdent à un état de conscience altérée pour atteindre les buts multiples mentionnés, tels que guérir les malades, prédire l'avenir, rencontrer des esprits animaux, modifier le temps et contrôler des animaux réels par des moyens surnaturels. Nous y incluons aussi des sociétés, telles que les Desanas et les Tukanos d'Amérique du Sud, qui considèrent la chasse comme leur occupation majeure, mais qui cultivent néanmoins quelques plantes. On peut déceler des éléments chamaniques dans d'autres sortes de sociétés encore, et le terme « chamane » a même été étendu par certains auteurs et appliqué à des sociétés plus complexes, comme les Mayas. Le chamanisme des chasseurs-collecteurs revêt, bien entendu, des formes nombreuses. En conséquence, nous sommes très soucieux de ne pas projeter sans discernement le présent sur le passé et de ne pas laisser croire que les Paléolithiques étaient des doubles parfaits des chamanes sibériens, américains ou sud-africains – ou, pire encore, des neuropsychologues du XXe siècle !… D'ailleurs, la plupart des anthropologues, comme les premiers explorateurs occidentaux, mettent l'accent sur les différences entre cultures chamaniques.' (Clottes ; Lewis-Williams 1996, 19).

Cette argumentation montre bien que nous sommes bien en droit d'étudier, chez les Celtes, la possibilité éventuelle de l'existence de certaines pratiques « chamaniques » ou « chamanoïdes » qui ont des ressemblances avec le chamanisme sibérique, sans pour autant lui être identique ou avoir les mêmes origines. Les auteurs qui excluent à l'avance toute comparaison possible entre les pratiques attestées chez les Celtes et chez des peuples de tradition chamanique, le font sans doute par souci de rendre les « études celtiques » plus sérieuses et correctes. En revanche, nous sommes d'avis qu'il ne faut pas exclure d'emblée les équations possibles sans avoir étudié les faits. Nous allons constater qu'il existe bien quelques éléments « chamaniques » ou plutôt « chamanoïdes » dans la tradition celtique.

[532] Voir infra les références et les citations.

[533] Cf. MacKillop (200-384-385)

chamaniques chez les Indo-Européens'.[534] Il nous explique – et nous pensons qu'il dit l'essentiel tout en respectant une objectivité et une clarté exemplaires, donc nous nous permettons de le citer amplement :

'Comme tous les autres peuples, les Indo-Européens eurent leurs magiciens et leurs extatiques. Comme partout ailleurs, ces magiciens et ces extatiques remplissaient une fonction bien définie dans l'ensemble de la vie magico-religieuse de la société. En outre, le magicien aussi bien que l'extatique disposaient parfois d'un modèle mythique […] Mais peut-on parler d'un chamanisme indo-européen, dans le sens où on parle du chamanisme altaïque ou sibérien ? La réponse à cette question dépend en partie de la signification que l'on donne au terme « chamanisme ». Si l'on entend par ce vocable n'importe quel phénomène extatique et n'importe quelle technique magique, il va de soi qu'on trouvera nombre de traits « chamaniques » chez les Indo-Européens comme d'ailleurs, pour le répéter, chez tout autre groupe ethnique ou culturel. […] Notre rôle se borne seulement à chercher dans quelle mesure les divers peuples indo-européens gardent des traces d'une idéologie et d'une technique chamaniques dans l'acceptation stricte du terme, c'est-à-dire vérifiant quelques-unes de ses notes essentielles : l'ascension au ciel, la descente aux Enfers afin de ramener l'âme du malade ou conduire les trépassés, l'évocation et l'incorporation des esprits pour pouvoir entreprendre le voyage extatique, la « maîtrise du feu », etc.

De telles traces subsistent chez presque tous les peuples indo-européens […] ; la présence d'un ou de plusieurs éléments chamaniques dans une religion indo-européenne n'est pas un indice suffisant pour considérer cette religion comme étant dominée par le chamanisme ou comme ayant une structure chamanique. Deuxièmement, il faut aussi se rappeler que, si l'on prend soin de distinguer le chamanisme des autres magies et technique d'extase « primitives », les survivances chamaniques qu'on peut dépister de-ci de-là dans une religion « évoluée » n'impliquent nullement un jugement de valeur négatif à l'égard de telles survivances ou de l'ensemble de la religion dans laquelle elles se sont intégrées. Il est utile d'insister sur ce point parce que la littérature ethnographique moderne a tendance à traiter le chamanisme comme un phénomène plutôt aberrant, soit qu'on le confonde avec la « possession », soit qu'on se plaise à mettre en lumière ses aspects de dégénérescence. Comme cet ouvrage l'a montré à plusieurs reprises, dans bien des cas le chamanisme se présente à l'état de désintégration, mais rien n'autorise à considérer cette phase tardive comme représentant le *phénomène chamanique dans son ensemble.'* [535]

Par la suite, l'auteur – qui définit le chamanisme essentiellement comme une *technique de l'extase* [536] - donne une description assez convaincante de certaines techniques extatiques chez les anciens Germains, en Grèce, ou encore chez les Scythes, les Caucasiens et les Iraniens.[537] Nous allons voir qu'il y a également des parallèles tout à fait comparables chez les Celtes.

Le chaman, chef religieux, spécifique - à l'origine - aux ethnies de l'Asie septentrionale et aux Amérindiens, est une sorte de prêtre considéré comme détenteur de pouvoirs surnaturels lui permettant de pratiquer entre autres la divination et la guérison.

---

[534] Eliade (1983, 296 sqq.)
[535] Eliade (1983, 296-297)
[536] Eliade (1983, 18)
[537] Dans ce cadre il remarque par exemple : *'Cet ensemble de traits rappelle étrangement le chamanisme altaïque'* Eliade (1983, 311) ; en revanche, Mme Brigit Benes (1960-1961, 333) affirme que ces éléments chamanoïdes dans la culture indo-européenne sont plutôt des *« Fremdkörper »* isolés, sauf dans le cas des exemples indiens et germaniques.

Parmi leurs fonctions, on peut mentionner les suivantes : ils sont psychopompes (ils conduisent les âmes des trépassés vers l'au-delà), ils sont vainqueurs des démons responsables des maladies et ils sont prophètes et voyants.[538] Ainsi ils obtiennent la libération de l'âme du corps, l'âme le quitte en « volant ». C'est bien pour ça que la symbolique du « vol » et des oiseaux apparaissent plus que fréquemment et sous toutes les formes imaginables, dans le chamanisme. Dans certains mythes, l'origine des chamans nous a été léguée : les âmes des chamans seraient « élevées » dans des nids se trouvant sur de grosses branches dans l'arbre du monde, les futurs chamans seraient allaités par une sorte de déesse-mère ornithomorphe, avant d'être envoyés sur terre pour naître.

Deux types d'habits chamaniques co-existent ou se combinent parfois : le premier comporte des os d'ailes d'oiseau, ainsi qu'une cape ou un masque couverts de plumes.[539] Le deuxième type d'habit est une représentation schématique d'un cervidé, et comporte une couronne de ramures en fer.[540] Puis dans la tradition chamanique on connaît également des figures « aviaires » en bois, posées sur des perches, qui sont souvent mises sur les tombes des chamans, les tombes dans lesquelles on a retrouvé des figurines semi-ornithomorphes, semi-anthropomorphes. Nulle part ailleurs que dans les croyances chamaniques, le « vol » et les oiseaux ont une place plus centrale et une signification plus essentielle. Le symbolisme avien y est tellement récurrent que toutes les techniques magiques émanent de ce premier art : le « vol ».[541]

Le chamanisme est donc un culte caractérisé par des pratiques de transe et de divination sous l'autorité du chaman, culte attesté dans de nombreuses sociétés dites « primitives ». Sachant que l'Europe ancienne était jadis également peuplée d'hommes et de femmes « primitifs », ces pré-Indo-Européens peuvent très bien avoir connu des cultes religieux considérablement proches du totémisme de l'Asie du nord. Marija Gimbutas est une des spécialistes qui accordent une grande importance aux cultes pré-indo-européens ; leurs visions du monde et leurs religions ont profondément influencé les Indo-Européens.

Philippe Walter le confirme :

'Cependant, les Indo-Européens, si l'on admet qu'ils ont été ces envahisseurs conquérants venus d'Asie, ne se sont pas installés sur une terre vierge de toute culture et de toute religion. Ils ont réutilisé à leur profit les restes d'un vieux chamanisme eurasiatique plongeant dans la préhistoire. Pour comprendre les transformations complexes de cet héritage, il est alors nécessaire de recourir aux grandes synthèses modernes sur l'histoire de religions (Mircea Eliade) et la mythologie comparée des Indo-Européens (Georges Dumézil). La clé du symbolisme mythologique de très nombreux textes médiévaux se trouve

[538] Cf. entre autres Benes (1960-1961, 310sqq.)
[539] Nous allons voir qu'il y a des parallèles chez les Celtes.
[540] Une « correspondance » celte dans ce cadre pourrait être le dieu Maître des Animaux / Cernunnos, qui porte également des ramures… mais le parallèle n'est pas très convaincant ici, car un chaman n'est pas forcément un Maître des Animaux. La similitude ne va pas très loin quand même et nous ne plaidons pas la même origine des deux phénomènes, qui sont loins d'être identiques. Cf. infra. En revanche, le « fou sylvicole » brittonique (et peut-être son homologue irlandais) est en quelque sorte un Maître des Animaux. Nous allons le constater dans la *Vita Merlini* par exemple.
[541] Benes (1960-1961, 310-311).

dans l'histoire des religions beaucoup plus que dans les théories psychologiques modernes, encore que l'apport de ces dernières ne soit pas négligeable.' [542]

L'ancienne théorie *Ex Oriente Lux* ne tient plus depuis quelques décennies ; les civilisations européennes n'ont pas seulement hérité de leurs voisins du Moyen-Orient et de la Méditerranée classique, mais également et surtout des civilisations précédentes, présentes depuis les temps les plus reculés.[543]

Si l'existence d'un chamanisme indo-européen fut évoquée par quelques scientifiques d'envergure, comme nous avons constaté supra,[544] il semble pourtant plus raisonnable de supposer que divers peuples indo-européens ont hérité des bribes de croyances chamaniques ou chamanoïdes – témoignant d'un ancien état religieux, mis au deuxième plan, des peuplades pré-indo-européennes du paléolithique supérieur. En dehors du monde germanique où des pratiques extrêmement proches du chamanisme étaient bien connues[545] – les textes nous fournissent même des noms correspondant à des pratiques des « chamans germaniques » – les autres peuples d'Europe et d'Inde n'avaient apparemment pas de nom pour désigner le chamanisme.[546] Les différents cas de « chamanisme » – ou plutôt des phénomènes religieux très semblables au chamanisme altaïque - en dehors de l'Asie septentrionale ne s'expliquent donc pas dans tous les cas par une comparaison indo-européenne interne mais parfois également par un héritage plus ancien, que plusieurs peuples ont reçu indépendamment les uns des autres. Il est sans doute question d'un croisement complexe entre différentes croyances anciennes, qui nous sont mal connues et qui restent –et resteront toujours- difficiles à retracer.

Différents celtisants dont nous faisons partie, croient donc à une continuité des cultes pré-indo-européens ou tout du moins à certaines survivances dans les cultes des Indo-Européens et donc dans ceux des Celtes[547]. En outre, les Celtes du « *Celtic Fringe* » étant périphériques, peuvent très bien avoir gardé des traces de ces anciens cultes pré-indo-européens. On retrouve en effet quelques indices du chamanisme - il faudrait mieux parler de *pratiques chamanoïdes* [548] - dans certains textes médiévaux. Bien sûr, l'introduction du

---

[542] Walter (2002, 9-10)
[543] Gimbutas (1992, 9-17) ; Sergent (1996, 381-382).
[544] Cf. avant tout Mircea Eliade (1983, 296-334).
[545] Benes (1960-1961) ; Birkhan (1970, passim)
[546] Sergent (1996, 381).
[547] Les auteurs J. Nagy (1980 ; 1982) ; Birkhan (1970) et Cowan (1993) ont répertorié des pratiques éventuellement d'origine chamane chez les Celtes.
[548] Nous nous permettons de citer encore une fois Helmut Birkhan, car il a, à nos yeux, un regard pertinent sur les éventuelles survivances du totémisme ainsi que du chamanisme. Il affirme : *'Mit « schamanoid » werden hier Verhaltensweisen bezeichnet, die dem Schamanismus im engeren Sinne (des siberischen Praxis) nahestehen, aber gleichwohl die Bezeichnung « schamanisch » nicht verdienen, weil sie nicht in jenem Kulturkomplex eingebettet sind, dem der eigentliche Schamanismus angehört. Diese „schamanoiden" Verhaltensweisen umfassen ekstatische Zustände, soweit sie nicht dem kriegerischen furor zuzuzählen sind (obgleich gerade hier die Abgrenzung schwerfällt), sowie Spuren mantischer Praxis. „Schamanoid" ist also ein rein pragmatischer Begriff und soll keineswegs genetische Zusammenhänge mit arktischen Vorstellungskreisen oder gar arktisches Substrat implizieren. Die Spuren „schamanoider" Traditionen in dem Teil der Anthroponymie, die der Kelten und Germanen gemeinsam ist, sind nicht sehr zahlreich. Am deutlichsten sind sie wohl im Bereich der Vogel-Namen, aber auch hier ist damit zu rechnen, dass sich Reflexe verschiedener Vorstellungsbereiche überkreuzen, und es mag zweifelhaft sein, ob sie wirklich selbst unter einen so*

christianisme, la nouvelle religion qui s'était répandue avec succès depuis le Bas-Empire romain, a fait que plusieurs scribes ont fait référence à ces pratiques « diaboliques » comme « sorcellerie ». Dans bien des cas, l'héritage du chamanisme a persisté beaucoup plus longtemps que l'on ne le croit.

L'anthroponymie thériophore celtique ne montre pas beaucoup de cas grâce auxquels on pourrait supposer des croyances chamaniques, même si nous possédons quelques anthroponymes ornithophores.[549] On a vu des noms irlandais comportant l'élément *én* 'oiseau' : le théonyme (?) *Én mac Ethaman* dont le nom curieux signifie 'Oiseau fils de mouvement'.[550] Nous proposions d'y voir un anthroponyme désignant une divinité née du mouvement des astres, à moins que l'on ne fasse simplement référence aux mouvements des oiseaux qui ressemblent aux mouvements des étoiles ; on pourrait également supposer une origine « chamanoïde ».

Quoi qu'il en soit, le maigre nombre d'anthroponymes possiblement « chamanoïdes » peut s'expliquer facilement. En effet, même dans les civilisations dans lesquelles le chamanisme occupe une place centrale, la majeure partie des anthroponymes n'est pas forcément chamanoïde, à cause du rapport absolument ambivalent entre la tribu et son chaman : les chamans vivent leur vocation comme un fardeau voire comme une malédiction. L'opinion qu'ont les membres de la tribu du ou des chamans tribaux oscille par conséquent entre la tendance à les éviter, à les mépriser ou, au contraire, à les vénérer ![551]

---

weiten Begriff wie „schamanoid" zu subsumieren sind.An einem Fall wie, den typologischen Übereinstimmungen zwischen Bran- Brandan- *und* Horant- *Tradition, die m.E. mit grosser Wahrscheinlichkeit auf „schamanoide" Vorstellungen zurückgehen, soll die Schwierigkeit der Chronologisierung solcher Verwandtschaften von Motivkomplexen gezeigt werden'.* (Birkhan, 1970, 470)

'Avec « chamanoïde » on désigne ici des comportements qui sont proches du chamanisme dans le sens étroit (la pratique sibérienne), mais qui ne méritent en même temps pas la dénomination « chamaniques», puisqu'ils ne sont pas enracinés dans ce complexe culturel auquel le véritable chamanisme appartient. Ces comportements « chamanoïdes » incluent des états extatiques, dans la mesure où ils ne sont pas à attribuer à la fureur guerrière (bien que justement ici la délimitation soit difficile à établir), ainsi que des traces de pratiques mantiques. « Chamanoïde » est donc un terme purement pragmatique et ne devrait nullement impliquer des liaisons génétiques avec des systèmes de représentations arctiques ou avec le substrat arctique. Les traces de traditions « chamanoïdes » dans la partie de l'anthroponymie, qui sont communes aux Celtes et aux Germains, ne sont pas très nombreuses. Elles sont les plus visibles dans le cadre des noms aviaires, mais ici aussi il faut compter avec le fait que des rémanences de différentes croyances se croisent, et il est douteux que l'on puissse les résumer véritablement sous une notion aussi large que celle de "chamanoïde". Dans un cas comme celui des parallèles entre la tradition de Bran- Brandan- *et* Horant- *on doit montrer la difficulté de faire la chronologie de telles apparentements entre des séries de motifs.'* (notre traduction). Ces remarques annulent à notre avis les propos de Le Roux et Guyonvarc'h (1978 ; 1979 ; 1983) qui nient et excluent d'emblée l'existence du chamanisme chez les Celtes et qui, par conséquent, n'étudient pas les faits "chamanoïdes", ils ont tendance à ridiculiser quiconque évoque le sujet et – bien malheureusement – ces grands celtisants ne s'attardent pas par conséquent à rassembler les données objectives, éventuels indices de croyances chamanoïdes.

[549] Cf. *supra* le chapitre sur l'anthroponymie.
[550] Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 383)
[551] Birkhan (1997, 471, note 1357)

En revanche, comme nous le rappelle Birkhan, dès que le culte ou la culture chamaniques ne sont plus présents dans une société quelconque, on peut s'attendre à voir certains motifs « chamanoïdes » apparaître dans l'anthroponymie, sous forme adaptée, surtout quand l'interprétation guerrière des noms est possible.[552]

Certains archéologues, eux aussi, ont parfois tendance à employer les termes « chaman » et « chamanisme », dans un contexte celtique. Nous pensons ici à la remarque que l'on trouve dans un ouvrage très sérieux : on mentionne une *tombe de chaman* [553] pour faire référence à une tombe datant de l'époque hallstattienne en Silésie. Ces archéologues ont sans doute leurs raisons pour parler d'une tombe de chaman, et nous ne les critiquons pas. Nous remarquons seulement l'utilisation du terme « chaman », terme d'origine sibérienne, dans un contexte archéologique celte.

Les pratiques mantiques – c'est-à-dire l'art divinatoire – connues de certains poètes irlandais ont parfois des parallèles étonnants avec certaines pratiques chamaniques sibériennes, sans pour autant avoir la même origine.[554] Il est question, dans certains récits irlandais[555] tout du moins, de devins, qui dans l'exercice de la divination, portent une cape ou un manteau de plumes, tout comme dans les croyances sibériennes. Grâce à ce vêtement, les devins entrent dans un stade de transe extatique, qui n'est d'ailleurs pas toujours sans rappeler le phénomène indo-européen[556] de la « fureur guerrière ». Ainsi, les déformations physiques impressionnantes du héros ulate par excellence, Cú Chulainn, qui surviennent quand il est en état de grande colère surhumaine, sont proches de la transe chamanique ; les techniques mantiques des druides, elles aussi, rappellent en quelque sorte l'extase chamanique connue des chamans de la Sibérie.

Plusieurs pratiques divinatoires, autrement dit des techniques druidiques, dont les scribes médiévaux nous ont légué les noms, ont été rapprochées du chamanisme sibérien, à savoir : les *awenyddion* gallois, puis le *díchetal do chennaib*, *l'imbas forosnai*, le *sous* et le *teinm laída* irlandais, ainsi que les dons de prophétie en général.[557] Les Irlandais du Moyen Âge ont gardé des noms spécifiques pour désigner ce genre de divination animale (souvent aviaire), à la différence des autres peuples celtes, sauf dans le cas des *awenyddion*, terme conservé dans un texte latin de Giraud de Cambrie, *Descriptio Kambriae*.[558]

Même si c'est un exemple isolé, il faut encore remarquer que dans la *Fís Adamnáin / Vision de Adamnán*, qui est une description narrative de l'au-delà chrétien, l'âme d'Adamnán se sépare de son corps à la fête de la Saint Jean, au solstice d'été, le 21 juin.[559]

---

[552] Ibidem.
[553] Bompiani (2001, 643).
[554] Si certaines pratiques devaient avoir une même génèse, cela n'est point prouvable.
[555] Un exemple en est le *Togail Bruidne Da Derga / La destruction du foyer de Da Derga*, dont nous parlerons infra.
[556] Ce phénomène est bien attesté chez les Indo-Européens, cependant dans le monde extra-indo-européen, ce phénomène existe également. Cf. Sergent (1996, passim).
[557] Cf. entre autres MacKillop (2000, passim).
[558] L'auteur utilise le terme *Awennithion*. Nous remercions P.-Y. Lambert pour la précision. Cf. le terme gallois *awen* 'inspiration poétique ou mantique'.
[559] Cf. les études de Lonigan (1985, 109 sqq.) et de Melia (1983, 37-42).

Les chamans sibériens aussi affirment vivre des expériences extracorporelles. Il ne faut d'ailleurs pas confondre ce phénomène avec la métempsychose, doctrine qui suppose la transmigration, après la mort, d'une âme d'un corps, dans un autre.

Un des exemples maintes fois cités qui montrent – quoi qu'on dise - avec une certaine pertinence l'existence de traces de croyances « chamanoïdes » chez les Irlandais médiévaux, est l'histoire du héros Conaire Mór. Dans le texte irlandais *Togail Bruidne Da Derga / La destruction du foyer de Da Derga*[560], le père (ou la mère selon une autre version de histoire) de Conaire est un homme-oiseau, un être de l'Autre Monde qui laisse à un moment donné son « capuchon de plumes »[561] par terre. Plus tard, Conaire rencontre un autre homme-oiseau, le roi de la troupe d'oiseaux dont son père faisait partie, qui aide Conaire à devenir roi de Tara[562] :

'There he saw huge white-speckled birds, unusual as to size and colour. He turned and followed them until his horses grew tired, and the birds always preceded him by no more than the length of a spear cast. Then he took his sling and stepped from his chariot and followed the birds until he reached the ocean. The birds went on the waves, but he overtook them. The birds left their featherhoods then, and turned on him with spears and swords; one bird protected him, however, saying 'I am Nemglan, king of your father's bird troop. You are forbidden to cast at birds, for reason of birth, every bird here is natural to you.' 'Until tonight I did not know this,' said Conaire. 'Go to Tara tonight, for that will be more fitting,' Nemglan said. 'There is a bull feast[563] *there, and it will make you king.''*[564]

Au moment de l'instauration du nouveau roi, quelques *gessa* [565] lui sont imposés, dont l'interdiction de faire du mal aux oiseaux dans son royaume. Involontairement, Conaire transgresse tous ces « tabous ». [566] Ce qui nous intéresse en particulier dans cette histoire connue, c'est la métamorphose volontaire du père de Conaire d'être humain en oiseau et vice versa. Nemglan, le roi de la troupe d'oiseaux en fait autant. Puis on parle distinctement de « featherhoods », de « capuchons de plumes » que le père de Conaire ainsi que Nemglan – et même les autres oiseaux-guerriers - jettent par terre à un moment donné. On ne peut manquer

[560] *Destruction of Da Derga's Hostel* en traduction anglaise.
[561] Le *Sanas Cormaic / Glossaire de Cormac*, document qui daterait du Xe siècle, nous relate une histoire dans laquelle le chef des poètes porte un *tuigen*, terme expliqué comme 'chaume de plumes'. Nous remercions Lambert qui apporte la précision qu'il faut en fait comprendre *tuige én* = « couverture d'oiseaux », cf. le *Sanas Cormaic / Glossaire de Cormac*[2] 1231. Il doit s'agir du même objet magique que celui dans le récit de Conaire.
[562] En fait afin de trouver le roi approprié, on a recours à un rite de divination appelé « la fête du taureau », cf. l'instauration d'un roi irlandais dépeint par Giraldus Cambrensis. Il nous décrit un *banais ríg(h)i* (mariage royal) dans un passage fameux de sa *Topographia Hibernica* (III, 25), datant du XIIème siècle. Il est question d'un mariage rituel avec un cheval sacré, rite à rapprocher de la pratique appelée *asvamedha* en Inde. Nous renvoyons le lecteur au chapitre concernant les chevaux pour plus de détails.
[563] Nous avons déjà mentionné ci-dessus ce *Tarbf(h)e(i)s*, fête du taureau, constituant une sorte d'inauguration royale. Cf. aussi infra.
[564] Traduction anglaise de Gantz (1981, 64-66).
[565] Une *geiss*, pl. *gessa* est un « tabou » idéosyncratique ou encore une prohibition formelle destinée à ne pas être transgressée dans la littérature irlandaise ancienne ; voir supra ; cf. Charles-Edwards (1999, 45) ; MacKillop (2000, 249).
[566] Voir également : Low (1996, 34, 109) ; MacKillop (2000, 409-410) ; Nagy (1980, 302-322)

d'apercevoir le parallèle avec certaines pratiques chamaniques, même si celles-ci ne sont pas forcément à l'origine du mythe irlandais.

Comme nous l'écrivons *infra*,[567] une des propriétés attribuées aux oiseaux est la sagesse ; on retrouve le hibou et le merle[568] par exemple en tant que conseillers et sages. Rien d'étonnant donc à ce que l'on constate qu'il y a un lien privilégié chez les Celtes entre les oiseaux d'une part, et les druides et les poètes d'autre part. Ces derniers, tout comme certains héros avaient l'habitude de se parer de plumes d'oiseaux. Le fait de pratiquer la divination en portant un manteau de plumes a conduit maints savants à penser qu'il y a là une trace du chamanisme, puisque l'on trouve cette même pratique chez les chamans de Sibérie. Dans la mythologie celtique – surtout dans les textes irlandais – il est courant de rencontrer des oiseaux surnaturels qui sont en fait des êtres de l'Autre Monde, « déguisés » en des créatures ornithomorphes en quelque sorte.

Dans le *Sanas Cormaic / Glossaire de Cormac,* document qui daterait du Xe siècle, le scribe[569] relate l'histoire d'un groupe de poètes qui prirent un jour le bateau pour une compétition de poésie. Leur chef aurait porté le *tuigen*, objet que le glossaire traduit comme 'couverture d'oiseaux', ou encore de 'peaux d'oiseaux',[570] et qui doit sans doute correspondre au « capuchon de plumes » porté par le père de Conaire, Nemglan et sa bande d'oiseaux-guerriers.[571] Puis, dans une métaphore, les poètes se comparent à une volée d'oiseaux particulièrement beaux, donc l'interprétation « aviaire » du terme *tuigen* par le scribe du glossaire pourrait bien être correcte.

Une autre trace du chamanisme apparaîtrait dans la personne de Gwrhyr Gwalstawd Ieithoedd[572] dont les épithètes signifient 'interprète de langues' (personnage « arthurien » des Mabinogion gallois) qui aurait effectivement possédé le pouvoir « chamanique » de pouvoir communiquer avec les animaux[573]. Ce phénomène de comprendre le langage des animaux, en particulier celui des oiseaux, n'est pas isolé : on rencontre la même thématique dans la Vita Merlini de Geoffrey de Monmouth qui nous dépeint l'image du roi-guerrier Merlin, devenu fou après une bataille, qui va vivre en forêt en tant qu'homme sauvage, et ce « fou sylvicole » apprend en effet le langage des animaux et aura le don de la prophétie.[574] Le pendant irlandais de cette thématique du fou sylvicole se trouve dans le texte *Buile S(h)uib(h)ne / la folie de Suibne*[575], texte qu'a étudié Brigit Benes dans un long article passionnant traitant des traces du chamanisme ou de croyances très proches.[576]

---

[567] Cf. le chapitre sur les oiseaux.

[568] Il est intéressant dans ce contexte de constater que, justement, le merle et le hibou font partie des animaux les plus anciens. Ceux-là ont le don de l'omniscience. Cf. Sterckx (2000, passim)

[569] On croit traditionnellement que l'auteur du Glossaire fut Cormac mac Cuilennáin, roi-évêque de Cashel qui mourut en 908.

[570] Voir également Low (1996, 109), qui parle de 'chaume de plume'.

[571] Cf. le récit supra.

[572] MacKillop (2000, 384) ; Low (1996, 110)

[573] Comparer également l'article de Brigit Benes sur les traces de chamanisme dans la légende de *Buile Suibne* (Benes 1960-1961, 309-334).

[574] Voir également infra.

[575] *Sweeney* en transcription anglaise. Le protagoniste devient « fou » selon la tradition, après la bataille historique de Mag Rath, qui eut lieu en 637. Le poème dans lequel on décrit le destin de Suibhne, constitue en même temps un éloge à la nature.

[576] Benes (1960-1961, 309-334)

Justement, ce récit de *Buile Suibne / la folie de Suibne*[577] contiendrait quelques aspects « chamanoïdes » selon Benes. Si nous avons déjà constaté qu'il y a un parallèle entre cette histoire et une tradition originaire du nord de la Grande-Bretagne autour des personnages de Myrddin / Merlinus et Lailoken,[578] Benes regarde le récit irlandais tout d'abord sous un autre angle. Avant d'étudier la thématique de l'homme sauvage, elle propose de regarder, avant toute comparaison avec la tradition brittonique, le phénomène de *geil(l)t*, qui rappelle fort selon l'auteur certains aspects du chamanisme. Dans son exposé, qui est rigoureux, et, à nos yeux, assez convaincant, elle affirme d'emblée que l'on ne peut prouver qu'un *geilt* soit un véritable chaman, puisque l'image que dégage le récit tardif est vague et trop féerique et que, dans ce récit, la caractéristique ainsi que les fonctions des chamans ne peuvent plus être distinguées d'autres magiciens archaïques.[579] Ceci rejoint exactement les propos de Mircea Eliade qui nous affirme que, dans la tradition indo-européenne, *'dans bien des cas le chamanisme se présente à l'état de désintégration, mais rien n'autorise à considérer cette phase tardive comme représentant* le *phénomène chamanique dans son ensemble.'* [580]

Or, Benes propose de ne pas traduire le terme irlandais *geilt*, que les anglophones traduisent habituellement par « madman » en tant que substantif et par « mad » en tant qu'adjectif. Elle remarque que les *Annales de Tigernach* et le *Chronicon Scottorum* contiennent la glose *i. geltai* pour le terme latin *volatiles*.[581] Le geilt possède en effet la capacité de voler et le texte intitulé *Buile Suibhne* mentionne à plusieurs reprises ce fait ; ce récit lie formellement Suibhne aux oiseaux et on lit que des plumes lui ont poussé. Outre ce motif aviaire, le personnage de Suibhne est attaché aux arbres. Benes croit qu'il s'agit d'un arbre proche d'un arbre chamanique : dans les croyances chamaniques, il est un arbre au centre du monde qui rattache le ciel, la terre et le Monde d'en-bas ; en outre le soleil et la lune sont toujours à proximité.[582]

Un troisième motif qui rattacherait Suibne aux chamans sibériens selon Benes est un motif qui nous intéresse particulièrement dans le cadre de notre enquête : c'est celui du cerf. Chez les chamans, le symbolisme du cerf, du chevreuil et du renne est dans certaines formes du chamanisme aussi récurrent que celui de l'oiseau. Benes mais également Weisweiler[583] ont déjà démontré l'importance de la relation entre Suibhne et le cerf. Dans le récit, le cerf apparaît surtout dans les passages lyriques - que l'on pourrait presque appeler de la poésie gnomique, car il s'agit de descriptions de la nature. Les évocations de cerfs semblent inspirées par une résurgence anti-civilisatrice voire anti-cléricale. Suibhne apprécie avant tout le « *belling of the stag* », le brame du cerf, qui lui paraît plus agréable et doux que la musique des cors et celle des petites cloches, mais aussi joli que le gazouillis d'un merle vers la montagne. Puis ailleurs dans le récit le protagoniste mentionne le chant du coucou, le hurlement des

[577] Voir Pádraig Ó Riain (1974a ; 1974b) pour une discussion sur l'origine du récit.
[578] Cf. avant tout les études de Carney (1955, 129 sqq. ; 385 sqq.) ; Jackson (1940, 535-550 ; *Eigse* VII, 112 sqq.)
[579] Benes (1960-1961, 309)
[580] Eliade (1983, 297)
[581] Benes (1960-1961, 313)
[582] Benes (1960-1961, 313). En revanche, la notion de l'Arbre de Vie, connue chez les Celtes et chez d'autres peuples est plus ou moins similaire à l'arbre du monde, une sorte « d'omphalos chamanique ». L'éventuelle similitude entre les croyances chamaniques et le récit de Suibhne ne saurait être concluante ici.
[583] Weisweiler (1954, 10 sqq.) qui étudie les couches pré-indo-européennes de l'épopée irlandaise dans un long article qui est d'une rigueur exemplaire.

loups et le chant splendide des chiens de Bolcan, qui lui paraissent plus mélodieux que les « bruits religieux » (celui des cloches, de la conversation d'étudiants, de la cloche d'une église).[584]

Puis Suibhne apparaît aussi comme le Maître des cerfs. Dans le récit il énumère par exemple ces cerfs – dont il connaît les noms – dans les vallées. Ces cervidés lui servent de monture. Dans le passage correspondant, Suibhne dit que son vrai nom était *Fer Benn*. Ce nom a été traduit par *'Man of the Peaks'*, mais Benes propose plutôt *'l'Homme aux Ramures, l'Homme aux Bois'*,[585] et ce sens est crédible, d'autant plus que, dans une version du récit tout du moins, la blessure mortelle fut infligée en tombant sur des bois de cerf.

Plusieurs scènes du récit rappellent l'état de maladie / folie chamanique : Suibhne souffre en effet de l'illusion d'être poursuivi ; on lit dans le texte qu'il a des rencontres nocturnes désagréables avec des hordes de têtes coupées. Ces têtes peuvent être anthropomorphes mais il y a également des têtes d'oies et de chiens.[586] Ces « hallucinations » existent également chez les chamans.

L'enquête concernant l'origine du terme *geilt* de la part de Brigit Benes est également passionnante. Le sujet est trop vaste pour être (re-)traité ici, mais nous allons retenir ce qui nous paraît fructueux pour notre étude sur le « bestiaire ». Ce terme apparaît significativement deux fois dans le cycle de Finn dans le cadre d'une énumération d'animaux réels et d'êtres fabuleux.[587] Il est évident que ce cycle partage avec le *Buile Suibhne* l'arrière-plan culturel : tous deux sont « localisés » dans un monde où les cerfs sont omniprésents et primordiaux.

Le cycle de Finn a encore un autre lien avec le récit de Sweeney.[588] Un exemple qui nous frappe particulièrement, est constitué par une description d'un homme dans un arbre que rencontre un jour un des protagonistes du cycle, Finn mac Cumaill. Ce texte, auquel on fait référence sous le titre « Finn et l'homme dans l'arbre »,[589] est étonnant, et Nora Chadwick voit dans l'homme un *geilt*, même si ce terme est absent du texte.[590] Benes est du même avis,[591] car on décrit un homme qui est debout dans un arbre portant des vêtements qui le masquent quelque peu, ayant un oiseau[592] perché sur l'épaule, un cerf aux pieds et un poisson[593] dans un chaudron en bronze à la main. En outre, il partage sa nourriture avec tous ces animaux. Benes voit dans l'ensemble des motifs une « bonne description statique d'un chaman ». Cette affirmation nous semble justifiable, mais il faut savoir que l'on peut également voir, comme le propose Claude Sterckx, un dieu du type Cernunnos dans la description de cet homme qui s'appelle Dearg Corra, le *'Rouge Cornu /au Bois (de cervidé)'*.[594]

---

[584] Cf. la traduction de O'Keeffe (1931, 35, 79, 153). Voir aussi le chapitre sur la musique des animaux pour une étude plus approfondie de la musique animale.
[585] Benes (1960-1961, 316).
[586] O'Keeffe (1931, 123)
[587] Chadwick, *Scottish-Gaelic Studies*, V, p. 123
[588] C'est la transcription anglaise du nom irlandais Suibhne, comme nous l'avons remarqué supra.
[589] Meyer (1904, 344 sqq.)
[590] Chadwick, *Scottish-Gaelic Studies*, V, p. 120
[591] Benes (1960-1961, 325).
[592] Il s'agit d'un merle selon Benes (1960-1961, 325), d'un corvidé selon Sterckx (2000, 88).
[593] C'est une truite selon Benes (1960-1961, 325), un saumon selon Sterckx (2000, 88).
[594] Sterckx (2000, 87 sqq.)

L'étymologie du terme irlandais *geilt* est controversée, mais il vaudrait la peine de s'y attarder un instant. Si ce mot a été rapproché du gall. *gwyllt* 'sauvage',[595] ce qui serait assez logique en quelque sorte, car on suppose que le récit irlandais, ou en tout cas, l'ensemble des motifs ont été empruntés à l'histoire brittonique de *Myrddin Wyllt*, 'Merlin le Sauvage'[596], on tombe sur des problèmes phonétiques.[597] Nous n'allons pas rentrer dans les détails ici. Benes, se basant sur le travail de deux grands linguistes,[598] suggère une racine indo-eurpéenne **ghel-* 'appeler, crier, chanter',[599] que l'on trouve dans des noms d'oiseaux : grec *χελιδών*, 'hirondelle', sous forme réduplicative *κίχλη*, 'grive' ; vieux-haut-allemand *nahti-gala* et angl. *Nightin-gale* 'rossignol'. Une forme indo-européenne dérivée, **gheltî-*, 'le cri, chant' aurait ainsi donné le v-irl. *geilt* dont le sens d'origine serait celui de 'le crieur, le chanteur'.[600] Il faut encore mentionner le fait véritablement significatif qu'en gaélique d'écosse contemporain, le terme *geilt* possède trois sens principaux : tout d'abord c'est un *'untamable animal'* puis le deuxième sens est celui de *'wild man or woman'*, et la troisième signification est celle de *'One who dwells in woods or deserts'*.[601] Le même dictionnaire nous indique que ce terme a le sens de *'bird'* dans le manuscrit du *Doyen de Lismore*. En tant qu'adjectif, *geilt* voudrait dire *'mad'* tandis que des dérivés incluent la notion d'avoir peur.[602] Tous ces sens rejoignent parfaitement l'hypothèse de Mme. Benes et les parallèles avec des aspects de certaines pratiques connues du chamanisme sont indéniables.

Enfin, nous pourrions reprendre le mythe du dieu germanique Odin / Wodan, qui, selon plusieurs spécialistes,[603] réunit plusieurs éléments « chamanoïdes ». Il s'agit par exemple de son nom qui signifie 'fureur', son initiation qui est liée à l'arbre du monde, ses corbeaux *Huginn* et *Muninn*,[604] son cheval octopède *Sleipnir* qui rappellerait les esprits auxiliaires qui secondent les chamans,[605] puis sa capacité de métamorphose : Odin est capable de se changer, selon le *Heimskringla*, texte islandais composé par Snorri Sturluson au XIIIe siècle, en oiseau, en poisson, en cerf ou en serpent, pendant que son corps restait sur place, comme s'il était mort ![606] En outre, Odin est le père du *galdr* 'chant magique', qui pourrait constituer un art magique proche de la magie chamanique. Benes voit donc dans le mythe d'Odin et la pratique du *galdr* d'une part et le phénomène irlandais du *geilt* d'autre part une correspondance irlando-germanique primordiale.[607]

Il y a d'autres parallèles frappants entre ce curieux récit irlandais et le chamanisme sibérien, mais pour plus de détails nous renvoyons à l'article de Mme. Benes. Elle admet d'ailleurs une différence structurelle entre le récit irlandais de *Buile Suibhne* d'une part et la tradition brittonique de Myrddin / Merlinus : dans l'histoire irlandaise, à la différence de la

[595] Comme le propose par exemple Carney (1955, 150 sqq. et 385 sqq.)
[596] Carney (1955) et Jackson (1940, 535-550) ont démontré de façon convaincante l'emprunt très probable de la thématique de *Buile Suibhne* à la tradition de Merlin.
[597] Jackson, Eigse VII, 133 sqq.
[598] Thurneysen (1946, § 184, b) ; Pokorny (1959-1969, I, 428)
[599] Benes (1960-1961, 327)
[600] Voir infra le chapitre sur la « musique » des animaux pour une discussion plus détaillée des significations du terme *geilt* en termes de musique.
[601] Dwelly (1994, 488)
[602] Cf. avant tout le mot *geilt* et ses dérivés dans les appendices.
[603] Nous citons une fois de plus les noms de Birkhan (1970 ; 1996, passim), Weisweiler (1954) et Benes (1960-1961, 331 sqq.)
[604] Cf. le chapitre sur les corbeaux infra.
[605] Elément évoqué par Benes, cf. Dillman (2006).
[606] *Heimskringla*, 7
[607] Benes (1960-1961, 332). Encore faut-il que ces deux termes soient véritablement apparentés !

tradition de la Bretagne insulaire, toute grande prophétie historique est absente.[608] Cela n'est pas assuré, en revanche, car on trouve bien le thème de la prophétie dans un récit irlandais assez proche de l'histoire de Sweeney , intitulé *Baile in Scáil / la Frénésie du fantôme.*

Nous avons vu dans l'aperçu ci-dessus que la tradition irlandaise du Moyen Âge, et, dans une moindre mesure, la tradition médiévale galloise, contiennent des éléments que l'on pourrait appeler « chamanoïdes ». Cette appellation ne sous-entend nullement une origine commune des traditions chamaniques altaïques / sibériennes à proprement parler d'un côté, et les quelques traditions « chamanoïdes » attestées chez les Celtes anciens d'un autre côté. Nous ne présumons pas non plus que l'une des traditions dérive de l'autre.[609] En revanche, il fallait mentionner les similitudes frappantes entre ces traditions dans le cadre de notre enquête sur le bestiaire. Nous proposons de ne pas utiliser le terme «chamanisme » pour désigner quelque chose qui lui est proche mais non identique. On pourrait, en revanche, opter pour le terme de transe et celui d'extase, qui décrivent de façon plus correcte et judicieuse la plupart des pratiques mentionnées supra. Puisque ces pratiques étaient en quelque sorte relativement proches – en partie tout du moins - de ce que l'on appelle communément « chamanisme » on est en droit d'employer ce terme de « chamanoïde ». En revanche, il ne faut pas pour autant amalgamer des croyances originaires de l'Asie septentrionale et certaines pratiques religieuses connues des Celtes anciens jusque dans les textes du Moyen Âge.[610]

Il est intéressant de supposer une éventuelle liaison entre les traditions chamanoïdes celtes et germaniques[611] d'une part, et le chamanisme néolithique d'autre part, mais cela ne peut être argumenté de façon certaine. En effet, certains archéologues et philologues, et pas les moindres,[612] supposent qu'une migration des régions finno-baltiques vers l'Irlande est à l'origine de la « culture de Riverford » néolithique et cette migration, cette influence « arctique »[613] pourrait éventuellement expliquer l'existence de quelques éléments « chamanoïdes » en Irlande.[614]

D'autre part, on pourrait signaler l'hypothèse - assez audacieuse d'ailleurs - selon laquelle les trouvailles les plus anciennes à caractère chamanique, qui datent du paléolithique et qui proviennent des aires géographiques actuelles de la France occidentale et de l'Espagne, auraient influencé les pratiques religieuses d'Irlande. S'il est vraiment alléchant de prendre en considération ces éléments, l'existence d'un lien entre ces

[608] Benes (1960-1961, 319).
[609] Par contre, il serait difficile d'exclure avec fermeté la possibilité que les deux pratiques religieuses proviennent d'une même source; comme elles sont trop éloignées de nous, et faute de données, il faut abandonner toute tentative d'établir des théories dans ce sens-là.
[610] Il peut très bien s'agir de pratiques obsolètes dont on trouve des traces tardives et déformées dans les textes.
[611] Nous avons déjà dit que certaines traditions chamanoïdes sont bien implantées chez les anciens Germains, et que les pratiques chamanoïdes portent des noms distinctifs.
[612] Macalister (1949, 46 sqq.)
[613] Voir l'article intéressant de Weisweiler (1954). Cet auteur attribue en effet l'omniprésence du cerf dans le cycle ossianique à une influence arctique et pré-indo-européenne.
[614] En revanche, Jean Markale (1989 ; il s'agit également de propos que nous avons entendus lors d'une interview sur France Culture), qui remarque que les Celtes anciens étaient en contact avec les gens de la steppe, et donc avec des chamans, va trop loin à nos yeux. Cette remarque de sa part n'est pas vraiment fondée.

traditions, assez éloignées dans le temps[615] et (quelque peu) dans l'espace,[616] n'est guère prouvable.

En effet, on remarque dans les gravures et les peintures rupestres des représentations d'hommes portant des masques thériomorphes ainsi que des vêtements « animaliers ». Les ethnologues considèrent cet art rupestre comme des formes originelles des habits thériomorphes arctiques. On suppose que les images que nous ont léguées les hommes préhistoriques sont des représentations d'une magie cynégétique, qui ne consitue d'ailleurs qu'un seul aspect de ces croyances très complexes qu'incarne le chamanisme sibérien. Il faut néanmoins savoir que l'on trouve plusieurs éléments dans l'art préhistorique qui se rapprochent étonnamment du chamanisme altaïque : Une représentation dans la grotte très célèbre de Lascaux paraît prouver l'existence du phénomène que l'on appelle communément la « transe », un des éléments-clefs du chamanisme.[617]

Il s'agit d'un homme ornithocéphale – à tête d'oiseau – qui se trouve allongé par terre ; à ses côtés on remarque un oiseau sur une perche, devant l'homme on voit un bison qui a été blessé par une lance, et dont les entrailles semblent sortir du corps. En effet, dans le chamanisme actuel, justement, le masque ornithomorphe ainsi que des oiseaux « sculptés » dans du bois constituent des symboles significatifs de la transe chamanique, pratique dans laquelle les âmes des chamans se libéreraient du corps immobile, et dans laquelle les chamans sont capables d'effectuer des prestations surhumaines. Dans la société préhistorique, le fait de tuer un immense bison peut justement avoir été une prestation quasi surhumaine. Malgré les ressemblances entre ces traditions, nous demeurons dans le stade des hypothèses quant à l'élaboration de rapports éventuels entre elles.

[615] Il s'agit d'un décalage chronologique de plus de 15.000 ans. Puis il faut savoir que l'occupation humaine de l'Irlande ne daterait que de l'époque mésolithique, d'autant plus que « l'île verte » était encore couverte – en grande partie tout du moins - d'un grand glacier très épais à l'époque magdalénienne.

[616] Le décalage géographique est moins impressionnant que le décalage chronologique ; il y a toujours eu beaucoup de contacts entre le continent et les « Iles Britanniques », par voie maritime.

[617] Cf. Benes (1960-1961, 333)

5.6 Zoolâtrie (thériolâtrie) et zoomorphisme

L'association entre les animaux et les Dieux chez les Celtes étant clairement établie, certains savants – celtisants et autres – ont voulu voir dans les animaux vénérés les divinités elles-mêmes ; il y a confusion entre les « objets » – entre autres les animaux – symbolisant les pouvoirs divins et les dieux à proprement parler.

Nous tenons à citer ici une remarque de la part des celtisants connus Françoise le Roux et Christian Guyonvarc'h sur l'étude du zoomorphisme chez les Celtes. Il s'agit d'une remarque dans le 'glossaire' du livre intitulé *Les Druides*, qui incite à la prudence dans ce domaine de recherches :

'On attribue parfois aux Celtes des cultes de divinités zoomorphes : ours, cheval, bélier, corbeau, etc., parce que leur iconographie représente souvent, à l'époque gallo-romaine, des figures animales, ou parce que les théonymes qui les désignent sont bâtis sur des thèmes de noms d'animaux : artos *« ours »*, epos *« cheval »*, mokko-[618] *« porc », etc. Mais l'animal, comme le végétal (le chêne par exemple dans le cas des druides) est seulement le support du symbolisme religieux. Il n'est jamais le principe ou l'essence de la religion. Le totémisme et la zoolâtrie sont des interprétations erronées du zoomorphisme.'*[619]

Ces auteurs ont sans aucun doute raison de faire ces quelques remarques d'avertissement. Cependant, la remarque bien disposée que nous venons de citer n'exclut pas la zoomorphie des dieux celtes. Il est exact que les divinités celtiques des récits médiévaux insulaires peuvent se transformer en animal. Il est donc incontestable que l'on croyait à la métamorphose animale - ou zoomorphie- de la part des pouvoirs divins ; les animaux sont en effet dans maints cas l'avatar d'une divinité. Il est plus que probable que cela était vrai au Moyen Âge comme dans l'Antiquité, dans les îles comme sur le continent. Le fait que les animaux accompagnent habituellement les représentations anthropomorphes des dieux, parallèlement au zoomorphisme attesté des divinités, implique peut-être malgré tout un certain degré de vénération des animaux, donc on doit constater, outre l'adoration des espèces animales comme symboles des pouvoirs divins, une certaine révérence à l'égard des animaux.

Car comme nous avons remarqué ailleurs dans cette étude, nous croyons bel et bien avoir des preuves de l'existence d'animaux *sacrés* et, si l'on a remarqué supra que l'utilisation des termes « totémisme » et « chamanisme » celtes en tant que tels de la part de certains chercheurs est moins heureuse – il s'agit de termes qui ne sont pas applicables aux Celtes en tant que tels - il y a chez les Celtes quelques *parallèles* très nets avec le chamanisme et possiblement, et dans une moindre mesure, avec le totémisme[620]. Nous allons voir que la sacralisation des animaux s'exprime également en dehors de ces croyances.

---

[618] Ce serait plutôt * *mukko-* « porc ».

[619] Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 419). Cf. également le chapitre sur le « totémisme » chez les Celtes anciens, *supra*.

[620] Toutefois, comme nous avons constaté *supra*, il faut se garder de parler d'un chamanisme dans le sens « sibérien », même si tout ceci dépend bien évidemment de la définition exacte que l'on attribue aux termes employés. Il s'agit malgré tout de certaines croyances relativement proches qui existent dans différents coins du monde. C'est pour cela que nous employons le terme « chamanoïde » dans le cadre de notre enquête sur le bestiaire celte.

Si nous sommes donc d'accord avec la réfutation probable d'un totémisme « pur » [621] et de la zoolâtrie en tant que tels, le zoomorphisme des dieux est néanmoins une réalité dans le domaine celtique, tout comme dans d'autres civilisations indo-européennes et non-indo-européennes. Le zoomorphisme n'implique pas forcément la zoolâtrie, car on peut vénérer des espèces animales comme des attributs et symboles divins à un moment donné, et consommer la chair de ces mêmes animaux à une autre occasion.[622] Il y avait chez les Celtes sûrement la croyance aux *Dieux-animaux*, mais les animaux sacrés en revanche n'avaient pas forcément le statut d'*êtres divins* ! Quand on parle en effet de la Déesse-Vache, ou de la Déesse équine, c'est au symbolisme animalier et à l'aspect principal de la divinité en question que l'on fait référence, et non au prétendu statut divin de l'animal lui-même. Car les animaux ne constituent que le support symbolique des dieux et des déesses, ils ne symbolisent que certains aspects des pouvoirs divins.

Si nous remarquons dans cette enquête qu'il existait des cultes en l'honneur de certains animaux – par exemple le culte du taureau, ou encore le culte équin avec les rites d'intronisation royale – c'étaient des cultes dont l'existence était quasiment nécessaire car il fallait bien rendre hommage aux intermédiaires entre ce monde-ci d'une part, et l'Autre Monde de l'autre. Comme dans le cas de la prétendue zoolâtrie égyptienne, on ferait donc mieux de parler d'un symbolisme primordial des animaux – qui étaient tous d'une façon ou d'une autre considérés comme sacrés – plutôt que d'un culte d'animaux divins.

Une autre erreur, qui découle de cette première image erronée qu'est la zoolâtrie, celle des animaux adorés en tant qu'êtres divins indépendants des divinités anthropomorphes, est le fait de parler des Celtes comme « animistes », comme le fait Miranda Green par exemple.[623] En effet, l'animisme - une croyance qui consiste dans la tendance à attribuer une âme aux choses, analogue à l'âme humaine – n'est pas un phénomène attesté chez les Celtes de l'Antiquité ou ceux du Moyen Âge.[624]

---

[621] Exception faite de quelques cas isolés qui indiqueraient des croyances assez proches du totémisme ! Cf. *supra*.

[622] Il est très instructif de comparer dans ce cadre le cas de la prétendue zoolâtrie chez les anciens Egyptiens: présentation forgée par les Grecs et exploitée par les Romains, il n'en était rien! Si les Egyptiens, eux aussi, représentaient fréquemment leurs divinités sous forme animale et non seulement sous forme humaine, le symbolisme de l'animal n'évoquait qu'un des aspects de la divinité en question. Le fait que certains dieux soient représentés tantôt sous forme animale, tantôt sous forme humaine, prouve que les Egyptiens n'étaient pas zoolâtres. En revanche, il existait des cultes voués à certains animaux, qui reposaient sur l'idée qu'il était nécessaire d'avoir des intermédiaires entre ce monde-ci - celui des êtres humains – d'une part, et celui des pouvoirs divins de l'autre. On parle donc plutôt d'un symbolisme primordial des animaux – qui étaient tous d'une façon ou d'une autre considérés comme sacrés – que d'un culte d'animaux divins. Cf. Loyrette (1978, 26-27, 32, 35). Elle nous indique que ce symbolisme ne pouvait exister que grâce à une connaissance parfaite du monde animal. Dans le bestiaire égyptien, on retrouve d'ailleurs un certain humour dans les figurations d'animaux : la souris qui mène le chat par le bout du nez, l'hippopotame qui évolue grâcieusement sur les branches d'un arbre, un oiseau qui grimpe sur une échelle ou l'âne "si doux" qui joue de la harpe … Cette attitude exclut en effet formellement l'existence de la zoolâtrie chez les Egyptiens. Comme cette attitude nous rappelle les sculptures humoristiques des sculpteurs occidentaux du Moyen Âge dans les pays celtiques ou ailleurs (Voir à ce sujet les études de Ferro, 1996, passim et de A. et R. Blanc, 1996, sur la sculpture thériomorphe du Moyen Âge) , ici aussi on aurait un argument de plus qui réfuterait les prétendues croyances zoolâtres des Celtes médiévaux. Il nous resterait à en trouver un jour des exemples dans l'art celtique latènien ou hallstattien !

[623] Green (1997, 29 ; passim)

[624] Cf. Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 363)

Cela dit, il nous faut encore rappeler un autre phénomène dans ce cadre : comme nous l'avons remarqué supra, ça fait quelques décennies que la plupart des savants ont délaissé l'idée fausse d'une évolution dans les croyances des peuples dits primitifs,[625] évolution censée se trouver dans la mythologie, les légendes et la religion : d'emblée, les ancêtres auraient vénéré des végétaux et des animaux, puis les mêmes forces de la nature seraient représentées par des divinités spécifiques, ayant des animaux accompagnateurs ; après on verrait la naissance d'un panthéon hiérarchisé, culminant en un monothéisme où le dieu - ou moins fréquemment, la déesse – serait considéré comme le détenteur de toutes les fonctions et toutes les forces.[626] Cette image erronée, bien qu'elle ne soit de nos jours guère acceptée, continue malgré tout à influencer certaines recherches sur les mythes et les légendes des Celtes.

De Vries donne en revanche un aperçu éclairant à ce sujet :

'J'ai montré ailleurs que cette théorie évolutionniste ne tient pas compte des faits. L'histoire des religions a montré que les civilisations les plus anciennes ont eu des dieux anthropomorphes (il n'est que de songer à ce qu'on appelle le "monothéisme primitif"). Ainsi, les panthéons ont comporté des animaux en plus des hommes, et non avant eux. Il est vraisemblable que, dans les civilisations de la chasse et les premières civilisations agricoles, l'importance des animaux dans la vie humaine a été assez fortement ressentie pour qu'on leur accordât une vénération particulière. On dit bien que ces hommes « pensaient en termes d'animalité », par quoi on entend que l'animal avait une place importante dans tous les domaines ; importante, mais nullement unique. Il y a en effet aussi des dieux représentés sous forme humaine ; rappelons simplement les dessins de déesses-mères très schématiques et d'une haute antiquité.' [627]

[625] Cf. à ce sujet le chapitre intéressant de De Vries (1977, 180 sqq.).
[626] Cf. Ross (1968) ; Stewart (1998, 48-49)
[627] De Vries (1977, 180)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

5.7 Les divinités celtes et leurs animaux accompagnateurs et symboliques

Ce chapitre se veut seulement une liste non-exhaustive et assez courte de certaines divinités, puis de certains héros ayant des liens priviligiés avec des espèces animales. En dehors des théonymes et anthroponymes thériophores, il est en effet des divinités et des héros qui entretiennent une liaison particulière avec la faune. C'est donc juste un aperçu, un choix parmi d'autres, dans une matière surabondante qui a pour unique but de rappeler aux lecteurs quelques-uns des divinités et des héros celtes suivis de « leurs » animaux respectifs ; cette enquête n'a surtout pas valeur de dictionnaire, ou lexique, complet et absolu.

Divinités des Celtes continentaux :

Epona[628] : il s'agit de la célèbre déesse gauloise dont le nom signifie 'Jument divine, l'Equine'. Elle était effectivement une déesse équine extrêmement importante en Gaule, et, plus tard, son culte fut adopté par les sections cavalières de l'armée romaine dans tous les coins de l'Empire romain, la Grande-Bretagne incluse.[629] L'iconographie la montre le plus souvent assise sur un cheval, accompagnée par un oiseau, un chien et un poulain. Cependant, aux centres thermaux, elle est représentée nue et parfois on la voit montée sur une grande oie cornue. On connaît près de quatre cents représentations de cette déesse équine dont le culte était sans doute très populaire. Une des représentations la montre comme une jument allaitant son poulain, tandis qu'un être monstrueux semble les menacer.[630]

Thirona (Dirona, Sirona) : peut-être la 'Stellaire'.[631] Elle porte fréquemment un chien sur les genoux et des œufs et un serpent en tant que symboles de fertilité.[632] A Cologne, elle a le pied sur une tête de vache. Cette déeese est possiblement identique à Damona, la déesse-vache.[633]

Sequana '(Déesse de la) Seine' : la célèbre divinité gauloise a été représentée dans une barque dont la proue se termine en forme de canard.[634] Dans le bec ouvert de l'oiseau aquatique se trouve une bille qui pourrait représenter une perle.

Le cas du dieu Lugus est complexe. Nous mentionnons ici que Lug est accompagné du bélier, de l'aigle,[635] mais également du coq, ou de la tortue dans des contextes gallo-romains, faisant référence au Mercure classique.[636]

Nantosuelta 'Vallée sinueuse'(?),[637] : une déesse-corbeau, ou tout du moins une déesse fréquemment associée aux oiseaux,[638] qui est en outre associée à l'eau, phénomène très

[628] Il s'agit d'un théonyme thériophore, que nous nous permettons de citer ici, de par son importance.
[629] Sterckx (1998, 77-78) ; MacKillop (2000, 190) ; Linduff (1979, passim).
[630] Cf. Sterckx (1998, 77-78) ; Duval (1987, 34-37)
[631] Sterckx (1998, 126-127) ; MacKillop (2000, 387)
[632] (MacKillop 2000, 387)
[633] Sterckx (1998, 126-127)
[634] Hatt (1970, image 110) ; Birkhan (1997, 720)
[635] Duval (1957, 69-71) ; Sterckx (1998, 98-101) ; Mac Cana (1970, 27-29) ; Merdrignac (1983, 25-28) sur Lug dans la Vie de saint Hervé ; Ó Riain (1977, 138-156).
[636] Selon Stewart (1998, 115)

fréquent chez les déesses, qui ne sont pas forcément ornithomorphes elles-mêmes mais qui entretiennent clairement un lien avec des oiseaux.[639]

Les divinités irlandaises :

On estime que les divinités féminines d'Irlande sont en général plus archaïques, universelles que leurs pendants ou homologues masculins, qui seraient en outre moins similaires l'un de l'autre.[640] Comme ailleurs dans le monde celte, ces dieux et déesses sont régulièrement accompagnés d'un animal, associés à un animal, ou encore l'avatar de ces divinités est sous forme animalière. Les oiseaux surtout sont les instruments divins, souvent ils ont comme fonction d'être les messagers du pouvoir surnaturel. Sinon on les retrouve comme objet de la métamorphose ou encore ils jouent un rôle important dans la divination : les Celtes prédisaient l'avenir à l'aide de certains animaux dont les espèces avaient la capacité de voler, êtres mi-célestes, mi-terrestres, qui reliaient ce monde-ci au monde des dieux. En fait, l'ornithomancie, la divination par le chant ou le vol des oiseaux, était de grande importance dans le culte des Celtes.[641]

La déesse irlandaise Macha[642] est sans doute liée au cheval. Dans une des histoires concernant Macha déjà citées, on trouve des éléments-clefs qui supportent cette vue. La course de Macha femme de Crunnchu est sans doute un reflet du matriarcat et de la fertilité de l'homme et de la terre.[643] Finalement elle donna naissance à des jumeaux - qui sont bien des poulains selon une version du récit[644] - malgré la réfutation de Guyonvarc'h et Le Roux,[645] mais cette objection relève plutôt de l'hypercritique scientifique. Cette Macha, à l'origine une déesse équine, est associée à Emain Macha, l'ancienne capitale du *coiced* (province) d'Ulster et à Armagh (Ard Macha) qui est devenu plus tard un centre important des moines irlandais, qui choisirent peut-être volontairement de s'établir dans un ancien centre sacré. Le christianisme irlandais sut extrêmement bien réutiliser les anciennes croyances et les anciens lieux de valeur religieuse à ses propres fins.[646] La connexion entre cette Macha, déesse équine, et le tertre qu'est Emain Macha, relève sans doute d'un ancien culte et d'une légende cultuelle.

---

[637] Le sens de ce théonyme n'est pas assuré : Birkhan (1997, 610). Le sens de Vallée Sinueuse est quand même vraisemblable, mais d'autres explications étymologiques le sont également cf. Sterckx (2000, 27).
[638] Sterckx (2000, 25-30)
[639] Ross 1968, 219-220).
[640] Ross (1968, 7)
[641] Cf. le chapitre concernant les traces chamanoïdes chez les Celtes. Les Irlandais du Moyen Âge ont gardé des noms spécifiques pour désigner ce genre de divination animale (souvent aviaire), à la différence des autres peuples celtes, sauf dans le cas des *awenyddion*, terme conservé dans les textes gallois.
[642] Il y a trois différentes Macha selon la tradition gaélique. Se reporter au chapitre concernant les déesses.
[643] Nous trouvons dans ce récit également les aspects de prophétie et nous soupçonnons derrière l'image que le scribe nous donne de Macha, les traits d'une déesse guerrière.
[644] Cf. Birkhan (1997, 544-545) ; Ross (1968, 224-225).
[645] Guyonvarc'h et Le Roux (2001, 175).
[646] Cf. Stewart (1998, 81).

Un parallèle avec ce thème de Macha, déesse matriarcale équine, se trouve dans la déesse équine déchue de Rhiannon dans le Mabinogi. R(h)iannon, dont le nom dérive de **Rigantona* 'Grande Reine'[647], est sûrement une déesse ancienne, mais elle n'est plus reconnue en tant que telle par le scribe - et l'auditoire - des Quatre Branches du Mabinogi galloises. Elle figure à la fois dans la première et dans la troisième Branche – respectivement dans les histoires intitulées *Pwyll prince de Dyfed* et *Manawydan fils de Llŷr*.[648]

Clíodna / Clídna est une déesse irlandaise de grande beauté, souvent associée au comté de Cork.[649] Dans la vision de Tadc mac Céin, elle est la femme la plus noble et désirable du monde entier. La déesse est accompagnée de trois oiseaux[650] de couleur brillante qui mangent des pommes d'un arbre de l'Autre Monde et qui chantent si doucement qu'ils réussissent à guérir les malades avec leur chant apaisant.[651]

Étaín, femme d'Eochaid Airem et maîtresse de Midir, apparaît entre autres dans le récit dont elle est l'éponyme, *Tochmarc Étaíne / la courtise d'Étaín*. Son épithète fréquente est *Echraide* 'Cavalière'.[652] Elle pourrait être une déesse équine à l'origine, d'autant plus qu'on a constaté des parallèles avec la galloise Rhiannon et éventuellement avec la gauloise Epona. Ses liens hippomorphes étant probables, T. F. O'Rahilly proposait de voir en elle la réminiscence d'une déesse solaire.[653] En tout cas, ses aspects équins nous semblent assez importants pour en faire mention ici.

La sainte Brigit, à l'origine une déesse, avait une vache magique, dans la Vie de St. Brighid. Brigit/Bride fut également associée à deux « bêtes » censées venir de l'Autre Monde : aux jeunes coqs mais surtout au serpent, qui symbolisait l'aspect chtonien de l'ancienne déesse.[654]

Tethra, dieu marin, est un seigneur du bétail de mer : les poissons sont décrits comme son bétail. Pareillement, Manannán, est un dieu marin chevauchant des hippocampes.[655]

Flidais (dont le nom contiendrait l'élément *os* 'cerf' [656]) est une déesse forestière de la vénerie - c'est-à-dire de la chasse à courre - et également de la chasse au gibier ; maîtresse des cerfs, elle possède des cervidés qui tirent aussi le char dont elle se sert. Souvent, la comparaison est faite avec la Diane romaine et l'Artémis grecque. Cette déesse-cerf cynégétique irlandaise possède une vache magique qui nous apparaît dans le récit intitulé

---

[647] **Rigantona* est bien une forme reconstituée dont l'existence est donc plus que probable mais il s'agit en même temps d'une forme non attestée. **Rigantona* est supposée être une déesse des anciens Bretons d'Outre-Manche.

[648] Et non pas dans la Quatrième Branche intitulée *Math fils de Mathonwy*, comme l'indique de façon erronée Anne Ross (1968, 225).

[649] MacKillop (2000, 90-91)

[650] Ici on a un exemple récurrent du phénomène de la triplication divine présente dans les textes à connotation mythologique, dans les textes insulaires autant que sur le continent chez les Celtes de l'Antiquité, où les statues et statuettes comportent régulièrement des éléments triples; cf. les trois oiseaux qui chantent, infra, dans le chapitre sur la musique que produisent les oiseaux.

[651] Ces trois oiseaux font également penser aux oiseaux de la déesse galloise Rhiannon.

[652] La traduction anglaise habituelle, 'horse-riding' est étymologiquement plus proche du terme gaélique. Cf. MacKillop (2000, 195).

[653] O'Rahilly (1946).

[654] Cf. Stewart (1998, 96-100)

[655] Cf. *infra.*

[656] MacKillop (2000, 238) ; Dobbs (1916-1917, 133-149).

Táin Bó Flidais / La Razzia des Vaches de Flidais.[657] Elle est possiblement une Maîtresse des Animaux irlandaise, une *Pótnia theroon*[658].

Boand / Bóinn < *Bó vinda 'Vache Blanche', est la déesse éponyme de la rivière Boyne. En fait, elle n'est qu'une des déesses-rivière associée aux vaches.[659] La tradition irlandaise a gardé le souvenir de plusieurs déesses ayant des connexions avec l'élément sacré que constitue l'eau. Par conséquent, nous trouvons des divinités associées aux fleuves, aux rivières[660] et aux sources sacrées.[661] La *Bóinn* est de loin la plus importante de ces déesses fluviales, elle est la mère de toutes les eaux vives.[662] La déesse-rivière *Sinann / Shannon* est comparable à elle.

Fintan, le seul survivant de la première race à envahir l'Irlande, menée par Cessair, est le proto-type du druide, ou « magicien chamanique » et grâce à la transformation en tout un cycle d'espèces animales[663]**,** il est capable d'obtenir toutes les connaissances souhaitées (c'est un thème que l'on retrouve dans l'histoire galloise de *Kulhwch ac Olwen*, ainsi que dans d'autres légendes). Fintan se transforme entre autres en saumon, en aigle et en faucon.[664]

Cú Chulainn, le héros et demi-dieu ulate est indissociablement attaché au chien, de par ses *geasa*.[665] Mais le héros par excellence entretient également des rapports étroits avec les équidés : Cú Chulainn en possède deux, *Líath Macha* 'Gris de Macha', et *Dub Sainglenn*, qui furent nés la même nuit que leur maître dans sa première incarnation.[666] Quand Cú Chulainn prend un des chevaux pour la première fois sous le joug,[667] il lui faut « briser » la détermination du cheval, et cet acte se convertit en une épreuve de force entre l'équidé et le héros demi-divin.[668] Peu de temps précédant la mort du héros hors pair, le lien avec les équidés est confirmé en quelque sorte puisque ses deux chevaux seront tous deux tués et retournent tous deux dans les lacs desquels ils furent jadis venus.[669] Helmut Birkhan remarque

[657] Dobbs (1916-1917, 133-149). Par conséquent, si cette étymologie est correcte, nous aurions pu ranger cette déesse parmi les divinités thériophores plus haut.
[658] *Πότνια θηρων*, c'est le terme grec fréquemment utilisé pour désigner une déesse Maîtresse des Animaux. Cf. entre autres Birkhan (1997, 460, 697) à ce sujet ; voir également Green (1997, 80, 198-199).
[659] Ross (1968, 217-219)
[660] Comparez plus haut la déesse gauloise Nantosuelta 'Rivière sinueuse'.
[661] Low (1996, 57-74).
[662] Propos recueillis lors de la conférence de Claude Sterckx, dans le cadre d'une journée d'études à l'Université de Rennes 2, le 14 avril 2008.
[663] Stewart (1998, 127) parle à tort d'animaux « totémiques ».
[664] Cf. *infra.*
[665] Cf. *supra*.
[666] Voir un des *rémscéla*, récits préliminaires de la *Táin Bó Cuailgne*, qu'est la Compert *Con Culaind / la Conception de Cú Chulainn* dans Thurneysen (1921, 268-271, en particulier page 269) : une jument accouche de deux poulains qui correspondent selon Thurneysen aux deux chevaux du héros ulate, car ils sont donnés en cadeau au fils du couple habitant le Brug na Boinne. Ce fils constitue la première conception ou incarnation de la « triple naissance » qu'a connue Cú Chulainn .
[667] Apparemment il n'y avait pas encore de licol en Irlande à l'époque de la mise par écrit du récit ; cf. Birkhan (1997, 714).
[668] Gantz (1981, 231).
[669] Thurneysen (1921, 55 3 sqq.). Ce passage souligne d'ailleurs une fois de plus la liaison particulière qu'ont certains équidés avec l'élément de l'eau. Cf. *infra* le chapitre sur les chevaux.

concernant ce passage que ces chevaux, si importants soient-ils, ne sont point à considérer comme des dieux ou comme des Dioscures hippomorphes.[670]

Les divinités galloises et brittoniques :

Nodons est probablement associée au chien.[671] Cette divinité était liée à la guérison, la chasse, le soleil, l'eau (élément thérapeutique qui permet la guérison) et la fertilité.

Rhiannon est une déesse équine déchue, une déesse cavalière se servant d'une jument blanche dans le Mabinogi. R(h)iannon, dont le nom dérive de **Rigantona* 'Grande Reine'[672], est donc sûrement une déesse ancienne, mais elle n'est plus reconnue en tant que telle par le scribe - et l'auditoire - des Quatre Branches du Mabinogi galloises. Elle figure à la fois dans la première et dans la troisième Branche – respectivement dans les histoires intitulées *Pwyll prince de Dyfed* et *Manawydan fils de Llŷr*.[673]

Rhiannon est également liée aux oiseaux. Il faut garder en mémoire que les oiseaux étaient des symboles, des messagers et des accompagnateurs très fréquents et finalement assez communs des divinités en général. Il y a quelques divinités, en revanche, qui se distiguent des autres puisqu'elles possèdent des affinités aviaires particulières. Rhiannon en fait partie. Dans les Quatre Branches du Mabinogi galloises on fait mention des Oiseaux de Rhiannon à plusieurs reprises.[674]

Gwyn ap Nudd est le Seigneur de l'Autre Monde et maître de la chasse au gibier ; c'est un dieu cynégétique, variante du type Cernunnos.[675]

Verbeia est une déesse de la Grande-Bretagne septentrionale antique dont le nom est peut-être explicable par la racine vieil-irlandaise *ferb* 'bétail'.[676] Dans ce cas, Verbeia serait une déesse du bétail.

Cer(r)idwen, Keridwen, est une déesse des pouvoirs noirs et prophétiques ; elle est gardienne du chaudron de l'omniscience. Elle est entre autres liée à la truie, symbole de la fécondité et de la puissance de la déesse-mère. Sa descendance est perçue et présentée selon le système binaire qui semble régner dans la mythologie celtique, opposant les forces malfaisantes et bienfaisantes. Comme plusieurs divinités, elle avait deux enfants, qui représentaient les aspects noir et clair : *Crearwy* sa fille, que l'on retrouve d'ailleurs dans la tradition bretonne-armoricaine, pour l'aspect clair et faste, alors que *Afagddu*, le fils noir et horrible représente les forces obscures et néfastes.[677] Afagddu ou la variante Y Fagddu, qui signifie 'obscurité extrême', s'avère en outre constituer un nom alternatif de Morfran[678]

[670] Birkhan (1997, 714).
[671] Ross (1968, 201) ; Stewart (1998, 118)
[672] Cf. *supra*.
[673] Et non pas dans la Quatrième Branche intitulée *Math fils de Mathonwy*, comme l'indique de façon erronée Anne Ross (1968, 225).
[674] Jones et Jones (1995, 31, 34, 97).
[675] Cf. Stewart (1998, 103)
[676] Ross (1968, 217).
[677] Cf. Stewart (1998, 88).
[678] MacKillop (2000, 5, 335).

‘Corbeau de Mer’.[679] On retrouve le nom *Afanc Du* ailleurs dans des textes gallois en tant que monstre. Il faudrait, à notre avis, rapprocher ce monstre Afanc Du du fils de Ceridwen. Il est intéressant de s’apercevoir que la branche des langues brittoniques a remplacé l’ancien mot celtique pour désigner le castor, par ce terme *Afanc*[680] : gall. *afanc*, bret. *avank* ‘castor’ < **abankos* < **abonakos*.[681] Cf. v.irl.. *abac* ‘Nain’.[682] Cf. le chapitre consacré au castor pour une discussion approfondie.

[679] Plutôt que ‘grand corbeau’. Cf. *infra.*
[680] Voir ce mot dans les appendices.
[681] Vendryes A-5 ; Guyonvarc’h, dans *Ogam* 20
[682] Thurneysen (1921, 64)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

5.8 Le « panthéon » des dieux celtiques

Trop souvent, on a voulu comparer les divinités celtiques les plus importantes et les plus 'universelles' [683] aux dieux du panthéon grec et romain, afin de les schématiser dans un cadre clair et univoque. C'est en effet le proconsul romain Jules César qui est le premier à comparer les divinités gauloises principales – ou plutôt leurs fonctions car il ne nous a pas légué de théonymes gaulois - avec les dieux du panthéon connus à Rome. Puis des générations de savants bien après lui ont continué à vouloir rendre le monde divin des Celtes compréhensible en faisant des schémas, tout comme l'avaient fait déjà les auteurs grecs de l'Antiquité par exemple, en construisant un panthéon univoque des différentes divinités grecques qui devaient être souvent plutôt locales à l'origine.[684] Les Celtes connaissaient un nombre considérable de divinités mineures de caractère indubitablement local, et quelques dieux et déesses dont la vénération était sans aucun doute plus répandue. Un panthéon dans le sens classique du terme, n'a cependant jamais existé dans le monde celtique. La volonté de classer les fonctions divines et les divinités elles-mêmes dans un schéma rigide, mènerait à la minimalisation et la sous-estimation de la variété et de la complexité de l'ensemble des dieux et des déesses celtes. Nous ferions mieux de parler de ressemblances entre diverses divinités au niveau de leurs fonctions. Si plusieurs dieux vénérés des Celtes anciens ont un attribut ou un compagnon animal, c'est là aussi qu'il nous faudrait comparer la *fonction* du dieu concerné avec les fonctions semblables d'un dieu du monde classique, nordique ou indien, par exemple. Si l'on décide d'utiliser le terme panthéon *stricto sensu* pour décrire l'ensemble des divinités celtes, il faut se garder, a priori, de comparer directement tel ou tel dieu avec un dieu du panthéon d'une autre civilisation que celle des Celtes.

5.9 Les déesses celtiques, leurs caractéristiques animales et leurs compagnons animaux

Comme on a déjà pu le constater, les déesses vénérées par les Celtes anciens étaient de nature "multifonctionnelle". Les sources iconographiques les peignent sous maintes formes et la littérature insulaire montre également la diversité des fonctions et des caractéristiques des êtres surnaturels que sont les déesses celtes. Les déesses sont à répartir dans des groupes selon leurs fonctions principales, mais il faut toujours garder à l'esprit que les fonctions se recoupent fréquemment aussi ; les divinités féminines partagent plusieurs caractéristiques entre elles. De plus, on voit l'importance primordiale de la triplicité dans la cosmologie celtique, qui a bien évidemment sa répercussion sur les traces de la mythologie telle qu'elle nous est parvenue. Le fait que le nombre trois détienne une place centrale dans le regard des Celtes sur le monde et le cosmos, fait que les divinités furent considérées comme étant triples ou revêtant tout du moins trois aspects. Très fréquemment, les textes contenant des bribes mythologiques nous montrent trois divinités qui n'en constituaient en vérité qu'une seule.

[683] Nous entendons par cela les divinités dont les théonymes ou les fonctions apparaissent à la fois sur le continent et dans les îles, comme par exemple dans les cas du dieu gaulois Lug(us) – de son homologue irlandais Lug(h) – ainsi que de son pendant gallois Lleu ; ou la divinité gauloise de la jeunesse et de la santé Maponos – comparable au dieu gallois Mabon – ainsi qu'au dieu irlandais Mac Óc ou encore le dieu gallois Taranis – son homologue gaélique le Dagda – ainsi que le dieu evhémérisé gallois Bran (Voir à ce sujet entre autres Guyonvarc'h, Le Roux 2001, 177-199, 273).
[684] Cf. Spence (1921, 102 sqq.).

Dans ces cas on a en fait affaire à trois aspects ou manifestations différents de la même divinité. On parle dans ce cadre de «triplication intensive».[685]

L'iconographie – qui s'avère surtout d'origine continentale et qui date dans bien des cas de l'époque latènienne ou de l'époque classique – nous en montre maints spécimens. Epona, déesse équine, ou les déesses-mères apparaissent plus d'une fois sous forme triple. La littérature médiévale insulaire, elle aussi, contient des traces de divinités triples. Des exemples irlandais en sont le trio des déesses de guerre qui comprend la Mórrígan, et deux des trois divinités suivantes, Bodb, Nemain et Macha[686] ; puis les textes irlandais du Moyen Âge nous mentionnent également les trois Macha, les trois Bodb et les trois Mórrígan ou encore les trois Brigit.[687]

Pour reprendre le répertoire iconographique, les études rigoureuses d'Ann Ross nous montrent clairement que les déesses-mères gauloises sont fréquemment accompagnées d'animaux (des oiseaux ou des chiens la plupart du temps) et d'arbres alors que leurs pendants brittoniques antiques possèdent rarement ces attributs.[688]

Les divinités du sexe féminin possédaient des traits distinctifs qui rappelaient souvent ceux de certains animaux, en particulier de certains oiseaux. En effet, les sources iconographiques et littéraires nous renseignent amplement sur les aspects zoomorphes et plus particulièrement ornithomorphes des déesses vénérées par les peuples celtophones.[689] La métamorphose ou transformation animale des déesses est en effet un élément primordial de nos recherches. L'avatar des divinités féminines est souvent revêtu d'une forme animale précise. Dans le texte *Bataille de Tailtiu* nous lisons même que la déesse Ériu[690] se transforme devant des spectateurs de belle femme en une corneille gris-blanche.

Les découvertes archéologiques nous prouvent qu'une, ou vraisemblablement plusieurs déesses cynégétiques furent vénérées chez les Celtes anciens. Mises à part les quelques représentations de la Diana classique que nous avons retrouvées en Gaule et en Grande-Bretagne – déesse qui représente dans quelques cas du moins une déesse de la chasse indigène, nous possédons également des images de la déesse cynégétique sous une forme autochtone. Il s'agit par exemple d'une pierre originaire de Ribchester sur laquelle figurent deux déesses, normalement interprétées comme des divinités de la chasse. Puisque la pierre est dédiée à *Maponus*, figure surnaturelle que l'on retrouve sous le nom Mabon dans les récits gallois appelés Quatre Branches du Mabinogi où celui-ci part à la chasse, cette interprétation

---

[685] Sterckx (1998, passim)

[686] Voir Sterckx (2000, 18-20) ; Le Roux – Guyonvarc'h (1983, passim).
La tradition nous a légué les noms des trois Macha : Macha, femme de Nemed ; Macha, femme de Crunnchu ; et Macha la rouge. C'est bien la seconde qui a une association avec les chevaux ; cf; infra. L'élément zoomorphe joue clairement un rôle primordial chez les déesses celtiques.

[687] Brigit, divinité féminine également connue sous les formes de Bride, Brighid, Bríd, Brigid, Bridget, était à l'origine une déesse appartenant aux croyances païennes, mais avec l'arrivée du christianisme, elle n'a rien perdu de sa popularité et l'Eglise catholique irlandaise n'a pas du tout pu la "détrôner" ; au contraire, le fait qu'elle fut souvent mise sur un pied d'égalité avec la Vierge Marie atteste de son statut élevé. En témoigne le fait qu'il y a, en Irlande, quinze saintes qui portent ce nom ! (Voir par exemple Mackillop 2000, 58).

[688] Ross (1968, 206-207).

[689] Ross (1968, 205).

[690] La déesse éponyme de *Eire*, l'Irlande.

nous semble correcte.[691] Même si l'on ne trouve pas forcément dans la littérature insulaire une divinité dont nous pouvons penser qu'il s'agit d'une déesse qui s'occupait exclusivement de la chasse, il y en a plusieurs qui sont clairement associées aux animaux féroces, au gibier ou à la vénerie.[692]

La première et la plus importante est incontestablement la déesse irlandaise Flidais, que nous avons déjà évoquée plus haut, divinité des bêtes sauvages de la forêt, maîtresse des cerfs, possédant du bétail surnaturel ; les textes nous racontent comment son chariot est tiré par des cervidés.[693]

Si l'on possède plusieurs représentations nous montrant des déesses cornues,[694] la littérature insulaire ne contient que très peu d'exemples de divinités féminines portant des cornes. En revanche, dans la version de Tipperary d'une histoire folklorique, des femmes surnaturelles portent des cornes.[695]

5.10 Le trio des déesses de guerre

Dans les textes irlandais on remarque régulièrement l'apparition des déesses sous forme d'oiseaux. Le trio des divinités de guerre, Mórrígan, Macha et Bodb (ou parfois Nemain au lieu d'une des dernières déesses), déjà évoqué plus haut, apparaît très fréquemment sous cette forme dans les textes héroïques et mythologiques d'Irlande.[696] *Badh*, autre forme de la déesse de la guerre[697] appelée *Bodb*, normalement invisible, apparaît souvent sous forme de corbeau ou corneille aux héros, comme le nous rappele D'Arbois de Jubainville.[698]

Mais ces déesses se présentent toutes les trois presque autant sous forme de corneilles ou de corbeaux[699] (ou parfois d'autres animaux) que sous forme humanoïde. On rencontre la Mórrígan 'Reine de Cauchemar'[700] presque constamment dans la littérature héroïque,

---

[691] C'est encore aux travaux d'Ann Ross (1968, 215) que nous devons cet élément important.
[692] La vénerie étant l'art de chasser avec des chiens courants.
[693] Cf. Thurneysen (1921, 318).
[694] Ross (1968, 217)
[695] Fitzgerald (1880, 185).
[696] Cf. Sterckx (2000, 19) ; Birkhan (1970, 487 sqq.)
[697] C'est par conséquent une divinité de la destruction et du meurtre.
[698] D'Arbois de Jubainville (1906, 151)
[699] Dans le récit *Brisleach mhór Maighe Muirtheimhne* 42 (Voir Van Hamel 1933, 113), on écrit, en parlant de la Badb qui est envoyée par la reine Medb pour voir si le héros ulate Cú Chulainn est mort ou vivant, que la Badb partit sous forme d'oiseau et qu'elle fondit sur la tête du guerrier hors pair *'a richt fuince .i. fennóigi'* 'sous la forme d'un corbeau, c'est-à-dire d'une corneille'. Comme le nous rappellent Le Roux-Guyonvarc'h (1983, 103-104) ainsi que Claude Sterckx (2000, 18) le nom *Badb* en irlandais porte les sens premiers de 'corneille, corbeau, corvidé, vautour puis n'importe quel charognard indigène'.
[700] Plutôt que 'Grande Reine' comme l'affirment toujours certains chercheurs dont Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 403) qui hésitent entre deux interprétations : celle de 'Grande Reine' et 'Reine des Fantômes'. Des années plus tard, ces auteurs (Le Roux – Guyonvarc'h 2001, 188) ne maintiennent pourtant que la traduction de 'Grande Reine'. Cf. par contre Claude Sterckx qui rejette cette étymologie erronnée de 'Grande Reine', pour adopter celle de 'Reine de Cauchemar'. Sterckx (1996, 43). Le terme gaélique *mór-* paraît apparenté à l'allemand *Mahr* et au français *(cauche-)mar*. Cf. avant

terrorisant les héros, et influençant l'issue, le dénouement des batailles. Outre les aspects guerriers, ces déesses revêtent toutes des caractéristiques sexuelles marquées. Si d'autres divinités féminines possèdent parfois ces mêmes traits, ils sont dans la règle moins marqués et secondaires chez elles. Les autres déesses sont en effet moins sinistres, moins puissantes et plus paisibles.

Ce nom de Mórrígan indiquant à la fois une des déesses ou le trio en entier,[701] le nom de Bodb apparaît également sous la forme Badb ou encore *Badb Catha* 'corbeau de combat'.[702] Cette dernière forme a un parallèle très convaincant, remarqué par plusieurs celtisants,[703] dans une inscription gauloise de la Haute-Savoie où l'on trouve le pendant gaulois exact dans *(C)athu-bodva* 'corneille de combat'.[704] En Gaule aussi, ce concept de la déesse guerrière accompagnée par ou transformée en un corbeau était connu. Une dédicace en Grande-Bretagne pourrait indiquer la même tradition.[705] *Supra* nous avons déjà constaté la pancelticité de ce théonyme *Bodb, Badb, *Boduos*.[706]

La Mórrígan apparaît à plusieurs reprises dans la *Táin Bó Cuailgne / La Razzia des Vaches du Cooley*, l'épopée centrale et la plus longue de la littérature épique orale d'Irlande. Il importe de décrire les apparences de la déesse de guerre dans ce récit de façon plus détaillée, puisqu'elles nous renseignent sur la nature de sa présence. Après être venue avertir les hommes d'Ulster de la mort du Donn - le taureau magique, enjeu de la guerre entre les guerriers de Connaught et d'Ulster - en employant le moyen de prophétie, elle s'approche du héros Cú Chulainn. Elle vient sous la forme d'une très belle jeune fille en disant qu'elle est la fille de Buan – le dieu de l'Eternité. Cú Chulainn, qui refuse son aide, se voit ensuite menacé par la Mórrígan enragée, qui lui dit qu'elle l'attaquera dans les moments les plus durs de la guerre sous la forme de divers animaux. Ceci arrive comme elle l'avait prophétisé : elle se présente métamorphosée en anguille, en un loup gris et en une génisse rouge non cornue. Même si les différentes métamorphoses de la divinité ne sont pas sans interruption, nous pensons y déceler une série de métamorphoses, comme nous l'avons décrit ci-dessous.

La déesse lui vient en revanche tout d'abord transformée en génisse aux oreilles rouges,[707] entourée de cinquante autres génisses, formant vingt-cinq paires attachées par des

---

tout le *Lexique étymologique de l'irlandais ancien* de J. Vendryes (1981 -) ; Mackillop (2000, 335-336).

[701] Ce trio doit sans doute être interprété comme la triplication intensive de la même déesse irlandaise de la guerre.

[702] Cette déesse a survécu dans le folklore moderne comme *badhbh chaointe* 'keening or weeping crow' ; le terme anglais keening, emprunté directement à l'irlandais *caoineadh*, est difficile à rendre en français. Il s'agit en tout état de cause d'une personne magique qui hante les lieux de batailles et prédit la mort, tout comme la banshee ou les lavandières (de nuit). Voir MacKillop (1998, 30) ; Ross (1968, 244 sqq.).

[703] Cf. également les traces de ce nom en breton, découvertes par Léon Fleuriot; voir supra, le chapitre concernant la Bretagne. Apparemment, le nom de cette déesse-corbeau était connu en Bretagne armoricaine jusqu'à une époque relativement récente.

[704] Voir Sterckx (2000, 18 sqq.) et aussi MacKillop (1998, 30) ; Ross (1968, 219).

[705] Ross (1968, 223).

[706] Qui signifierait cependant « celle qui avertit » d'après J. Haudry.

[707] La couleur blanc et les oreilles rouges sont presque toujours le signe du bétail de l'Autre Monde, cf. Bergin (1946) et infra le chapitre sur la couleur des animaux.

chaînes en bronze argenté. [708] Le héros ulate réussit à blesser la déesse – qui s'est donc présentée sous forme de génisse - à l'œil. Plus tard elle revient transformée en une énorme anguille noire et glissante. Cú Chulainn, agacé par celle-ci et enragé par les remarques sarcastiques d'un adversaire, détruit l'animal monstrueux. Par la suite, la divinité guerrière revient métamorphosée en une louve rude gris-rouge. Finalement, le héros parvient à fracasser l'autre œil de la déesse. La suite du récit nous raconte comment la Mórrígan blessée, revenue sous l'aspect d'une vieille femme trayant une vache, est guérie par le héros. La déesse ne pouvant être guérie que par celui-ci[709], annonce triomphalement à Cú Chulainn qu'il l'a guérie - en la bénissant pour le fait qu'elle lui ait donné du lait. Elle se pose ensuite sous forme de corneille sur une ronce. Plus tard dans le texte figure un épisode qui montre une fois de plus le pouvoir des déesses guerrières : Nemain répond au cri de guerre du héros de telle façon que maints guerriers meurent de peur.[710]

La *Mórrígan,* déesse triple de la guerre et de la destruction dont le nom ne signifie donc pas 'Grande Reine' comme on l'a cru longtemps, mais plutôt 'Reine de Cauchemar', mérite bien son nom ; on la voit fréquemment régner sur le champ de bataille. Comme nous l'avons déjà constaté, elle se manifeste souvent par le biais d'une incarnation animale. Pour insister sur le phénomène de la triplication intensive de la déesse, nous citons ici la description donnée par Sjoestedt. L'horrible déesse de la guerre attaque le héros Cú Chulainn *'sous la forme d'une anguille qui s'enroule autour de ses jambes tandis qu'il combat dans un gué, ou sous celle d'une louve, qui pousse contre lui les troupeaux affolés, ou sous la forme d'une vache rouge et sans cornes.*[711] […] *Ainsi que chaque fois que les Morrígna* [c'est leur nom au pluriel] *se manifestent sur le plan guerrier c'est par une influence mystique, ou par le biais d'un sortilège ou d'une incarnation animale. Ces déesses de la guerre ne sont pas des déesses guerrières. Elles laissent les armes aux combattants divins, aux dieux de la tribu.'*[712]

Toujours dans la *Razzia des vaches du Cooley,* la Mórrígan se perche en outre sous la forme d'un oiseau auprès du taureau mythique pour l'exciter. Il paraîtrait que les déesses irlandaises possèdent beaucoup plus ce caractère zoomorphe que leur pendants masculins, qui sont plutôt anthropomorphes.

Un autre épisode, tiré du récit *Táin Bó Regamna / La Razzia des Vaches de Regamain*[713] nous décrit la Badb, sous un aspect un peu différent des formes que nous avons rencontrées supra : après avoir entendu un cri terrifiant, Cú Chulainn tombe de son lit et se précipite vers l'extérieur. Sa femme lui apporte des vêtements ainsi que ses armes et le héros se rend vers l'endroit d'où venait le tumulte. Là-bas, il aperçoit un chariot tiré par un cheval rouge n'ayant qu'une seule jambe[714], le timon passant à travers son corps est mis en place par

[708] Comparer le thème des *génisses attachées* aux *oiseaux attelés* de chaînes en or ou en argent. Ce thème des animaux attelés par le biais d'une chaîne symbolise en fait l'intervention de l'Autre Monde. Cf. Guyonvarc'h (1997, 85) et surtout Ross (1959, 39-59).

[709] C'était lui-même qui, en lui cassant une jambe quand elle était venue sous l'apparence de la fille de Buan, lui avait dit qu'elle porterait pour toujours la trace de cette blessure, sauf s'il la guérissait lui-même. Des malédictions de ce genre sont très fréquentes dans la littérature ancienne. Voir la traduction de la Táin, (Kinsella 2002, 132).

[710] Kinsella (1969, 132 sqq.) ; Ross (1968, 220-221).

[711] Il s'agit clairement d'une triplication intensive.

[712] Sjoestedt (1940, 44-45) ; cf. Thurneysen (1921, 172 sqq.).

[713] Corthals (1987).

[714] Dans l'histoire *Togail Bruidne Da Derga / Destruction of Da Derga's Hostel* la Badb se tient également sur une jambe. De plus, on y voit l'apparition d'un homme à une main, un œil et une seule

une cheville dans la tête. Sur le chariot il voit une femme rouge portant un manteau rouge.[715] A ses côtés il aperçoit un homme portant une fourche en bois de noisetier. Cette scène quelque peu étonnante n'empêche pas le héros des Ulates, en tant que gardien du bétail de la province d'Ulster, de protester contre le vol du cheval. Il leur demande qui ils sont, et c'est la femme qui lui répond au lieu de l'homme, par des devinettes en plus. Le Cú Chulainn enragé saute sur le chariot, mais celui-ci, le cheval et l'homme disparaissent sur le champ. Seule la Badb reste, sous forme d'oiseau cette fois-ci. Dans l'histoire *Togail Bruidne Da Derga / Destruction of Da Derga's Hostel*,[716] où un homme surnaturel apparaît, ayant un sanglier sur son dos qui pousse toujours des cris, nous voyons encore la Badb, sous une forme hideuse d'ailleurs.[717]

Anne Ross[718] avance une comparaison entre la scène du cheval « uni-jambé » du texte irlandais d'une part, et les rites funéraires des Scythes, décrits par Hérodote. L'auteur grec nous raconte comment les plus beaux chevaux sont tués, étripés, rembourrés de balles de grain et suturés. Puis des poteaux forts sont mis à travers les corps de la queue jusqu'au cou. Des brides sont attachés aux chevaux à l'aide d'une cheville. Les Scythes sont un peuple indo-européen aux traditions archaïsantes. Il s'agit en effet d'un peuple de tribus nomadisantes iranophones, qui ont joué un rôle dans la formation des peuples slaves. La plus grande fortune des Scythes était leur cheval ; en revanche celui-ci était toujours monté et non pas attelé…[719]

Si la comparaison de Ross est tout à fait concevable, il importe néanmoins de mentionner que des êtres « unijambistes », associés à la pratique de la mutilation, ou encore liés au phénomène de la difformité, sont attestés ailleurs dans le domaine indo-européen, tout comme dans d'autres cultures non-indo-européennes (en Amérique du Sud, en Asie, en Afrique...). Plus près du monde celtique nous trouvons des parallèles dans la mythologie grecque où les Cyclopes, divinités chtoniennes à l'oeil unique sont liés au feu et à la forge. Il s'agit probablement de divinités de l'ordre impair, qui sont par conséquent les plus terribles, les plus secrètes et les plus transcendantes des ordres : le terme "ordre" est toujours associé avec le pair à l'échelle humaine, tandis qu'au plan divin, l'ordre impair qualifie des divinités terribles.[720] Nous croyons qu'il faut ranger l'exemple de la déesse de la guerre et du cheval « unijambé » parmi cette catégorie ; le cheval à la jambe unique exprimerait ainsi le symbolisme néfaste et terrifiant de la déesse guerrière.

---

jambe. Ceci fait partie de formules magiques fréquemment utilisées, mais c'est aussi et surtout un trait caractéristique des personnages venus de l'Autre monde. Cf. Gantz (1981, 76) ; Ross (1968, 222) ; Sterckx (2000, 19).

[715] La couleur rouge étant la couleur la plus souvent associée à l'Autre Monde, même si le rouge peut également symboliser la classe guerrière, dans la tripartition de la société indo-européenne reconnue et établie en premier par Georges Dumézil.

[716] Gantz (1981, 76)

[717] Dans plusieurs récits irlandais, ainsi que dans un texte gallois, la deuxième Branche du Mabinogi, l'histoire de Branwen, par exemple, on trouve ce thème d'une femme surnaturelle – en principe une déesse déchue – accompagnée d'un homme de statut inférieur, parfois avec le chaudron d'abondance ou de régénération. Il s'agit en fait de l'ancienne déesse de guerre ayant gardé des caractéristiques comme la sexualité et la maternité. Voir Ross (1968, 222-223).

[718] Ross (1968, 222)

[719] Cf. Conrad (1976) ; Minns (1976) ; Talbot Rice (1958)

[720] Cf. Chevalier, Gheerbrant (1982, 985-986) à ce sujet.

Sans contester la valeur du rapprochement que propose Ross, nous pensons qu'il faut avant toute comparaison placer l'épisode irlandais dans le cadre d'un mythème de divinités de l'ordre impair.

Le deuxième rapprochement intéressant que fait Anne Ross, est de nous rappeler la description laissée par Dion Cassius concernant un massacre rituel de femmes suivant la victoire de Boudicca sur les Romains. L'auteur classique nous relate la chose suivante concernant ce rituel brittonique :

'leurs corps étaient attachés dans le sens de la longueur à des crocs de boucherie'[721]

Il est vrai que là, nous avons le témoignage d'un rituel – si les données de Dion Cassius sont fiables tout du moins – qui se rapproche un peu du mythème irlandais, mais faute de parallèles supplémentaires, nous devons affirmer que le rapprochement proposé n'est malgré tout pas extrêment convaincant.

[721] Dion Cassius (IV, IV, 5) ; dans Tierney (1960, 269).

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

5.11 Le dieu cornu / le dieu cynégétique / le Seigneur des Animaux de type Cernunnos

Le culte du dieu cornu, influencé par le culte de la tête sacrée, avait peut-être moins d'importance que ce dernier. Cependant, ce culte en l'honneur d'une divinité à cornes est attesté depuis les temps les plus reculés. Disséminé un peu partout en Europe septentrionale, ce culte n'est pas seulement connu chez les Celtes, mais également chez leurs voisins et « prédécesseurs ». Notamment une série de figures retrouvées au Danemark montre maints éléments précurseurs que l'on retrouve plus tard dans le culte des Celtes voisins. L'association des divinités cornues[722] de fertilité avec l'élément de l'eau depuis la préhistoire est bien connue et ce lien persiste dans le contexte celtique. En outre, le serpent, le taureau et le bélier sont des attributs habituels de ce type de dieu.[723] Deux d'entre eux sont déjà des espèces cornues, et on voit que, dans l'imagerie de ce culte, le serpent a parfois des cornes : on rencontre à plusieurs reprises un animal hybride, le serpent à tête de bélier. Nous avons donc affaire à des bêtes naturelles qui portent des cornes (ou des bois de cerfs d'ailleurs)[724] ainsi qu'à des animaux non-naturels, composés, hybrides.

Parmi ces animaux hybrides, nous trouvons chez les Celtes continentaux ainsi que chez les anciens Celtes brittoniques quelques exemples de sangliers ou de taureaux à trois cornes et des cerfs à trois ramures. Ceci avait clairement une signification cultuelle et doit être rapproché du fait que le chiffre trois était sacré chez les Celtes.[725] La « triplicité » étant clairement un élément-clef dans la religion celte, il faut encore savoir que ce phénomène religieux, dont les Celtes anciens n'ont pas l'exclusivité, mais qui est quand même extrêmement important chez eux, beaucoup plus encore que dans d'autres civilisations, se retrouve chez les divinités,[726] ainsi que chez les espèces animales. Parfois, les cornes triples se terminent par des boutons ou des saillies en forme d'ampoule. Ce phénomène n'est pas seulement attesté chez les peuples celtophones, mais par exemple également en Sardaigne, ou des représentations de guerriers - sans doute des dieux de la guerre – portent de telles cornes. Cette tradition qui nous vient de l'Age du Fer, a été expliquée par l'évolution d'une ancienne pratique consistant à placer des balles sur les cornes des taureaux afin de les rendre moins

[722] Les déesses cornues sont rares, mais on en connaît des représentations, par exemple en Grande-Bretagne (Ross 1968, 231-232). La littérature nous donne également des exemples de femmes cornues ; il s'agit peut-être d'anciennes divinités (déchues). Mis à part quelques exemples dans la littérature irlandaise, la sorcière cornue qui s'oppose à St Samson surtout nous paraît intéressante, et là nous possédons pour une fois un exemple de déesse déchue en Bretagne armoricaine. Voir ci-dessous, le chapitre sur les animaux irréels qui traite des espèces animales anthropomorphes et également des êtres humains partiellement zoomorphes. Puis on connaît la forme féminine de Cernunnos, Cernunna, cf. Webster (1986, 56).

[723] Ross (1968, 127-129).

[724] Chez les Celtes, il n'y avait pas forcément une distinction entre les animaux cornus *stricto sensu* et ceux qui étaient porteurs de ramures ; voir *infra* le chapitre concernant la classification des espèces animales et cf. Birkhan (1997, 695-696). Cette constatation est confirmée par l'archéologie continentale : on possède en Gaule des taureaux tricornes ; significativement, les animaux qui sont parfois juxtaposés au taureau à trois cornes, sont, outre un oiseau, un bélier, un sanglier ou encore un cerf, tous des espèces « cornues » dans l'imagination des Celtes anciens.

[725] Voir Vendryes (1952, 233-246) ; Green (1989, 169-205) ; MacKillop (2000, 412-413) ; Ross (1968, 130, 310) ; voir également le *Tarvos Trigaranos*, le taureau à trois grues, évoqué ailleurs dans ces recherches.

[726] Cf. *supra*.

dangereux. Comme nous l'indique Anne Ross, cette explication est insuffisante puisque, dans notre contexte, nous avons affaire à des animaux de culte, représentés pour leur valeur symbolique. Exprimant les idée de virilité et de force, il est probable que les cornes à boutons avaient une signification rituelle, et Ann Ross nous suggère qu'ils avaient possiblement des connotations phalliques,[727] ce qui nous paraît crédible.

Des animaux qui sont a priori non cornus sont également représentés portant des cornes, parmi eux figure le serpent à tête de bélier, depuis l'époque de Hallstatt, animal de culte primordial qui accompagne fréquemment le dieu-cerf dont nous avons parlé antérieurement. Un autre exemple d'un animal cultuel composé est l'oiseau à crête, ayant une signification solaire. Un vase de la culture des Champs d'Urnes porte une représentation infiniment plus rare ; il s'agit d'un cygne à ramures de jeune cerf.[728] Ces éléments nous permettent de parler d'un véritable culte de bêtes cornues, connu dans différentes parties de l'Europe. La métallurgie et l'orfèvrerie de la culture de la Tène nous montrent qu'il s'agit d'une tradition d'une considérable antiquité. Les portraits de divinités qui nous sont parvenus, nous montrent en outre des dieux et des déesses anthropomorphes, ayant pourtant régulièrement des caractéristiques zoomorphes, parmi lesquelles figurent non seulement des cornes ou des ramures, mais également des oreilles d'animal ou encore des sabots. Quant au dieu cornu – qui était en fait, le dieu de la fertilité, homologue en quelque sorte des déesses symbolisant la fertilité - le serpent cornu l'accompagne fréquemment.

Cernunnos en tant que dieu-cerf est l'un des rares dieux celtiques à être connu un peu partout dans le monde celtique, sous divers aspects et noms, il est vrai. Si son nom n'était sans doute pas universellement connu, nous repérons la forme *–ERNUNNOS* dans une inscription sur un relief découvert à Paris et *IUPITER CERNENUS* [729] dans une dédicace provenant de Budapest. Ce nom, qui contient l'élément *cern-* signifiant 'corne, cornu',[730] pourrait néanmoins indiquer la possibilité d'une utilisation largement répandue de ce théonyme. Depuis quelques décennies, plusieurs celtisants et spécialistes de l'histoire des religions conviennent de parler de Cernunnos et de son culte, en désignant en fait le culte du dieu-cerf, dont on ignore dans maints cas s'il s'agit véritablement de Cernunnos ou d'un autre dieu-cerf, Maître des Animaux dont le théonyme ne nous a pas été légué. On connaît également la forme féminine (mais elle est extrêmement rare) de Cernunnos, Cernunna.[731]

---

[727] Ross (1968, 130).

[728] Ross (1968, 130-131).

[729] CIL III, 926 ; cf. Linckenheld (1947, 78) ; Birkhan (1997, 696). Ici, le théonyme est lié au dieu romain Jupiter, alors quelques chercheurs ont argumenté qu'il ne pouvait s'agir ici du dieu-cerf Cernunnos, étant donné que le correspondant celtique du dieu classique Jupiter serait Taranis 'dieu du Tonnerre'. Comme l'indique à juste titre Anne Ross, réfléchir dans ce sens-là fait preuve d'une incompréhension vis-à-vis de l'ensemble des dieux celtiques, qui n'étaient point encadrés dans un panthéon, comme le furent à un moment donné, leur pendants classiques. Cf. le chapitre sur la zoolâtrie.

[730] Birkhan (1997, 694 sqq.) ; Sterckx (2000, 88) ; Bober (1951, 13 sqq. Non vidi) ; MacKillop (2000, 86). Helmut Birkhan (1997, 695, note 8) nous rappelle en revanche que l'élément *cern-* pourrait être apparenté au proto-celtique **karn-* qui désignait un instrument de musique (terme qui a donné le nom du célèbre instrument à vent gaulois *carnyx*), puis gall. *carn*, bret. *karn* signifie 'corne, sabot, griffe'. Le terme *carn-* 'cairn, tas de pierres' est également peut-être apparenté. Il y a là un problème de reconstruction étymologique, mais cette difficulté n'empêche point de soupçonner le sens de 'Dieu Cornu' derrière le théonyme celtique qu'est Cernunnos. Cf. Vendryes (réimpression :1981-) sous cern et carn.

[731] Il y a une Cernunna dans le *British Museum.* Cf. Webster (1986, 56) qui parle d'autres preuves sans donner des références précises ; Birkhan (1997, 460, 697). En tout cas, les Celtes ont également connu

Le culte du dieu aux cornes, mieux, aux ramures, est très ancien ; en témoignent l'art rupestre dans le Val Camonica qui date du quatrième siècle avant notre ère, ou le fameux chaudron de Gundestrup. Son nom survit dans le toponyme britannique Cerne et dans la légende de *Herne the Hunter*.[732] Son culte fut dénigré par l'église chrétienne ancienne, pourr son importance et sa popularité.[733] En sont témoins quelques tentatives de l'église, par exemple par st Augustin, d'interdire les anciens rites, le port des ramures…![734]

La tradition iconographique de Val Camonica[735] est bien le premier exemple d'une très longue et importante tradition concernant le dieu cornu, dont les preuves iconographiques se trouvent non seulement dans les cultures de Hallstatt et de la Tène, mais également pendant la période romaine ; cette tradition se perpétue dans l'Europe christianisée du haut Moyen Âge, où l'on prend le dieu-cerf celtique comme prototype pour le Satan accroupi portant le serpent à tête de bélier.[736]

Le « Cernunnos », ou mieux, le dieu cornu accroupi de type Cernunnos représenté sur le chaudron de Gundestrup, y est figuré sous sa forme du Maître des Animaux. La position ou pose accroupie a mené certains érudits à envisager une influence orientale bouddhique[737] ; ceci n'est probablement pas le cas : la position accroupie chez les Celtes devait être assez commune et elle est bien attestée par les auteurs classiques Athénée et Diodore.[738] Le concept cultuel d'un Maître des animaux, entouré par ses sujets animaux comme nous le voyons représenté sur le fameux chaudron – déterré au Danemark mais qui est celto-thrace ou peut-être d'origine gauloise et non pas de fabrication thrace comme on l'a longtemps cru[739] - a un pendant oriental : une décoration de l'ancienne culture indienne de Mohenjo-daro nous montre un dieu cornu accroupi aux multiples visages, accompagné par des bêtes[740].

Il apparaît que les Celtes accordaient une certaine importance à ce culte, vu les nombreuses références à ce concept de dieu cornu et au Maître des Animaux. Le chaudron mentionné ci-dessus mis à part, on dispose d'un *tricéphale* de Condat qui a deux trous dans le sommet de la tête, conçus pour y mettre des ramures. Il s'agit sans aucun doute d'une statuette vénérée. Nous disposons également de quelques reliefs qui nous montrent des dieux cornus. Anne Ross[741] nous parle de deux 'monuments' non publiés, dont un de Cirencester (Corinium Dobunnorum) de la région de Cotswold. Il s'agit d'un dieu-cerf dont les animaux qui « l'accompagnent » ont été sculptés de façon remarquable : ce ne sont point des entités indépendantes du dieu, mais elles se substituent aux jambes de celui-ci ! Outre ce fait tout à fait extraordinaire, ce dieu – anthropomorphe en principe – a des bois et à côté de ceux-ci apparaissent des objets remplis par des grappes, objets symbolisant sans doute des

---

une Maîtresse des Animaux. Souvent on employe le terme grec Pótnia theroon pour évoquer ce genre de déesse.

[732] Stewart (1998, 112).

[733] Birkhan (1997, 697-698)

[734] Stewart (1998, 113)

[735] Green (1992) ; Birkhan (1997, 694, 697).

[736] Ross (1968, 132) ; Bober (1951, 13-15 non vidi).

[737] Myles Dillon et Nora Chadwick, par exemple, parlent de la posture du *yoga* (2001, 16).

[738] Athénée VI, 36 et Diodore V, 28, 4. Voir Green (1997, 60) ; Birkhan (1997, 698-699) et aussi Ross (1968, 137).

[739] Voir l'étude remarquablement détaillée mais quelque peu irréaliste de Garrett Olmstedt (1979).

[740] Wheeler (1953, xxiii)

[741] Ross (1968, 138-140)

cornucopiae – des cornes d'abondance. Maints parallèles existent en Gaule,[742] où se trouvent des représentations semblables. Les cornes ou les bois mis à part, les images continentales et insulaires de ce dieu-cerf le présentent le plus souvent en posture « bouddhique » .

Parfois, nous pouvons constater des liens entre le dieu-cerf, son attribut le serpent à tête de bélier et son aspect de dieu guerrier. Cernunnos a en effet des affinités avec le Mars celtique qui a lui aussi l'attribut reptilien. Les survivances iconographiques et celles de la tradition orale soutenant l'existence d'un culte du dieu cornu en Irlande sont fragmentaires, mais malgré cela quand même assez convaincantes ; en Irlande, comme en Gaule ou en Grande-Bretagne, il y avait jadis un dieu-cerf ou dieu cornu plus ou moins identique à Cernunnos.[743] De Vries[744] qui étudie le culte de Cernunnos, tire comme conclusion que ce dieu était un dieu des saisons. Il ne faut en effet pas négliger cet aspect. Le dieu « aux ramures » a dû véhiculer la symbolique saisonnière, car le bois de cerf, qui pousse et évolue selon les saisons a une symbolique très forte : il s'agit à la fois de la mort de la nature et de sa regénérescence, selon les saisons.

Dans la littérature des Celtes insulaires aussi, nous trouvons plusieurs traces des concepts de Maître des Animaux, de dieu-cerf ou de dieu cornu.

En premier lieu, citons la traduction française d'un passage de l'histoire *Chwedl iarlles y ffynon / The Lady of the Fountain / La Dame de la fontaine*, également intitulée *Owein*, le premier des trois 'romans' du recueil intitulé par erreur *Mabinogion* par Lady Charlotte Guest.[745] Dans ce passage, un certain Cynon fils de Clydno, relate à Arthur et à Cei ses aventures. Parmi d'autres choses, il a rencontré un homme qui lui parla d'un grand homme noir que Clydno allait rencontrer dans une forêt :

' *« Au sommet », (dit l'homme blond), « tu trouveras un tertre. Au sommet du tertre, tu verras un grand homme noir, aussi grand que deux hommes de ce monde. Il n'a qu'un seul pied et un seul œil au centre du front. Il a une massue de fer, et tu peux être sûr qu'elle pèse autant que peuvent porter deux hommes de ce monde, quels qu'ils soient. Il est le garde de cette forêt. Tu verras mille animaux sauvages en train de se nourrir autour de lui… »*

« Quand j'y fus, le nombre d'animaux sauvages que je vis me parut au moins trois fois plus grand… L'homme noir était là, assis au sommet du tertre. L'homme (blond) m'avait dit qu'il était grand : il était bien plus grand encore qu'il n'avait dit. [746] *Et la massue de fer que l'homme (blond) disait peser la charge de deux hommes, il m'apparut de façon évidente, Cai, qu'elle n'aurait pu être soulevée que par quatre hommes. Cette massue était dans la main de l'homme noir… Je lui demandai quel pouvoir il avait sur ces animaux. 'Je vais te le montrer, petit homme' dit-il. Il prit sa massue à la main et il en frappa un coup sur la tête du cerf, qui brama de façon aigüe. Répondant à ce brame, il arriva une multitude d'animaux*

[742] Birkhan (1997, 694-695)
[743] MacKillop (2000, 86) ; Green (1989, 86-96) ; Sterckx (2000, 88, sqq.) ; Ross (1968, 145-149) ; Birkhan (1997, 699 sqq.).
[744] De Vries (1961, 104 sqq.)
[745] Elle avait interprété la forme erronée Mabinogion comme pluriel de *Mabinogi*, terme que l'on retrouve dans ce que l'on convient d'appeler les *Quatre Branches du Mabinogi*, les quatre premières histoires du recueil. Récemment, on a trouvé une étymologie (Mabon) Cf. Sterckx(1986).
[746] Il est donc évident ici que le grand homme noir, par sa taille comme par sa couleur ainsi que par son attribut, est un être originaire de l'Autre Monde.

sauvages aussi nombreux que les étoiles du ciel, si bien que j'avais de la peine à rester dans la clairière avec eux : c'étaient des serpents, des vipères et toutes sortes d'animaux. Puis il leur jeta un regard et leur ordonna d'aller paître. Ils inclinèrent la tête devant lui dans un geste d'hommage, comme des hommes obéissants feraient à l'égard de leur seigneur… »' [747]

Il est évident que l'on a affaire dans ce passage fort intéressant des Mabinogion, à l'une des très rares descriptions de la littérature médiévale des Celtes où l'on décrit avec une réelle précision un être surnaturel, sans doute un dieu, et, s'il n'est pas forcément cornu, il est tout du moins un Maître des Animaux. L'animal qui lui sert à appeler les autres espèces de toute la forêt est bien un cerf, un animal *cornu*. Ce fait n'est certainement pas sans signification ; si l'être divin ne porte pas des cornes lui-même, c'est bien « l'animal-clef» du passage qui porte des ramures. Les origines divines de « l'homme noir » nous paraissent claires par sa dimension exceptionnelle, sa couleur, son anomalie physique (car il n'a qu'un seul œil et qu'un seul pied),[748] son attribut – sans doute magique lui aussi vu sa taille et sa fonction – c'est-à-dire la grande massue[749] qu'il possède, et, surtout, par sa maîtrise incontestable sur le gibier et des bêtes de toute sorte qui sont en outre incroyablement nombreuses. Nous pouvons être raisonnablement certains qu'il s'agit dans ce passage d'un souvenir populaire d'une lointaine divinité locale variante du type de Cernunnos.[750]

Deuxièmement, nous pensons à l'image que nous donne Geoffrey de Monmouth du devin et prophète Merlin dans la *Vita Merlini*, où Merlin aurait le rôle, les pouvoirs et l'apparence du dieu cornu selon certains auteurs[751] ; sans aller aussi loin, nous croyons que la comparaison se révèle néanmoins intéressante. Dans ce récit on évoque Merlin le prophète qui a perdu la raison. Ce thème du Fou du Bois,[752] le guerrier devenu fou après une bataille, qui va vivre dans une forêt et qui apprend le langage des bêtes nous rappelle partiellement l'image du Maître des Animaux, comme l'affirme Stewart.[753] Nous reproduisons ici ce passage fort curieux :

'C'est alors qu'il est saisi d'un étrange accès de folie tandis qu'il lance à tous les échos ses plaintes désespérées ; il s'éloigne à la dérobée, s'enfuit dans la forêt en veillant à n'être aperçu de personne et pénètre dans les bois ; [75] là, il se réjouit d'être à l'abri sous les ornes et observe avec émerveillement les animaux en train de brouter l'herbe du sous-bois. Tantôt il en poursuit un, tantôt il en dépasse un autre à la course ; il se nourrit de racines, il se nourrit de plantes, il se nourrit des fruits des arbres et des mûres du roncier. [80] Il se transforme en homme du bois, tout comme s'il était venu au monde au cœur même de la forêt.

Dès lors, durant tout l'été, ignoré de tous, oublieux de soi et des siens, il se cache, dissimulé dans les bois comme les bêtes sauvages […]

---

[747] Traduction française de Lambert (1993, 215-216). Puisqu'il s'agit d'un passage capital, nous avons également rajouté la traduction anglaise de Jones & Jones, dans les appendices.
[748] Cf. la description de la Mórrígan supra.
[749] Il fait ainsi penser au Dag(h)da irlandais ou au «Jupiter» gaulois; le premier possède en effet une très grande massue. Cf. Sterckx (2000, 89).
[750] Sont du même avis: Ross (1968, 137-138) ; Sterckx (2000, 89).
[751] Stewart (1998, 106-107)
[752] Thème que l'on retrouve en Irlande avec l'histoire concernant *Suibhne Geillt.*
[753] Stewart (1998, 106-107) ; son affirmation manque de réserve à nos yeux.

Il y avait une source tout en haut d'une montagne, entourée de toutes parts de coudriers et de taillis touffus. [140] C'est là que Merlin s'est assis. De là-haut, il pouvait observer à travers toute la forêt les courses et les jeux des animaux. […]

(Vita Merlini) [754]

La ressemblance partielle avec le dieu cornu Maître des Animaux que l'on aperçoit ici n'est peut-être pas satisfaisante, mais nous pensons que ce passage de la *Vita Merlini* sollicite quand même réflexion. Le Merlin de ce récit possède bien quelques caractères du Maître des Animaux ; il peut aussi converser avec les espèces animales, et, dans ce récit, il s'adresse parfois directement à eux.[755]

Nous avons trouvé un autre passage dans le même récit qui vient compléter et corroborer l'image de Merlinus comme un Maître des Animaux, car comme Flidais, il y apparaît comme le Maître des Cerfs, et comme Cernunnos, il entretient un rapport particulier avec les cerfs :

'Après ces propos, il explore chaque sous-bois et chaque taillis, rassemble en un seul troupeau des hordes de cerfs, de daims et de chevreuils, monte l'un des cerfs et, au point du jour, rassemble son armée autour de lui, et sans perdre de temps [455] se rend sur les lieux du mariage de Gwendolene.

A son arrivée, il ordonne aux cerfs de se tenir patiemment devant les portes et crie : "Gwendolene! Gwendolene! viens : des présents d'une grande valeur t'attendent." Gwendolene arrive aussitôt en souriant et [460] s'émerveille de voir un homme chevaucher un cerf et un cerf obéir ainsi à un homme ; elle s'étonne qu'un homme puisse mener tout seul un nombre aussi impressionnant de bêtes sauvages regroupées autour de lui, tout comme un berger ses moutons qu'il a l'habitude de conduire au pâturage.

Le prétendant se tient à une fenêtre élevée et regarde lui aussi le spectacle, [465] admire également le cavalier sur son trône et se divertit fort de la scène. Mais dès que le prophète le voit et comprend qui il est, il arrache sur-le-champ les bois du cerf sur lequel il est monté, les lance dans sa direction, lui fracasse le crâne, [470] le laisse sans vie, et dissipe dans l'air son dernier souffle.

Après ce meurtre, Merlin s'enfuit à grand train en éperonnant son cerf à coups de talon et essaie de regagner la forêt. Voyant cela, les invités accourent de toutes parts et s'élancent à travers champs à la poursuite du devin. [475] Mais celui-ci les devance si rapidement qu'il serait parvenu sans encombre dans les bois si une rivière ne lui avait malencontreusement barré le chemin : au moment en effet, où sa bête franchit d'un bond le cours d'eau, Merlin désarçonné, tombe dans le courant impétueux. Les serviteurs bloquent les rives, se saisissent de l'homme qui se débat dans l'eau, [480] le conduisent au palais et, pieds et poings liés, le remettent à sa sœur.'[756]

En effet, la combinaison des éléments-clefs exposés dans ce passage semblent exclure toute autre explication : il rassemble en un seul troupeau plusieurs espèces, dont des cerfs ; il monte un cerf obéissant[757] ; les animaux sont appelés « son armée » ; peut-être le fait qu'il se

[754] Traduction d'Isabelle Jourdan (1996, 17)
[755] Cf. la traduction de Jourdan (1996, 18, 20)
[756] *Vita Merlini*, trad. d'Isabelle Jourdan (1996, 36-37).
[757] Cf. la tradition irlandaise concernant Flidais, qui possède un char tiré par des cerfs. Voir Dobbs (1916-1917, 133-149).

permet d'arracher les ramures de la bête qu'il chevauche ; il avance très rapidement. Il faut en revanche avouer qu'il n'échappe pas aux poursuivants, comme l'aurait fait un dieu. Cela n'empêche que l'ensemble des motifs constitue un indice très fort pour croire que l'on a affaire à un ancien Maître des Animaux dans ce récit concernant Merlinus.

Un troisième exemple d'une éventuelle survivance de la vénération d'un dieu-cerf ou d'un dieu cornu dans la littérature des Celtes insulaires, est encore un passage d'un récit faisant partie des Mabinogion. Il s'agit du conte archaïsant de *Kulhwch ac Olwen / Kulhwch et Olwen*, où l'on mentionne le personnage de Morfrân 'Corbeau de Mer'[758] fils de Tegid – dont on retrouve le nom d'ailleurs dans le récit *Breuddwyd Rhonabwy / Le rêve de Rhonabwy*[759]. De ce Morfrân le scribe dit :

'No man placed his weapon in him at Camlan, so exceedingly ugly was he ; all thought he was a devil helping. There was hair on him like the hair of a stag'.[760]

La référence à ses poils qui étaient comme les poils de cerf, pourrait bien être une trace ancienne d'un dieu-cerf, d'autant plus que nous trouvons la remarque que tous pensaient qu'il était un diable les soutenant, ce qui indiquerait la diabolisation d'une ancienne divinité païenne au sein d'une culture médiévale christianisée. En effet, l'Eglise du haut Moyen Âge avait tendance à diaboliser les anciens cultes et donc de représenter les dieux païens comme des démons, diables ou encore des monstres. Nous sommes en droit de voir dans ces entités certains prototypes du Satan cornu et accroupi, qui est, en outre, parfois accompagné d'un serpent. Le culte du dieu cornu était trop bien implanté pour être éradiqué complètement de la société médiévale.

Claude Sterckx voit sans doute à juste titre un parallèle avec le dieu de type Cernunnos dans l'Irlandais *Dearg Corra*, le *'Rouge Cornu / au bois (de Cervidé)'*. Nous le rencontrons à travers une description d'un homme dans un arbre que rencontre un jour un des protagonistes du Cycle Ossianique, Finn mac Cumaill. Ce texte, auquel on fait référence sous le titre « Finn et l'homme dans l'arbre »,[761] est surprenant, et nous avons déjà remarqué que la grande celtisante qu'est Nora Chadwick voit dans l'homme un *geilt*, même si ce terme est absent du texte.[762] Brigit Benes est du même avis,[763] car on décrit un homme qui est debout dans un arbre portant des vêtements qui le masquent quelque peu, ayant un oiseau[764] perché sur l'épaule, un cerf aux pieds et un poisson[765] dans un chaudron en bronze à la main. En outre, il partage sa nourriture avec tous ces animaux. Benes interprète donc l'ensemble des motifs comme une « bonne description statique d'un chaman ». Si cette affirmation est recevable, il faut avouer que l'on peut également voir, comme le propose Claude Sterckx, un dieu du type Cernunnos dans la description de cet homme qui s'appelle Dearg Corra, le *'Rouge Cornu /au*

[758] Le sens est éventuellement celui de 'Grand Corbeau'; cf. Sterckx (1994, 41).
[759] Jones ; Jones (1949, 125)
[760] Jones ; Jones (1949, 86).
[761] Meyer (1904, 344 sqq.)
[762] Chadwick, Scottish-Gaelic Studies, V, p. 120
[763] Benes (1960-1961, 325). Cf. le chapitre sur le chamanisme.
[764] Il s'agit d'un merle selon Benes (1960-1961, 325), d'un corvidé selon Sterckx (2000, 88).
[765] C'est une truite selon Benes (1960-1961, 325) et *'trout'* pour K. Meyer (RC XXV), un saumon selon Sterckx (2000, 88).

Bois (de cervidé)'.[766] Dearg Corra possède des pieds de cervidé et pourrait en effet bien être un reflexe du dieu jupitérien.

Deux héros susceptibles d'être des réminiscences d'un ancien dieu cornu qui figurent dans des manuscrits très anciens d'Irlande sont *Furbaide Ferbend* et *Feradach Fechtnach*. La tradition attribue des propriétés « cornues » à tous les deux. Le texte *Cóir Anmann / 'Convenance de Noms'* [767] fait mention de cette première figure, *Furbaide Ferbend*, dont l'épithète signifie 'Homme Cornu'. Le texte le décrit ayant deux cornes d'argent et une corne d'or sortant de son casque ; [768] cependant, ce champion nous est aussi exposé dans une deuxième source : le Dindshenchas métrique[769] nous parle de Furbaide portant lui-même deux cornes, qui poussaient sur sa tête – et non pas forcément sur son casque. Un autre personnage serait celui de Feradach Fechtnach, également surnommé « le cornu ». Ses qualités en tant que guerrier nous sont racontées dans le Dindshenchas ainsi que dans la Táin Bó Cuailgne.[770]

Un autre héros, primordial dans la littérature ancienne d'Irlande, doit être traité ici plus longuement. Il s'agit de Conall Cernach qui possède possiblement quelques traits du dieu-cerf du type Cernunnos. Son épithète Cernach est habituellement traduite par 'victorieux',[771] alors qu'il existe une deuxième possibilité d'interprétation. Hormis le fait qu'il existe un autre adjectif plus commun pour exprimer cette idée de guerrier victorieux, à savoir *buadach*, on trouve un deuxième terme *cernach*, un homophone, qui a le sens de 'ayant des angles / cornes'.[772] De plus, ce terme est considérablement proche du nom de Cernunnos, ce qui permet de proposer une éventuelle confusion entre le théonyme et l'épithète du héros.

Cette hypothèse est soutenue par le fait que le dieu gaulois et le champion irlandais ont sans doute des affinités : Cernunnos fut probablement une des divinités que César - dans son œuvre *De Bello Gallico* - comparait au dieu romain *Dis Pater* [773], le dieu-ancêtre des Romains.

XVIII 'Galli se omnes ab Dite patre prognatos praedicant idque ab druidibus proditum dicunt. Ob eam causam spatia omnis temporis non numero dierum, sed noctium finiunt; dies natales et mensum et annorum initia sic obseruant, ut noctem dies subsequatur.' [774]

Conall Cernach était considéré dans le nord-est et dans le centre de l'Irlande comme un des trois ancêtres mythiques. En tant que tel il a toutes ses chances d'être un personnage

---

[766] Sterckx (2000, 87 sqq.)
[767] Habituellement traduit 'Fitness of Names' en anglais.
[768] Nous avons donc affaire à un être à trois cornes, nous rappelant la triplicité que nous retrouvons plus que fréquemment dans les mythes des Celtes. Ce concept faisait en effet partie intégrante de la mythologie celtique, plus que chez les peuples avoisinants.
[769] Pour une edition (ancienne): Gwynn (1903-1935)
[770] Cf. Ross (1968, 148-149).
[771] Par MacKillop (2000, 97) par exemple.
[772] *DIL*; cf. Ross (1968); MacKillop (2000, 97-98)
[773] *De Bello Gallico*, VI, 18
[774] *De Bello Gallico*, VI, 18; voir Constans (1959 [II], 189) pour une traduction:
'Tous les Gaulois se prétendent issus de Dis Pater : c'est, disent-ils,une tradition des druides. En raison de cette croyance, ils mesurent la durée, non pas d'après le nombre des jours, mais d'après celui des nuits ; les anniversaires de naissance, les débuts de mois et d'années, sont comptés en faisant commencer la journée avec la nuit.'

aux origines mythologiques, autrement dit il s'agit bien d'un dieu (cornu ?) evhémérisé. L'hypothèse est d'autant plus probable qu'un texte irlandais relativement ancien datant du VIIe siècle et intitulé *Táin Bó Fraích 'La Razzia du bétail de Fraech'*, fait référence à ce Conall Cernach et l'associe à un serpent. Le texte est en fait l'une des *remscéla*, 'histoires préliminaires' de la fameuse épopée *Táin Bó Cuailgne 'La Razzia du bétail de Cooley'* et est d'une structure à la fois remarquable et surprenante. Dans le passage énigmatique que nous allons citer plus bas, le héros Fraech quitte l'Irlande accompagné par Conall (qui sont tous les deux d'origine surnaturelle) pour se rendre sur le continent afin de sauver la femme du premier ainsi que son bétail. Cependant, une fois arrivés dans la région des Alpes, une femme d'origine ulate[775] prévient les deux guerriers qu'un serpent agressif se trouve devant la forteresse qui est à prendre. Au lieu d'attaquer les héros irlandais, la bête se soumet à Conall en se glissant dans sa ceinture :

'Well', said she, 'it will not be a lucky venture for you to tackle the woman's guards. The most difficult thing of all for you is the serpent that guards the dwelling.' 'May its poison not come to me', said Fraech, 'I do not trust it. I would rather trust you. We know you will not betray us because you are an Ulster person yourself.' 'Which of the Ulstermen are you?' she said. 'This is Conall Cernach, the finest hero of the Ulstermen' said Fraech. She throws her arms about Conall Cernach's neck. 'The destruction will quickly come to pass' she said, 'because he has come. For it was foretold about him that he would destroy this fortress. I will go off' she said, 'I will not stay for the milking of the cows. I shall leave the dwelling open. It is I who close it. I shall say that the calves have suckled the cows dry. You go into the fort once they are asleep. The worst thing for you is the serpent that is at the fort. Many tribes are thrown to it.' 'We will go, so' said Conall.

They attack the dwelling. The serpent makes a dart into the waist belt of Conall Cernach. And they destroy the fort at once. They then rescue the woman and the three sons and carry off the best treasures of the fort. And Conall lets the serpent out of his belt, and neither has done harm to the other[776].

Une interprétation plausible de ce passage curieux serait, selon différents chercheurs,[777] d'y voir le prototype du serpent gardien (d'un trésor quelconque), associé au dieu cornu.[778] Le héros a donc un lien avec le serpent-gardien que le conteur irlandais ne

[775] C'est-à-dire de la province d'Ulster.

[776] Traduction de Dillon (1933). Voir Meid (1974) pour une traduction plus récente et également Ross (1968, 149-151).

[777] Cf. Thurneysen (1921, 94, 201, 483, 531 sqq., 585 sqq.) ; Birkhan (1997, 701 sqq.)

[778] Si cette interprétation est correcte, on pourrait évoquer d'autres histoires où un héros est lié à un serpent. Dans le récit gallois *Peredur fab Efrawg / Peredur fils d'Efrawg*, figurant toujours dans les Mabinogion, nous remarquons un exemple du thème « serpent gardien de trésor », thème qui est d'ailleurs récurrent dans le folkore de plusieurs pays dits celtiques. Dans ce cas nous n'avons cependant pas affaire à un serpent à proprement parler, mais à un animal apparenté selon l'imagination des gallois anciens : il s'agit d'un ver apparemment de taille excessive et considérablement puissant. Le trésor est ici représenté par une pierre (précieuse) :

'And on the morrow he threw the owners of another hundred to the ground. And the third hundred resolved in council to do homage to Peredur. And Peredur asked them what they were doing there. And they said they were guarding the Worm until it were dead. 'And then we would fight for the stone, and whoever would be uppermost of us should have the stone.' 'Wait for me here', said Peredur, 'I will go to encounter the Worm.' 'Not so, lord,' said they, 'let us go together to fight with the Worm.' 'Why', said Peredur, 'I will not have that. Should the Worm be slain, I would have no

comprenait pas tout à fait. Notre héros Conall Cernach aurait donc eu des origines divines comme son épithète pourrait l'indiquer. Le serpent[779], ainsi que le cerf, le bélier et le taureau étaient des compagnons fréquents de la divinité aux cornes ou aux bois. Le serpent, plus tard confondu avec l'animal imaginaire qu'est le dragon, joue dans la littérature celtique (et germanique d'ailleurs[780]) souvent le rôle de gardien de trésor, et, plus généralement, de gardien des richesses.

Il est évident qu'il y a un lien très fort entre ce mythe ancien d'une part, et les objets de culte retrouvés dans l'iconographie gallo-romaine d'autre part. Le motif du serpent gardien du mythe concernant Conall Cernach est indissociablement associé au culte du dieu cornu. Selon Anne Ross, le culte, qui a dû exister en Irlande comme en Grande-Bretagne ou en Gaule, a certainement été oblitéré plus obstinément par l'Eglise chrétienne que les autres cultes. Ces tentatives de suppression n'ont cependant pas eu beaucoup de succès, comme nous l'avons noté supra. La raison en est que cette divinité représentait les forces du mal, alors que d'autres dieux comme le Dag(h)da, Lug(h) ou les divinités-cygnes, puisqu'ils étaient moins agressifs symbolisaient plutôt les forces bienfaisantes.[781] Ainsi le dieu cornu a été le modèle ou le prototype du Satan cornu, souvent représenté en position accroupie comme son pendant de l'époque païenne.

Certaines références à des êtres cornus que l'on voit apparaître dans le *Cóir Anmann / 'Convenance des Noms'* et dans le *Dindshenchas* métrique forment d'autres bribes d'une tradition perdue concernant le serpent. Dans ces sources également, on constate qu'il y a eu jadis dans le monde des langues et des cultures celtiques une croyance en une divinité cornue (ou divinité «aux bois»), dont un des compagnons aux aspects chtoniens a dû être un serpent surnaturel, divin, gardien de la richesse. Conall est sans doute à considérer comme une ancienne divinité evhémérisée. Le fait que la tradition irlandaise raconte[782] que la consommation de lait qui fut servi de la tête du héros donnait la force de défaire la malédiction à laquelle les Ulates étaient soumis lors d'actes d'hostilités d'autres tribus[783], renforce cette hypothèse très probable de l'existence du culte de « Cernunnos » en Irlande. En outre, la légende de saint Patrick selon laquelle le saint homme aurait chassé les serpents hors de l'île serait alors beaucoup plus que la légende chrétienne d'un saint détenant des pouvoirs sur les animaux. Comme les saints saurochtones[784] et les saints qui semblent posséder des pouvoirs sur les éléments, nous avons affaire ici à un mythe - ou plutôt à une métaphore - qui rappelle la victoire du christianisme sur les croyances païennes: en effet le thème du saint qui

---

more fame than any one of you.' And he went to where the Worm was and slew it, and came to them.' Traduction de Jones ; Jones (1949, 177). Cf. aussi l'édition de Lambert (1968, 214) ; Goetinck (1975, 51-52).

[779] Voir le chapitre sur les serpents.

[780] Dans la littérature en vieil-anglais par exemple, nous trouvons le combat de Beowulf contre un dragon, une cinquantaine d'années après avoir vaincu le monstre cannibale Grendel et la mère de celui-ci chez les Danois.

[781] Ross (1968, 153-154).

[782] Ross (1968, 154) : *'We must also bear in mind the nurturing powers of Conall's* head *when considering him as a euhemerised deity of the Cernunnos type. Milk drunk from it was capable of removing from the Ulstermen their traditional weakness which came upon them in times of martial* stress, *and deprived them of their fighting powers.'*

[783] Les guerriers d'Ulster souffraient en effet des douleurs d'accouchement au moment d'attaques, histoire à laquelle il est fait allusion dans l'épopée de la *Táin Bó Cuailgne* et dont nous trouvons l'origine expliquée dans une des histoires préliminaires appelées communément *remscéla*.

[784] « tueurs de dragons »

bannit les serpents hors de l'île verte symbolise le triomphe de la nouvelle foi sur la religion des Celtes anciens.[785]

Il convient de rappeler que le culte d'un dieu du type Cernunnos n'était sûrement pas le seul, mais plutôt la manifestation la plus importante de croyances en des divinités cornues, parfois pas tout à fait identifiables à Cernunnos : nous possédons par exemple des statuettes ou des reliefs qui montrent un dieu aux cornes de taureau – qui est d'ailleurs fréquemment phallique - en Gaule et en Grande-Bretagne. Deuxièmement, nous trouvons un dieu aux cornes de bélier – symbolique dans la mythologie de guerre et de fertilité – et qui est par conséquent comparable au dieu classique de la guerre qu'est Mars. Souvent, ce « Mars celtique » a comme compagnon un serpent à tête de bélier. D'ailleurs, à la lumière de la vénération d'un dieu de ce type, les casques cornus que nous possédons peuvent sans aucun doute être considérés comme des objets à signification cultuelle, peut-être des objets utilisés lors de cultes, ou tout du moins comme des outils accordant une dimension supérieure à l'homme qui le portait, un guerrier ou un chef par excellence.[786]

Troisièmement, on peut parfois remarquer un aspect du dieu cornu qui peut le mettre sur un pied d'égalité avec Mercure, qui était à l'origine une divinité avec des associations chtoniennes, protecteur du bétail et des troupeaux. Dans la partie septentrionale de la Grande-Bretagne le dieu cornu et Mercure s'étaient en effet assimilés l'un à l'autre puisque tous deux étaient d'emblée très ressemblants. En quatrième lieu nous mentionnons le dieu cornu sous le nom (ou l'aspect) de *Silvanus*, le dieu forestier et cynégétique. Sur certaines pierres en Grande-Bretagne du moins, Silvanus est représenté à côté des scènes de chasse, montrant par exemple un cerf. Dans la Grande-Bretagne antique, on a retrouvé des dédicaces au dieu cornu Cocidios,[787] comparable au Mars romain. Il est parfois accompagné d'un chien et d'un cerf.[788] Il s'agit bien d'un dieu cynégétique.

Le folklore des pays de tradition celtique connaît également des créatures cornues ; donnons ici l'exemple de *beannach-nimhe 'poisson cornu'*, du folklore écossais.[789] *Supra* nous avons mentionné l'exemple des sorcières cornues.

En dernier lieu nous invoquons le dieu cornu représenté simplement par une tête. Nous rappelons que le culte de la tête était parmi les plus sacrés chez les anciens Celtes. Ce culte fondamental nous a laissé comme trace plusieurs têtes en pierre dont certaines portent en effet des cornes.[790]

Revenons à présent aux textes littéraires. D'autres figures qui conservent possiblement le souvenir d'un dieu cynégétique, sont Gwyn ap Nudd et Mabon dans le récit gallois intitulé *Kulhwch ac Olwen / Kulhwch et Olwen*. Dans cette dernière histoire on suggère que même Arthur et ses héros magiques ne pouvaient attraper le Twrch Trwyth sans l'aide de Mabon, un dieu évhémérisé. C'est lui aussi qui s'occupe de l'ordre de la création : c'est la série des plus

[785] Voir aussi Carney (1973)
[786] Cf. Kruta (2000, 521-522) qui parle de casques de parade ; Bompiani, (2001passim)
[787] Certains expliquent ce théonyme par la comparaison ave l'adjectif gallois *coch* 'rouge' (cf. MacKillop, 2000, 93), mais ceci est linguistiquement inacceptable (Sterckx, 1998, 60). Le vrai sens reste donc inconnu.
[788] Sterckx (1998, 61)
[789] MacKillop (2000, 267)
[790] Ross (1968, 154-163).

anciens animaux qui mène un guerrier d'Arthur vers l'endroit où celui-ci doit venir en aide à Mabon. Ce Mabon, le Dieu-Fils,[791] est en fait la réminiscence d'un dieu du type Apollon classique : le dieu de la thérapie, de la musique, mais aussi et avant tout de la chasse rituelle.[792]

Nous avons déjà évoqué l'existence d'une Maîtresse des Animaux, une *Pótnia theroon*[793] chez les Celtes.[794] On possède donc une dédicace à une Cernunna,[795] variante féminine, voire parèdre (?) du dieu Cernunnos. Un exemple irlandais de cette déesse est constitué par Flidais. Flidais (dont le nom contiendrait l'élément *os* 'cerf'[796]) est une déesse forestière de la vénerie - c'est-à-dire de la chasse à courre - et également de la chasse au gibier ; maîtresse des cerfs, elle possède des cervidés qui tirent aussi le char dont elle se sert. Souvent, la comparaison est faite avec la Diane romaine et l'Artémis grecque. Cette déesse-cerf cynégétique irlandaise possède une vache magique qui nous apparaît dans le récit intitulé *Táin Bó Flidais / La Razzia des Vaches de Flidais*.[797]

[791] Sterckx (1986, passim)
[792] Voir également Stewart (1998, 107, 109)
[793] *Πότνια θηρων*, c'est le terme grec fréquemment utilisé pour désigner une déesse Maîtresse des Animaux.
[794] Cf. entre autres Birkhan (1997, 460, 697) à ce sujet.
[795] Comme nous avons mentionné *supra*, il y a une Cernunna dans le *British Museum.* Cf. Webster (1986, 56).
[796] MacKillop (2000, 238) ; Dobbs (1916-1917, 133-149).
[797] Dobbs (1916-1917, 133-149).

5.12 Le thème des animaux les plus anciens, les « Aînés » du Monde

Les traditions littéraires irlandaise et galloise s'accordent à connaître une série « d'animaux les plus anciens », les « Aînés » du Monde.[798] Il s'agit donc d'animaux protéens et primordiaux. Chose étonnante, le parallèlisme celtique interne est assez exact et correspond à la vision celtique de la création du monde ; la cosmogonie est ici exprimée en des termes animaliers. Ces animaux, qui possèdent tous l'omniscience – ou plutôt « grande science », comme il est normal pour des êtres vieux - sont en principe au nombre de cinq, nombre lié à la perfection du cosmos et aux quatre points cardinaux en relation avec un cinquième point, le centre sacré.[799]

Une triade des *Trioedd Ynys Prydain / Triades de l'île de Bretagne* contient les trois animaux les plus âgés du monde :

'92. Tri Hynaif Byd :
Tyllvan Gwm Kowlwyd,
Eryr Gwern Abwy,
A Mwyalchen Gelli Gadarn.'

'Les Trois Plus Âgés du monde : la chouette de Cwm Cowlwyd, l'aigle de Gwernabwy et le merle de Celligadarn.'[800]

Bien sûr, il s'agit d'une triade[801] – nous avons mentionné supra l'importance du nombre trois et des triades dans la mythologie celtique – donc il est logique de ne trouver que trois animaux aînés. Cependant, plusieurs sources galloises s'accordent à énumérer les cinq animaux les plus anciens. Dans le récit de *Kulhwch ac Olwen*, ainsi que dans des sources folkloriques,[802] on nous parle de ces cinq animaux primordiaux et de leurs épithètes toponymiques :

'*Eryr Gwernabwy* ou *Gwern Gwy, Carw Rhedynvre, Cuan* ou *Tyllvan Cwm Cowlwyd, Gleisiad Llyn Lyw* ou *Llyn Lliwon, Llyn Llifon, Mwyalchen Gilgwri*.'

'L'aigle de Gwernabwy, le cerf de Rhedynfre, la chouette de Cwm Cowlwyd, le saumon de Llyn Llyw et le merle de Cilgwri.'

Bromwich nous rapporte que Thomas Williams a rajouté un sixième animal, à savoir *Llyfant Cors Vochno*, un crapaud.[803] Mais il doit s'agir là à notre avis d'une addition tardive et « apocryphe » en quelque sorte. Il a été suggéré qu'il faille rajouter cet animal, car dans le récit c'est l'aigle de Gwernabwy qui part pour obtenir des renseignements sur l'âge de la

[798] Bien sûr, le motif est international, mais les Celtes semblent posséder une tradition particulière. Cf. Mac Cana (1992, 63)
[799] Rees ; Rees (1978, 146-185) sur la notion du centre sacré chez les Celtes insulaires ; Sterckx (2000, 45) entre autres.
[800] Triade 92, *Trioedd Ynys Prydain*, Bromwich (1979, 220)
[801] Une triade qui s'avère « aviaire », d'ailleurs.
[802] Cf. Bromwich (1979, 220-221)
[803] Cf. Bromwich (1979, 220-221)

chouette de Cwm Cowlwyd, et il fallait bien avoir quatre animaux aux quatre coins du monde ![804]

Claude Sterckx[805] affirme qu'il s'agit en réalité de quatre êtres primordiaux, synthétisés en un cinquième, le saumon de Llyn Llyw, qui possède et réunit tous leurs savoirs en lui seul. D'ailleurs, concernant le récit de *Kulhwch*, il est révélateur que c'est justement *Gwrhyr Gwalstawd Ieithoedd* 'Interprète de Langues' à qui Arthur confie cette quête, car, comme l'exprime le roi, en s'adressant à Gwrhyr : *'Tu connais toutes les langues, tu peux même parler avec certains oiseaux et avec certaines bêtes.'*[806] Ce personnage fonctionne comme intermédiaire entre les hommes et les animaux les plus anciens.[807]

L'analogie irlandaise est remarquable, tout du moins dans le récit *Echtra Léithin*[808] dans lequel le protagoniste, Léithin, un aigle femelle surpris par un froid horrible, et incité par un des ses aiglons affamés, va enquêter auprès des animaux aînés du monde s'ils se souviennent d'avoir vécu un gel aussi affreux. Ce qui est captivant dans cette histoire, c'est que les animaux anciens sont décrits selon un ordre croissant d'ancienneté : Léithin interroge tout d'abord Dubchosach, surnommé « le grand cerf du Déluge »,[809] puis le merle Dubgoire, et enfin le grand saumon borgne d'Es Ruad.[810] Celui-ci se souvient de tout ce qui s'est passé dans le monde depuis ses origines « prédiluviennes ». Contrairement au récit biblique, il est relaté que quatre hommes[811] auraient été épargnés après le Déluge.[812] Le saumon raconte de plus à l'aigle femelle, l'histoire de l'aigle d'Achill.[813] Le saumon se serait battu avec cet aigle[814] une nuit de gel intense.

Remarquons que l'analogie avec les cinq animaux anciens gallois est donc presque parfaite, si ce n'est pour la chouette, qui n'apparaît pas dans le récit irlandais. L'histoire

---

[804] Jones (1951-1952, 62-66) ; Sterckx (2000, 45)
[805] Sterckx (2000, 45 sqq.)
[806] Lambert (1993, 151)
[807] Mac Cana (1992, 63) parle d'un *folk-motif.*
[808] Hyde (1914-1916, 116-143)
[809] Hyde (1914-1916, 116-143) nous rapporte que l'expression est toujours employée pour désigner des vieux cerfs. Il faut savoir que le déluge est un repère chronologique important dans la littérature ancienne d'Irlande ; parallèlement au grand cerf du Déluge, nous trouvons un *dam dilinn* « bœuf du Déluge », en Irlande, cité par John Carey (1992, 24-45).
[810] 'La cataracte rouge', anglicisée sous la forme Assaroe. Il s'agit d'une chute d'eau à côté de Ballyshannon dans le comté de Donegal, célèbre pour l'abondance en saumons. L'endroit est aussi réputé pour avoir reçu Finn Mac Umaill, c'est un des lieux où il aurait attrapé le saumon magique de l'omniscience, qui s'appelle ici *Goll Essa Ruaid*, 'Le Borgne d'Es Ruad'. Cf. MacKillop (2000, 27). En effet, le nom Borgne, appliqué à Fintan, s'explique par l'histoire de l'aigle d'Aichill qui lui aurait crevé un œil.
[811] Il s'agit en fait des quatre gardiens de la mémoire du monde ; cf. Sterckx (1994, 28). L'auteur remarque une analogie bretonne dans la *Vita sancti Winwaloei*, datant du neuvième siècle, où Gourdistan fait reposer la Cornouaille sur quatre piliers : Corentin, Grallon, Gwénolé et Tudual.
[812] Claude Sterckx (2000, 46, note 11) voit, sans doute à juste titre, dans cette remarque la preuve que l'histoire des animaux aînés du monde est basée sur des traditions préchrétiennes.
[813] Cet aigle d'Achill est aussi connu ailleurs dans la tradition irlandaise, où il converse avec le saumon d'Es Ruad, qui n'est autre que Fintan, protéen omniscient dans une de ces métamorphoses animales. L'aigle d'Achill est parfois considéré comme un faucon. Le faucon est porteur d'à peu près le même symbolisme que l'aigle. Il faut encore savoir qu'Achill est, peut-être significativement, une grande île montagneuse située devant la côte du comté de Mayo.
[814] L'aigle est appelé corbeau dans la suite du texte.

irlandaise nous apporte par contre la hiérarchie de ces animaux, basée sur leurs âges respectifs. Sterckx affirme d'ailleurs que le parallèle entre les traditions gaélique et brittonique est assuré par le motif du combat entre l'aigle et le saumon, qui figure dans les deux traditions insulaires.[815] Pour notre part nous rejoignons Sterckx sur ce point. On peut s'interroger sur la question de savoir si cette dispute, cette rivalité entre les deux animaux au sommet de la hiérarchie ne constitue pas un mythème (celtique ?) des deux principaux animaux les plus âgés du monde.

On retrouve ces deux principaux « aînés » du monde, l'aigle (ou corbeau, ou faucon)[816] et le saumon, dans un texte[817] racontant les transformations qu'a subies Fintan. L'homme protéen qu'est Fintan converse avec l'aigle d'Achill, car il comprend le langage avien.

Dans le manuscrit *Lebor na h-Uidre* on retrouve l'histoire de Tuan Mac Cairill,[818] autre homme protéen irlandais qui a subi des métamorphoses animales. Il s'est transformé en cerf, en sanglier, en faucon et en saumon, donc on retrouve un animal dans cette énumération que l'on n'avait pas encore rencontré dans la série des animaux primordiaux, le sanglier.[819] Pourtant, Bromwich pense qu'il s'agit bien du thème des animaux aînés du monde.[820] C'est bien probable à nos yeux. Puis l'auteur relie cette légende irlandaise à différentes traditions dans lesquelles on donne des listes qui décrivent la longévité des animaux appartenant à la catégorie des « aînés » selon un ordre croissant. Un bon exemple se trouve dans le Livre de Lismore, datant du quinzième siècle :

'Three life-times of the Stag for the Blackbird ; three life-times of the Blackbird for the Eagle ; three life-times of the Eagle for the Salmon ; three life-times of the Salmon for the Yew.'[821]

Il est vraiment remarquable de constater la longévité et avant tout la stabilité de cette tradition concernant les animaux primordiaux. Cette tradition est bien représentée aussi dans le folklore.[822] Le Livre de Lismore nous fournit donc la même liste d'animaux, dans un ordre

---

[815] Sterckx (2000, 46)

[816] Nous avons déjà constaté que dans d'autres cas également, la différenciation animale n'est pas toujours très précise chez les Celtes anciens ; ici, on a affaire à des corvidés, des rapaces qui sont les porteurs du même symbolisme, et, en l'occurrence, du même mythème.

[817] *Ársaid sin, a eoin Accla*, dans Kuno Meyer (1907).

[818] Ed. Bergin ; Best (1929, 42-45)

[819] Cf. Sterckx (1994, 30-32)

[820] Bromwich (1979, 221)

[821] Stokes (1890, xli)

[822] Cf. Hull (1932, 376-409). Nous avons remarqué un conte gallois chez Heinz (2000, 103-104) où l'ordre de la série des animaux les plus anciens paraît complètement bouleversé, sans doute parce qu'il s'agit d'une tradition déformée après des générations de transmission. Il y est question d'un aigle, roi des animaux, dont la femme est morte. Le vent lui conseille de prendre une chouette à sa place. Par la suite, l'aigle interroge plusieurs animaux pour savoir si la chouette valait bien l'honneur de devenir reine. Il consulte, dans un ordre d'âge croissant, le cerf, le chêne, le saumon, le merle et en dernier le crapaud ! Comme ce dernier, lui aussi, avait toujours connu la chouette comme une vieille dame, le roi aigle était maintenant sûr de pouvoir la prendre comme reine. Dans les Hautes Terres d'Ecosse on connaissait le proverbe suivant : « Trois fois la vie d'un chien fait la vie d'un cheval ; Trois fois la vie d'un cheval fait la vie d'un homme ; Trois fois la vie d'un homme fait la vie d'un cerf ; Trois fois la vie d'un cerf fait la vie d'un corbeau. » Le corbeau semble avoir pris ici la place qui est traditionellement attribuée à l'aigle. Cela s'explique facilement, car la symbolique du corbeau est

ascendant : le cerf, le merle, l'aigle, le saumon, puis un arbre, l'if. Il s'agit donc des quatre animaux irlandais les plus anciens, sachant que la chouette, connue de la tradition galloise, n'est toujours pas présente. L'absence de cet animal reste la seule imperfection dans la concordance surprenante des deux traditions insulaires.

Il nous paraît significatif de remarquer que trois[823] des quatre animaux primordiaux gallois sont des oiseaux, deux des trois animaux primordiaux irlandais sont des espèces aviaires, et dans les deux traditions celtiques insulaires l'autre animal aîné est un cerf ; puis c'est un poisson qui résume et synthétise ces quatre aînés en lui seul. Il s'agit sans doute en quelque sorte d'animaux sacrés, qui ne rentrent pas pour autant dans la catégorie des animaux cultuels.

On sait que chez les Celtes, une des propriétés attribuées aux oiseaux est la sagesse ; on ne doit pas s'étonner de trouver le hibou et le merle en tant que conseillers et sages. Il est intéressant dans ce contexte, de constater que justement le merle et la chouette, animal parfois confondu avec le hibou, font partie des animaux les plus anciens dans les traditions galloise et brittonique. Ces animaux-là possèdent le don de l'omniscience et sont donc tout à fait aptes à jouer leur rôle de « conseillers ».

L'aigle, comme le corbeau d'ailleurs, est, lui aussi, un être doté de l'omniscience. Il est en revanche l'antithèse de la chouette (ou du hibou). Contrairement à la chouette, qui, de par sa relation avec la lumière lunaire, est l'emblème de la connaissance rationnelle, l'aigle, qui est en rapport avec la lumière solaire, représente par conséquent la connaissance intuitive.[824] L'existence de ce symbolisme, qui est assez universel d'ailleurs, opposant la connaissance lunaire et la connaissance solaire, peut être considéré comme un élément constitutif qui rend possible d'expliquer pourquoi justement l'aigle et la chouette font partie des oiseaux les plus anciens.

Ce mythe autour des animaux primordiaux n'est en revanche pas exclusivement celte. Eleanor Hull a étudié des parallèles dans d'autres langues[825] et des analogies perses et indiennes ont été rapportées. L'antiquité du motif semble donc bien assurée. On remarquera que ces analogies se trouvent bien dans le domaine indo-européen – il s'agit après tout des domaines celte, indien et perse - mais ce seul constat ne permet malheureusement pas de prouver une correspondance indo-européenne obligatoire dans la matière. N'oublions pas non plus que le saumon est « l'Aîné-rivière » dans les cultures arctiques.[826] Des études plus approfondies s'imposeraient afin de pouvoir tirer des conclusions.

Pour ce qui concerne notre enquête sur le bestiaire celtique, il est suffisant d'en rester à la comparaison celtique interne (insulaire en l'occurrence). On peut s'interroger sur la

---

partiellement échangeable avec celle de l'aigle. Le cerf est toujours présent et on constate la présence d'autres animaux anciens : le chien et le cheval. L'absence du saumon et du merle est remarquable !

[823] En outre, la triade 92 des *Trioedd Ynys Prydain* est bien une triade entièrement ornithophore, présentant la chouette, l'aigle et le merle comme les trois « aînés » du monde. En fait, cette triade nous fournit les trois *oiseaux* les plus anciens du monde. Nous ignorons si l'ordre des oiseaux mentionnés est un élément significatif de la triade.

[824] Cf. Chevalier, Gheerbrant (1982, 246).

[825] Hull (1932, 376-409)

[826] Dans ces traditions nordiques, le saumon est imaginé comme un grand poisson âgé, dont les enfants sont constitués par les autres poissons. Il faut par conséquent rendre favorable le saumon à la pêche, pour qu'elle soit bonne. Cf. Birkhan (1997, 730-731).

question de savoir si la série des animaux les plus anciens du monde contient donc des espèces plus sacrées, plus vénérées que d'autres. On en reparlera dans le chapitre traitant des animaux sacrés.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

5.13 La série des métamorphoses

Dans les récits celtiques, nous trouvons certains dieux, héros, ou hommes qui passent par divers stades de transformation. Souvent, il s'agit de plusieurs espèces animales, parfois on compte également des monstres, des êtres humains ou d'autres êtres parmi les transformations subies ou recherchées. Le Roux et Guyonvarc'h décrivent, à juste titre à nos yeux, la métamorphose comme un phénomène important chez les divinités :

'Métamorphose : c'est le trait morphologique le plus courant des personnages de l'Autre Monde qui, pour venir sur terre ou en repartir, empruntent le plus souvent la forme des oiseaux (cygnes). Mais la magie de l'Autre Monde permet toutes les métamorphoses imaginables, changement d'état et non changement de corps ou de niveau d'existence. Appliquée aux humains par les dieux ou les magiciens, la métamorphose est le plus souvent un châtiment. Dans les écrits influencés par les théories ou les thèses occultistes la métamorphose est confondue avec la métempsychose ou la réincarnation.'[827]

La première « race », menée par Cessair, qui aurait envahi l'Irlande selon le texte pseudo-historique *Lebor Gabála / Livre des Invasions*, nous parle entre autres du seul rescapé de cette race périe, Fintan. Selon le texte, il est l'autorité principale en ce qui concerne la tradition irlandaise, le prototype du druide, chaman ou magicien. La connaissance lui parvient par sa série de transformations en animaux. L'homme protéen qu'est Fintan se transforme en saumon, en aigle et en faucon.[828]

Dans le texte irlandais *Immram Brain / Voyage (ou navigation) de Bran*, faisant partie du genre important de *immrama* [829] de la littérature irlandaise ancienne, le héros Bran rencontre Manannán Mac Lir.[830] Celui-ci pronostique[831] la naissance du roi historique Mongán[832] et prédit en outre qu'il enchantera la compagnie de tout *síd* [833] et qu'il sera sous forme de « chaque animal » - dragon, loup, cerf, saumon, phoque et cygne[834]. Ce thème revient dans d'autres traditions relatives au roi Mongán.[835]

Un thème analogue à ceux que nous venons de mentionner se retrouve dans l'histoire de *Kulhwch ac Olwen* et dans la *Vita Merlini*, où Merlin survit à l'animal le plus ancien et

[827] Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 402)
[828] Ces animaux sont appelés « totémiques » par Stewart (1998, 127). Nous devons réfuter cette remarque. Cf. le chapitre sur le totémisme, dans lequel nous exprimons notre scepticisme vis-à-vis de l'existence de croyances véritablement totémiques chez les Celtes.
[829] Littéralement 'ramer autour'. Il s'agit en fait d'une histoire légendaire qui raconte les aventures nautiques de héros ou de saints.
[830] Il s'agit d'un ancien Dieu de la Mer dont on retrouve l'équivalent gallois dans le personnage de Manawyddan fils de Llŷr qui figure dans les Quatre Branches du Mabinogi, déjà mentionnées ci-dessus.
[831] Ce fait montre bien comment il est difficile quelquefois de distinguer les genres différents d'une littérature : dans le récit d'une navigation se trouvent souvent des exemples d'autres genres comme le genre prophétique ou encore toponymique ou biblique…
[832] Il s'agit effectivement d'un roi irlandais dont on a amplement prouvé qu'il est historique, et qu'il a vécu aux VIe / VIIe siècles.
[833] Tertre habité par les *aes síde « Peuple des Sidh »*, éponymes de leur habitat.
[834] Cf. les chapitres relatifs à ces espèces.
[835] Voir Low (1996, 6-7) ; MacKillop (2000, 333).

prend l'apparence de plusieurs animaux et aussi celle du Maître des Animaux (comme par exemple Cernunnos sur le chaudron de Gundestrup). La même thématique de métamorphoses multiples se trouve dans d'autres sources liées en fin de compte à l'ancienne doctrine druidique.[836]

Dans le *Chwedl Taliesin*, Ceridwen poursuit Gwion (qui deviendra Taliesin), gardien du chaudron de l'omniscience ; leurs métamorphoses en différents animaux rappellent le même concept. Finalement, Ceridwen, à ce moment-là en forme d'une poule, avale Gwion, qui renaît en la personne de Taliesin.[837] Le thème d'un animal[838] qui avale un ver de terre ou une autre petite bête qui renaît ensuite, est d'ailleurs un thème que l'on retrouve à plusieurs reprises dans les littératures gaélique et galloise.

Le phénomène de multiples métamorphoses successives évoque toutes les existences possibles, et la prétention à tout connaître ; grâce à ses métamorphoses, le poète ou le héros acquiert une expérience multiforme et obtient donc la connaissance universelle, l'omniscience.[839] Pierre-Yves Lambert remarque en outre que *'Les transformations animales successives sont d'ailleurs, dans la légende irlandaise, un moyen d' « expliquer » la survie miraculeuse de personnages très anciens, comme Fintan, ou bien les Deux Porchers.'*[840]

En effet, dans la *TBC*, la Razzia des Vaches de Cooley, apparaissent deux taureaux magiques, qui sont en réalité la dernière transformation dans toute une série de changements animaliers qu'ont connus deux porchers divins, Friuch et Rucht. On relate que tous deux maîtisaient les arts païens de se changer en n'importe quelle forme, comme Mongán mac Fiachna.[841]

Il existe plusieurs récits fantastiques dans lesquels le roi *Mongán*, basé sur un personnage historique du VIIe siècle, est le héros principal. Parmi les faits remarquables incorporés dans ce personnage, figurent sa conception magique et précisément sa capacité de métamorphose. Plusieurs traditions font du dieu Manannán mac Lir le père de Mongán. Ces traditions relatent comment Mongán, quand il n'est âgé que de trois jours, rejoint son père en *Tír Tairngire*, le 'Pays de Promesse', où il acquiert des connaissances ésotériques et les capacités de se transformer en cerf, saumon, phoque, cygne et loup.[842] Ces connaissances ésotériques sont bien sûr à rapprocher de l'omniscience.

Dans le récit gallois de *Math fils de Mathonwy*,[843] la Quatrième Branche du Mabinogi, Gwydion et son frère Gilvaethwy sont, eux aussi, métamorphosés en plusieurs espèces animales. Cependant, ce sont des transformations animalières qu'ils subissent comme punition ; en outre, le changement de sexe joue un rôle non négligeable dans le récit. Ce motif est donc quelque peu différent du thème exposé ci-dessus.

---

[836] Cf. Stewart (1998, 127).
[837] Selon Stewart (1998, 88-92), il serait donc possible de considérer Cerridwen comme une déesse de la métamorphose. Nous ne le suivrons pas.
[838] Souvent il s'agit d'une vache. Parfois il n'est pas question d'un animal, mais c'est une femme qui avale une petite bête avant de donner naissance à un animal ou un être humain.
[839] Voir (Lambert 401, note 9)
[840] Ibidem.
[841] Kinsella (2002, 46)
[842] MacKillop (2000, 333).
[843] Lambert (1993, 95, sqq.)

La Mórrígan apparaît à plusieurs reprises dans la *Táin Bó Cuailgne / La Razzia des Vaches du Cooley*. Dans un autre chapitre nous avons pu décrire les apparences que revêt la déesse de guerre dans ce récit, puisqu'elles nous renseignent sur la nature de sa présence. Après être venue avertir sous forme de prophétie le Donn - le taureau magique, enjeu de la guerre entre les guerriers de Connaught et d'Ulster - ainsi que les hommes d'Ulster de la mort du premier, elle s'approche du champion Cú Chulainn. Elle vient sous la forme d'une très belle jeune fille en disant qu'elle est la fille de Buan – le dieu de l'Eternité. Cú Chulainn, qui refuse son aide, se voit ensuite menacé par la Mórrígan enragée, disant qu'elle l'attaquera dans les moments les plus durs de la guerre sous forme de divers animaux. Tout cela arrive comme elle l'avait prophétisé : la déesse malveillante se présente métamorphosée en anguille, en un loup gris et en une génisse rouge non cornue. Même si les différentes métamorphoses de la divinité ne sont pas sans interruption, nous pensons y voir un forme altérée de la série des multiples métamorphoses successives.

La déesse lui vient tout d'abord transformée en génisse aux oreilles rouges,[844] entourée de cinquante autres génisses, formant vingt-cinq paires attachées par des chaînes en bronze argenté.[845] Le héros ulate réussit à blesser la déesse – qui est sous forme de génisse à ce moment particulier - à l'œil. Plus tard elle revient transformée en une énorme anguille noire et glissante. Cú Chulainn, agacé par celle-ci et enragé par les remarques sarcastiques d'un adversaire, détruit l'animal monstrueux. Par la suite, la divinité guerrière retourne métamorphosée en une louve rude gris-rouge. Finalement, le héros parvient à fracasser l'autre œil de la déesse. La suite du récit nous raconte comment la Mórrígan blessée, revenue sous l'aspect d'une vieille femme trayant une vache, est guérie par le héros. La déesse ne pouvant être guérie que par celui-ci[846], annonce triomphalement à Cú Chulainn qu'il l'a guérie - en la bénissant pour le fait qu'elle lui ait donné du lait. Elle se pose ensuite sous forme de corneille sur une ronce.[847]

Ce concept de multiples métamorphoses semble entre autres lié à la notion de métempsycose, la réincarnation successive de l'âme dans plusieurs corps distincts. Chez les Celtes, ce ne serait d'ailleurs pas une réincarnation dans le sens habituel du terme : le fait de renaître dans un autre corps d'un mortel moins heureux ou dans un état animal ou végétal, serait plutôt un châtiment pour l'âme. Il vaudrait mieux parler de la doctrine (druidique) de l'immortalité de l'âme, selon Guyonvarc'h et Le Roux.[848] Ces celtisants affirment que les deux seuls cas de métempsycose que l'on puisse retrouver dans les récits irlandais, seraient ceux de Fintan (<*vindo-seno-s 'Blanc-ancien') et les transformations tout à fait analogues de Túan Mac Cairill. Remarquons que leurs cas sont justement liés à la métamorphose animale.

Nous devons encore mentionner un parallèle germanique important : le dieu germanique Odin est capable de se changer, selon le *Heimskringla*, texte islandais composé par Snorri Sturluson au XIIIe siècle, en oiseau, en poisson, en cerf ou en serpent ! [849]

---

[844] La couleur blanche et les oreilles rouges sont le signe du bétail de l'Autre Monde, cf. Bergin (1946)
[845] Comparer le thème des *génisses attachées* aux *oiseaux attelés* de chaînes en or ou en argent.
[846] C'était lui-même qui, en lui cassant une jambe quand elle était venue comme fille de Buan, lui avait dit qu'elle porterait pour toujours la trace de cette blessure, sauf s'il la guérissait lui-même. Des malédictions de ce genre sont très fréquentes dans la littérature ancienne. Voir la traduction de la Táin, (Kinsella 2002, 132).
[847] Kinsella (1969, 132 sqq.) ; Ross (1968, 220-221).
[848] (2001, 214-216)
[849] *Heimskringla*, 7

5.14 L'importance des éléments et leur symbolisme véhiculé par les espèces animales

On constatera infra l'existence d'une catégorisation possible des animaux, qui suit les trois éléments que forment la terre, l'eau et l'air ou le ciel et leurs symbolismes respectifs. En effet, comme a va voir infra,[850] cette tripartition du monde animal est un fait établi.[851] Nous pouvons mentionner dans ce cadre un parallèle antique : dans la Grèce ancienne, cette classification tripartite est une des tendances majeures des textes « techniques » et parfois « non techniques » consacrés aux espèces animales.[852] Comme ce mode de classification tripartite du règne animal correspond à la tripartition du monde connue chez maints peuples, il n'est point surprenant de la retrouver chez les Grecs antiques : la cosmologie grecque différencie clairement le domaine de Zeus (ciel), celui de Poséidon (mer, océan) et celui de Hadès (monde d'en-bas).[853]

On peut aussi s'interroger légitimement sur la question de savoir s'il n'a pas existé une quatrième classe dans ce système classificatoire intéressant et symbolique, celle des animaux chtoniens, vivant sous ou dans la terre, dont les serpents seraient les représentants les plus importants.

Les reptiles sont des animaux chtoniens, qui ont des connexions avec l'élément terre, une des localisations supposées de l'Autre Monde étant sous la terre et dans les collines et les tertres, qui s'avèrent être régulièrement d'anciens monuments mégalithiques d'origine pré-celtique.

Les poissons sont des animaux aquatiques, qui ont donc des connexions privilégiées avec l'élément eau, la seconde des localisations supposées de l'Autre Monde étant sous la mer ou dans les eaux (rivières, sources sacrées, lacs).

Les oiseaux sont animaux « célestes », qui ont des connexions avec l'élément air, la troisième des localisations supposées de l'Autre Monde étant dans les sphères bien au-dessus de la terre ; les oiseaux lient en quelque sorte l'air et la terre, ce sont des êtres mi-célestes, mi-terrestres,[854] qui entretiennent par conséquent des relations privilégiées avec l'Autre Monde et avec les divinités qui y demeurent.[855]

En outre, les oiseaux aquatiques ont des liens à la fois avec l'eau et l'air, et ils sont par conséquent considérés comme des êtres fort sacrés. Les oiseaux de mer en particulier sont censés entretenir des rapports étroits avec l'Autre Monde.[856] Dans les chapitres consacrés au différents animaux, nous allons approfondir le lien des espèces avec les éléments.

---

[850] Cf. le chapitre sur la classification des animaux.
[851] En outre, nous pouvons parler d'un parallèle antique en la matière : dans la Grèce ancienne, cette classification tripartite est une des tendances majeures des textes « techniques » et « non-techniques » consacrés aux espèces animales Zucker (2005, 12) nous mentionne ce fait pas rapport aux écrits d'Hésiode, et, dans une moindre mesure, d'Homère.
[852] Zucker (2005, 12) nous mentionne ce fait par rapport aux écrits d'Hésiode, et, dans une moindre mesure, ceux d'Homère.
[853] Cf. à ce sujet Birkhan (1997, 457).
[854] Ceci est également vrai aux yeux des peuples autres que les Celtes, que ce soit au Moyen Âge ou non. Cf. aussi Voisenet (1994, passim).
[855] Cf. le chapitre concernant les oiseaux.
[856] Nous tenons à remercier Claude Sterckx d'avoir donné son avis à ce sujet.

5.15 La musique des animaux et celle des hommes

Si le son et la parole (divine) sont à l'origine de l'univers selon les croyances attestées dans diverses civilisations,[857] la musique, elle, est un moyen d'expression qui permet de représenter symboliquement la perfection du cosmos. Comme l'expriment très justement Jean Chevalier et Alain Gheerbrant :

'Les Pythagoriciens [858] également considéraient la musique comme une harmonie des nombres et du cosmos, lui-même réductible à des nombres sonores. C'était donner aux nombres toute la plénitude intelligible et sensible de l'être. C'est à leur école que se rattache la conception d'une musique des sphères. *Le recours à la musique, avec ses timbres, ses tonalités, ses rythmes, ses instruments divers, est un des moyens de s'associer à la plénitude de la vie cosmique. Dans toutes les civilisations, les actes les plus intenses de la vie sociale ou personnelle sont scandés de manifestations, dans lesquelles la musique joue un rôle médiateur pour élargir les communications jusqu'aux limites du divin.' [859]*

La musique et la magie sont en effet inséparables dans le monde ancien, elles constituent un pont entre ce monde-ci et l'Autre Monde. Le fait que certaines espèces produisent du son est loin d'être anodin. Dans les mythologies du monde entier nous constatons qu'une certaine importance est accordée aux sons animaliers, interprétés par l'oreille humaine comme de la musique.[860]

L'intérêt porté aux sons produits par les animaux doit être considérablement ancien. Nous allons en donner un exemple qui est, à nos yeux, significatif. Dans certaines grottes préhistoriques les études acoustiques entreprises ont permis de relever des correspondances étroites entre des endroits particulièrement sonores, la hauteur du son à laquelle résonnent ces

---

[857] Chevalier, Gheerbrant (1982, 897-898). La parole divine, de par sa possession de toutes les connaissances possibles, de l'omniscience, est capable de transmettre la vie dans le monde. Cf. Sterckx (1986 ; 1994).

[858] Certains auteurs classiques font mention des druides comme « Pythagoriciens ». Ainsi Ammien Marcellin vers 390 de notre ère nous parle des druides qui suivent la doctrine de Pythagore – mais il a traduit une histoire écrite par un auteur grec, Timagène, qui écrivait déjà au premier siècle avant notre ère :

'Cependant l'étude des sciences dignes d'estime, commencée par les bardes, les vates et les druides, a été menée par des hommes cultivés. Les bardes ont chanté aux doux accents de la lyre, composant des vers héroïques sur les exploits des plus braves ; les vates se sont efforcés par leur recherche d'accéder aux événements et aux secrets les plus hauts de la nature ; parmi eux les druides l'emportent par leur génie, ainsi que l'autorité de Pythagore en a décidé.' (Ammien Marcellin XV, 9).

Par contre, Françoise le Roux et Christian Guyonvarc'h ont sans doute raison de remarquer que la doctrine druidique n'a pas forcément été empruntée à Pythagore : *'Mais le fait est à passer au compte de l'hellénisation générale du monde antique, le grec étant déjà une langue de culture internationale. Les ressemblances ou correspondances éventuelles entre les doctrines pythagoriciennes et ce que nous savons de celles des druides résultent de coïncidences ou d'analogies dues à l'accord fondamental de toutes les formes de la tradition connues en occident.'* (Le Roux, Guyonvarc'h 1978, 409-410).

[859] Chevalier, Gheerbrant (1982, 654-655)

[860] Chevalier, Gheerbrant (1982, 560-561 ; 654-655)

endroits[861] d'une part, et la figuration de certains animaux à ces endroits particuliers de l'autre. Non seulement l'emplacement des peintures animales correspond à des lieux où la résonance du son est particulièrement intense et prolongée, mais il semble en outre que certaines fréquences aient été liées à des espèces animales en particulier.

'La plupart des endroits favorables à l'émission sonore correspondent en effet à la proximité d'une image peinte sur la paroi. En des lieux particulièrement privilégiés pour leur sonorité comme la niche du Camarin de la galerie Breuil, au Portel, le moindre souffle émis résonne de telle façon qu'on est induit à produire des sons graves, semblables à des meuglements, qui retentissent dans toute la galerie de façon impressionnante : or les décors de cette niche sont aussi exceptionnels que les sons qui en émanent, rassemblant en ce seul lieu la figuration de la plupart des espèces représentées dans la grotte. A contrario*, le reste de la galerie Breuil présente de nombreuses niches à la fois sans résonance et sans figures ni signes. […] Un plan détaillé a été établi de la grotte du Portel […] Parmi les animaux représentés dans la galerie Jeannel, on note la présence d'une chouette qui apparaît à l'issue d'un couloir rectiligne où prédominent le* la*, correspondant à l'image d'un bison, puis le* sol*, marqué par des bâtonnets courts et des ponctuations noires, à nouveau le* la*, signalé par la chouette, suivi d'un* sol *avec la figuration d'un cheval, et une dernière fois un* la *avec un boviné : la succession des dessins suit donc l'oscillation* la-sol-la-sol-la.*'* [862] Il y aurait beaucoup plus à dire sur les relations entre peintures animales et la dimension sonore des grottes mais cela dépasserait largement le cadre de notre enquête.[863]

Nous avons mentionné supra l'exemple du chasseur de la grotte des trois frères en Ariège où un chasseur joue d'un arc en bouche tout en exécutant – semble-t-il – une danse, pour approcher le gibier.[864] Il est bien possible que les hommes préhistoriques aient imité certains sons animaliers pour attirer les animaux. La musique et la danse sont en effet indissociables de la pratique et des rites autour de la chasse chez maints peuples dits « primitifs ».

Dans plusieurs cultures, il existe des croyances selon lesquelles le langage paradisiaque aurait été compris des animaux.[865] Parfois, ce langage paradisiaque est précisément celui des oiseaux et cette langue *'ne peut être perçue que par l'atteinte de certains états spirituels'*.[866] Les doctrines des croyances chamaniques de l'Asie septentrionale comprennent une introduction au langage des animaux, plus particulièrement à celui des oiseaux.[867] La maîtrise du langage avien céleste par certains hommes symbolise donc le retour à un état « édénique ». Philon[868] nous dit que *'les oiseaux sont apparentés aux étoiles car leur vol ressemble au mouvement des étoiles et leur chant à la musique des sphères.'* [869] Chez les Celtes, c'est un dieu « jupitérien », souverain, et père universel, qui comprend le langage

[861] Il faut garder à l'esprit, en revanche, le fait que les *« variations dans l'épaisseur des parois ou au niveau du sol, dues aux dépôts de sédiments, ont pu intervenir, modifiant la hauteur sonore mais non la répartition des fréquences »*. Rault (2000, 18).
[862] Rault (2000, 19)
[863] Nous pouvons renvoyer aux études suivantes : Reznikoff (1987) et Reznikoff et Dauvois (1988).
[864] Cf. le chapitre sur le totémisme et Rault (2000, 20-21).
[865] Chevalier, Gheerbrant (1982, 560)
[866] Chevalier, Gheerbrant (1982, 560)
[867] Eliade (1968, passim)
[868] Philon « le juif » était un philosophe grec d'origine juive, né à Alexandrie (v. 13 avant J.-C. – v. 54 après J.-C.) qui a interprété la Bible de façon allégorique.
[869] Philon, *Quaestiones in Genesim* 3, 3 dans Chevalier, Gheerbrant (1982, 48)

avien: il entretient un lien avec les oiseaux qui l'informent. On possède des statuettes d'un dieu gallo-romain portant des oiseaux (peut-être des colombes ou plutôt des corvidés) sur l'épaule qui semblent lui parler à l'oreille.[870] Ce dieu pourrait peut-être être identifié avec Lug(us).[871]

Les animaux étant surnaturels dans certains textes, leur musique est par conséquent magique. En effet, plusieurs groupes d'oiseaux que l'on trouve perchés sur des arbres magiques chantent si merveilleusement bien que ceux qui les entendent ne peuvent cacher leur étonnement. Thurneysen attire l'attention sur un épisode où les *fir Ochaine* sont considérés comme des oiseaux qui chantaient aux oreilles des vaches quand elles devaient donner du lait. Même si cette tradition paraît tout simplement liée à une étymologie fantaisiste (*Ochaine* proviendrait de *ó* 'oreille' et *cainid* 'il chante'),[872] cette interprétation éclaire quelque peu l'attitude des Irlandais anciens vis-à-vis du chant aviaire.

Les oiseaux ne sont pas seuls à émettre des sons magiques. Dans la fameuse épopée *Táin Bó Cuailgne*, le taureau « protagoniste » Donn 'le Brun'[873] possédait des vertus, des mérites honorables voire magiques : sur son dos il portait entre autres une cinquantaine de jeunes qui s'adonnaient à des jeux. Même si certains d'eux sautaient, il n'essayait pas de se débarrasser d'eux et ne chancelait pas non plus. De plus, son ombre assurait un abri – à la chaleur et au froid - à cent guerriers au-dessous de son dos. Un mérite tout particulier qui nous intéresse ici en premier lieu, est le meuglement magique qu'il savait produire.

'Il y avait parmi les triomphes du Brun de Cúalgne le mugissement mélodieux qu'il faisait chaque neuvième heure quand il allait à sa maison, à son étable et à sa ferme. C'était assez de musique et de jeu pour un homme au nord, au sud et au centre de la trente-centaines du Cúalgne que le mugissement mélodieux[874] qu'il faisait chaque neuvième heure quand il allait à sa maison, à son étable et à sa ferme. Cela est quelque chose des triomphes du Brun de Cúalgne.' [875]

---

[870] Sterckx (2000, 5 et passim) ; Sergent (2004, 186-187). Cf. le chapitre sur les oiseaux et la grille de lecture que nous avons rajoutée dans les annexes. On ne peut manquer de voir le parallèle avec le dieu germanique Wotan / Wodan / Odin, qui a deux oiseaux (corbeaux) qui survolent le monde tous les jours et reviennent vers leur maître tous les soirs pour lui raconter ce qu'ils ont vu et entendu. Ceci est une des explications du don de l'omniscience de cette divinité.

[871] Selon Sergent (2004, 186-187).

[872] Thurneysen (1921, 439, 441)

[873] Habituellement le nom Donn est pris dans le sens de l'adjectif 'brun'. Cependant, il est également possible d'y voir, comme le fait Holder (1896), un substantif proto-celtique **donnos* 'seigneur, noble'. Cette possibilité est d'autant plus crédible que ce taureau était à l'origine un être divin, un « berger de sangliers »; cf. supra l'histoire de la *Razzia des Vaches du Cooley*.

[874] P.-Y. Lambert remarque que l'on a affaire à une *interprétation* de la part du traducteur, car le texte irlandais donne *cran-dord*, ce qui allie le bourdonnement (dord) et une sorte de ronronnement (cran). Cf. les termes *crónán* et *dord* dans les appendices. Ce dernier mot a en effet les sens suivants : 'buzzing, humming, droning, intoning' et peut faire référence à la « musique » des animaux et à celle des hommes.

[875] Traduction dans Guyonvarc'h (1994, 108). Le traducteur précise dans une note : *'Le taureau, surtout mythique et divin comme c'en est le cas ici, est aussi, dans toute l'Irlande, un symbole de la force royale. Toutes les amplifications de force et de majesté royales qui lui sont attribuées vont dans ce sens. Mais la sympathie du récit va uniquement au Brun de Cúalgne, sans contrepartie en faveur du Blanc-Cornu.'* Guyonvarc'h (1994, 308, note 72).

Nous préférons la traduction anglaise de Dunn, dans la mesure où celui-ci ne traduit pas « triomphe » mais plutôt « vertus magiques » et « pouvoirs magiques », ce qui correspond plus au contexte du mugissement magique.

'Another of the magic virtues of the Donn was his musical lowing every evening as he returned to his shed and byre. It was music enough and delight enough for a man in the north and the south, in the east and in the west and in the middle of the cantred of Cuálgne. These are some of the magic powers of the Donn.' [876]

Plus tard dans l'histoire on nous raconte comment ce meuglement est à l'origine de la grossesse des vaches irlandaises. Ce dernier élément souligne à la fois le côté magique du meuglement et l'aspect de fécondité attribué au taureau surnaturel, aspect bien important dans une société pastorale. De plus, cet animal était protecteur des guerriers et incarnait un pouvoir apotropaïque, c'est-à-dire qu'il était capable de repousser le mal.

A la fin de la Táin, avant que ne soit tué le Blanc-Cornu, on reparle de la voix mélodieuse du Donn de Cúailgne :

'Le Brun de Cúalgne lança alors ses trois grands mugissements de voix,[877] *pour se glorifier de son trophée, et la peur de Fergus ne permit pas aux hommes d'Irlande d'approcher du Brun de Cúalgne.'* [878]

Dans le récit *Buile S(h)uib(h)ne / la folie de* Suibhne, nous rencontrons un autre animal dont la « musique » est appréciée : le cerf. [879]Comme nous l'a démontré Brigit Benes, ce récit pourrait bien contenir des traces de croyances « chamanoïdes » ; Suibhne entretient nettement une relation particulière avec les oiseaux et n'est pas loin d'être une sorte de « chaman irlandais », même si cela ne suppose pas une origine sibérienne des motifs de l'histoire. Benes, mais également Weisweiler,[880] ont également démontré l'importance de la relation entre Suibhne et le cerf. Dans le récit, le cerf apparaît surtout dans les passages lyriques qui sont des descriptions de la nature. Les évocations des cerfs ont une tendance anti-civilisatrice voire anti-cléricale. Suibhne apprécie avant tout le « *belling of the stag* », le bramement du cerf, qui lui paraît plus agréable et doux que la musique des cors et celle des petites cloches, mais aussi joli que le gazouillement d'un merle vers la montagne.[881] Puis ailleurs dans le récit le protagoniste mentionne sa préférence pour le chant du coucou au son

---

[876] Dunn (1914, 91 sqq.). La traduction de Kinsella (1969) ne fait pas mention de ce passage, car l'auteur a traduit d'après la première version de la *TBC.*

[877] Le texte donne *tri resse gémmend*, 'trois accès de meuglement'. Nous remercions P.-Y. Lambert pour la précision.

[878] Guyonvarc'h (1994, 268)

[879] Nous nous permettons de reproduire ici un passage qui figure déjà plus haut sous plus ou moins la même forme, pour insister sur la « musique animale » dans ce chapitre sur la musique.

[880] Weisweiler (1954, 10 sqq.) qui étudie les couches pré-indo-européennes de l'épopée irlandaise dans un long article qui est d'une rigueur exemplaire.

[881] Cf. la traduction de O'Keeffe (1931, 35, 79, 153). : *'The belling of the stag of the desert above the cliffs… there is no music on earth / in my soul but its sweetness.' ; 'More delightful deemest thou to be amongst deer / in woods and forests / Than sleeping in thy stronghold in the east.' ; I love not the horn-blowing … sweeter to me the belling of a stag / of twice twenty peaks.'* Puis on lit dans son chant funèbre les propos suivants : *'There was a time when Ideemed more melodious / than the sound of a little bell beside me / the warbling of a blackbird to the mountain / and the belling of the stag in the storm.'*
Voir aussi le chapitre sur le « chamanisme » pour une étude plus approfondie de ce récit.

des vagues et d'une cloche d'église, pour le hurlement des loups à la voix d'un clerc et pour le chant splendide des chiens de Bolcáin[882] à la conversation à voix basse des étudiants dans une église.[883] La signification de tout ça est claire : les sons des animaux lui paraissent plus mélodieux que les « bruits religieux » (celui des cloches, de la conversation d'étudiants, de la cloche d'une église).

Il y a encore d'autres espèces animales aptes à produire de la belle musique. Comme dans le cas du *Donn de Cúailgne*, nous allons parler ici d'un être changé après de multiples métamorphoses, en un animal sans doute surnaturel. Dans le récit irlandais *Tochmarc Étaíne / la courtise d'Étaín*, la déesse Étaín, maîtresse de Midir, est transformée par Fuamnach, la femme jalouse de ce dernier, en une flaque d'eau. Puis par la chaleur et l'évaporation elle devient tout d'abord un ver de terre, puis une mouche violette.[884] Cette mouche à la couleur brillante est étonnament belle et grande, elle remplit l'air avec un délicieux parfum et une musique extraordinairement douce.[885]

La «musique» des oiseaux[886] et celle des hommes

Retournons aux espèces aviaires. Le son que produisent les espèces animales, notamment les différents oiseaux, est lié à la musique – et également à la poésie - de l'homme;[887] Ces arts s'inspirent en effet parfois du chant des oiseaux. En ce qui concerne la culture celtique, nous constatons qu'en Irlande, en Ecosse et aux Pays de Galles, les mêmes termes désignent à la fois l'art musical (et poétique) humain et la musique des oiseaux: en irlandais par exemple, le mot *ceol* a les sens de 'musique', 'chant' et 'chant des oiseaux'.[888]

---

[882] Le *Glenn Bolcáin* paraît être un endroit mythique, un paradis fécond possédant « quatre portes au vent ». Benes (1960-1961, 322) interprète cela éventuellement comme une indication d'omphalos, la vallée étant au centre du monde. Lambert nous précise que le nom *Bolcan* correspond en fait au dieu romain Vulcanus. C'est à cause du caractère mythique du lieu que O'Keeffe ne l'avait pas localisé. D'autres celtisants ont identifié *Glenn Bolcáin* avec Glenbuck, près de Rasharkin, co. Antrim. Cf. MacEoin (1962, 105-120). Suibhne vit dans cette vallée, tout comme d'autres « fous ». Voir aussi MacKillop (2000, 47). Ce qui importe ici, c'est que l'endroit semble plutôt magique, et les chiens mentionnés dans *Buile Suibhne* pourraient également être surnaturels, tout comme le taureau Donn de Cuailgne est un animal magique ; les oiseaux qui chantent merveilleusement bien, sont eux aussi habituellement originaires de l'Autre Monde.

[883] Cf. la traduction de O'Keeffe (1931, 33, 153)

[884] Elément peut-être significatif, dans d'autres versions elle subit une métamorphose en papillon. Cf. MacKillop (2000, 407) ; Thurneysen (1921, 598 sqq.).

[885] Thurneysen (1921, 598 sqq.) ; Bergin ; Best (1938, 137-196) ; Thurneysen (1941, 3-23) ; Guyonvarc'h ; Le Roux (1966, 283-375).

[886] Cf. *infra* le chapitre sur les oiseaux.

[887] Boekhoorn (2006b) ; Chevalier, Gheerbrant (1982, 560-561 ; 654-655) ; Purser (1992, 23 et passim).

[888] Purser (1992, 23). Voir *infra*. Il importe ici de mentionner que l'on trouve en plusieurs langues d'origine indo-européenne une racine verbale ou un verbe qui porte - dans la plupart des cas tout du moins - les sens de 'parler, chanter (des oiseaux), bercer, chantonner, faire des parlotes', etc. : dans des dictionnaires grec-français, par exemple, on trouve le verbe $\lambda\alpha\lambda\omega$, $\lambda\alpha\lambda\alpha\omega$ ayant les significations suivantes :

1) parler, discourir, bavarder, babiller
2) dire (c'est assez rare, mais dans ce sens le verbe s'utilise pour les oiseaux!)
3) chanter (oiseau), gazouiller

En gallois moderne, le terme *canu* veut dire « *gwneud swn cerddorol, cathlu* »[889], ce qui veut dire « chanter, jouer de la musique, pépier, crier (des oiseaux) ». En vieil-irlandais, le mot *dord*[890]'bourdonnant' s'applique à la fois aux bruits animaux et au chant humain, tout comme le verbe *fo-cain* 'chante'.[891] Les parallèles entre les termes grecs (voir note de bas de page) et celtiques sont peut-être dus – ou tout du moins à comparer – à une racine indo-européenne, qui aurait donné le terme v-irl. *geilt* : l'étymologie de ce terme irlandais *geilt* est malheureusement controversée. Le mot a été rapproché du gall. *gwyllt* 'sauvage',[892] ce qui serait assez logique en quelque sorte, car on suppose que le récit irlandais *Buile Suibhne*, ou en tout cas, l'ensemble des motifs de l'histoire, ont été empruntés à l'histoire brittonique de *Myrddin Wyllt*, 'Merlin le Sauvage'[893]. On rencontre néanmoins des problèmes phonétiques.[894] Sans rentrer dans les détails, nous suivons la proposition de Brigit Benes, qui, se basant sur le travail de deux grands linguistes,[895] suggère une racine indo-eurpéenne **ghel-* 'appeler, crier, chanter',[896] que l'on trouve dans des noms d'oiseaux : grec *χελιδών*,

---

4) délirer, devenir fou (Cf. les traditions concernant Suibne et de Merlin, des guerriers devenus fous après une bataille qui apprennent à parler aux animaux et qui maîtrisent en particulier le langage avien.)
5) produire un son, « faire chanter son instrument », jouer d'un instrument à vent

On trouve également un nom, *λαλια* ayant les sens de :
1) voix, parole
2) chant (oiseau), gazouillement
3) langue, dialecte

En grec ancien on retrouve ce verbe *λαλεω* (qui est en fait une onomatopée) ayant les sens suivants :

1) prononcer des sons inarticulés (en parlant d'animaux entre autres des oiseaux ou de sons), faire entendre des sons avec la flûte, la trompette ou la harpe)
2) *p. suite* babiller, bavarder
3) *p. ext.* Parler, chanter

Sinon on trouve également le terme *λαλος* : babillard, bavard (personnes, oiseaux), qui s'applique donc également aux hommes et aux oiseaux. Ce verbe grec est proche du verbe latin *lallâre* (indistinctement indiqué comme onomatopée) : 'bercer, faire endormir en chantant'. On retrouve la même racine, en outre, en allemand (*lallen*), en néerlandais (*lallen*), et en anglais (*to lull, lullaby*) ayant des sens relativement proches. Nous nous demandons si l'on devrait rapprocher le mot breton *lall* (indiqué pourtant comme un terme enfantin dans les dictionnaires) de cette série.

Nous tenons à remercier ici Alan Botrel pour ses remarques concernant les verbes ayant les sens de 'parler' en grec moderne, suite au colloque (en breton et en français) sur le chant et la poésie, qui eut lieu à Carhaix en 2005.

[889] Cf. *Y Geiriadur Mawr*, Llandysul (1958, 74)
[890] On trouve le mot par exemple dans les phrases *dord daimh* 'belling of a stag', *Buile Shuibne*, 34, 16 ; *dord na murduchann* 'mermaids' chanting', *RC* 15, 433 ; Dindsh., §42.
[891] Voir ces deux termes dans les appendices.
[892] Comme le propose par exemple Carney (1955, 150 sqq. et 385 sqq.)
[893] Carney (1955) et Jackson (1940, 535-550) ont démontré de façon convaincante l'emprunt très probable de la thématique de *Buile Suibhne* à la tradition de Merlin.
[894] Jackson, *Eigse* VII, 133 sqq.
[895] Thurneysen (1946, § 184, b) ; Pokorny (1959-1969, I, 428)
[896] Benes (1960-1961, 327). Il est significatif de constater que cette racine **ghel-* est probablement à l'origine de plusieurs termes (irlandais entre autres) qui nous intéressent ici, car ils sont presque tous

'hirondelle', sous forme réduplicative *κίχλη*, 'grive' ; vieux-haut-allemand *nahti-gala* et angl. *Nightin-gale* 'rossignol'. Une forme indo-européenne dérivée, **gheltî-*, 'le cri, chant' aurait ainsi donné le v-irl. *geilt* dont le sens d'origine serait celui de 'le crieur, le chanteur'. Autant dire que l'on retrouve une fois de plus une relation entre le chant des hommes et celui des oiseaux.

D'ailleurs, l'œuvre du philosophe grec Aristote,[897] contient un aspect des plus intéressants concernant les sons émis par les animaux, qui peut nous aider à mieux cerner l'attitude des peuples anciens par rapport aux oiseaux. Dans sa classification animale, on trouve dans une énumération des propos relatifs à la « communication » des espèces. Dans la Grèce ancienne on distinguait apparemment les animaux muets des espèces capables d'émettre des sons et de celles possédant une « voix » ; parmi ces dernières on différenciait celles capables d'utiliser un langage articulé de celles qui n'y étaient pas aptes ; puis on séparait les bavards des taciturnes ou encore les chanteurs des « non-chanteurs ».[898] Il doit s'agir ici d'espèces aviaires avant tout, dont certaines se distinguaient par leurs facultés de chanter, de parler, d'être « bavardes ».

Un phénomène important relatif aux oiseaux surnaturels dans les textes irlandais est leur capacité à chanter une musique[899] qui sait émerveiller les êtres humains ou qui les endort ; ce « sleep-music »[900] magique correspond à l'un des trois modes musicaux surnaturels connus de la mythologie irlandaise. Les récits mentionnent ces trois gammes également par rapport au répertoire de la harpe médiévale, appelée *cruit*, *crott*, ou – depuis la fin du XIVème

---

relatifs à la musique : le verbe v-irl. *golaid* 'pleure, gémit' ; par conséquent le nom verbal *gol* 'pleurer, gémir' ; puis le v-irl. *golóc*, pl. *golóca* 'les cordes fines de la harpe ancienne' ; le v-irl. *goltar-glés* 'une des trois cordes de la harpe magique de Scáthach, qui, une fois touchée, faisait se lamenter et pleurer tout le monde qui l'entendait' ; v-irl. *goltar-* (comportant un suffixe instrumental *–tro-*) qui correspond exactement au v.-norrois *galdr*, v.-angl. *gealdor* et au v.-haut-allemand *galtar*, qui ont tous les trois le sens de 'chant magique ; chant d'enchantement'. Un terme dérivé de *goltar-* est *goltraige* 'un genre de musique qui fait pleurer et se lamenter tout le monde qui l'entendait'. Le terme *geilt* paraît donc bien de souche irlandaise et ne serait pas un emprunt au gall. *wyllt* 'sauvage'. Voir Benes (1960-1961, 327 sqq.). En v.-norrois on trouve un verbe *galan* 'chanter (les oiseaux, les coqs), croasser (le corbeau)', apparenté au terme *galdr*. Comme nous l'indique Brigit Benes, ce verbe est également utilisé dans l'Edda, concernant le bruit que font le coq, le corbeau, l'aigle voire le chien infernal ! Dans cette épopée germanique, ce verbe peut donc incarner une signification plutôt négative dans la mesure où ces animaux portent malheur. En revanche, le verbe a également le sens de 'faire de la magie'. Il doit y avoir un lien entre le chant des oiseaux et le chant magique des hommes chez les anciens Germains comme le supposait déjà notre compatriote Jan De Vries (1956, I, 304). Monsieur De Vries croit que ces chants magiques furent chantés avec une voix imitant les oiseaux, ce qui nous paraît extrêmement plausible. Les pouvoirs de la « voix d'oiseau » devaient rendre possible la communication avec les esprits. Nous verrons plus bas que l'imitation aviaire était justement une des capacités qu'avaient les bons trouvères médiévaux.
Cf. Également le chapitre sur les traces chamanoïdes chez les Celtes anciens, *supra*.

[897] Aristote, *Histoire des animaux*, P. Louis, (éd. et trad.), Belles Lettres, Paris, 1969, 487 a 10-490 b 6.Cf. Zucker (2005, 24-28).
[898] Zucker (2005, 26).
[899] Le chant des oiseaux était considéré par définition comme le chant « céleste » ou « angélique » par excellence, car la langue mystérieuse des oiseaux fut considérée comme la traduction de la voix divine ; voir *supra*.
[900] Terme anglais difficile à rendre en français à cause de la juxtaposition de deux noms; on pourrait traduire « musique endormante ».

siècle – *cláirseach*.[901] De nombreuses mentions de la *cláirseach* figurent dans la littérature en vieil et moyen-irlandais. C'est indubitablement l'instrument qui véhicule le mieux le symbolisme « celtique » relatif à la musique. Les dieux Dagda et Lug[902] sont des « lyricines », ils jouaient de cet instrument; Craiftine[903] est l'un des premiers « harpeurs »[904] de l'Irlande mythique. Les textes en moyen-irlandais distinguent à la harpe trois genres ou modes musicaux (on retrouve cette vision d'une musique à triple visage également ailleurs dans la mythologie irlandaise): *Suantraige*, la musique que personne ne pouvait écouter sans tomber dans un profond sommeil; *Goltraige*, le mode à cause duquel tout le monde pleurait et se lamentait ; enfin *Geantraige*, celui qui provoquait impitoyablement le rire et la gaieté.[905] Le *Suantraige* est donc le mode que « connaissaient » les oiseaux surnaturels. Il est extrêmement intéressant de voir l'existence d'une correspondance indo-européenne en la matière : un texte grec, *l'Hymne homérique à Hermès*, nous parle de la cithare, qui procurerait trois plaisirs à la fois : la gaieté, l'amour et le sommeil. On constate que deux des trois termes correspondent à la triade irlandaise,[906] qui fut également connue aux Pays de Galles.[907]

Notons ici en outre le fait remarquable que les souverains gaéliques étaient soumis à des interdits (*geasa*) qui les obligeaient à ne pas écouter le vol des troupes d'oiseaux, sûrement parce que ceux-ci étaient considérés comme messagers de l'Autre Monde.[908] En tous cas, le chant des oiseaux pouvait aussi constituer un véritable danger.

Infra, nous décrivons le lien symbolique entre les oiseaux et les cordophones, mais nous nous permettons auparavant de remarquer que les abeilles elles aussi ont un lien – plus que symbolique d'ailleurs – avec la musique des hommes.

---

[901] Terme gaélique sans doute issu de *clár* 'tableau, table'.

[902] Le dieu Lug est clairement « apollinien », c'est le dieu aux liens, le dieu cordonnier et – sans doute – symboliquement le dieu des « cordes musicales ». Cf . les études de Bernard Sergent (1999 et surtout 2004, passim) sur les correspondances entre Lug et Apollon.

[903] Dans un épisode significatif du récit irlandais *Orgain Denna Ríg / La Destruction de Dind Ríg*, le jeu de harpe de Craiftine rend la parole à Maon / Móen 'Le Muet', fils du souverain assassiné du Leinster, devenu muet. Comme Joan Radner (1990, 172-186) l'avait déjà montré, la musique de harpe, la poésie et la parole sont des phénomènes d'ordre surnaturel, on pourrait dire des « voix divines » et elles sont inextricablement liées. Rendre la parole à quelqu'un équivaut à lui donner la connaissance, et, en de termes cosmogoniques, la possession de la connaissance rend possible la création du monde.

[904] Terme dénotant un joueur de harpe médiéval, jouant avec les ongles et utilisant des techniques assez différentes de celles connues des harpistes classiques d'aujourd'hui.

[905] Dans les textes légaux irlandais il est stipulé qu'un « harpeur » doit être capable de jouer ces trois genres de musique (*CIH* 2219.34-5 = Triade 122).

[906] Cf. également Sergent (1996, 263-264). En effet, la triade celtique fait penser, sans y correspondre parfaitement d'ailleurs, aux trois modes de la musique grecque archaïque: le lydien dolent et funèbre, le dorien viril et belliqueux et le phrygien enthousiaste et bachique. Le mode du sommeil, le *suantraige* irlandais, ressort de l'Autre Monde; cf. *Ogam*, 18, 326-329. Il existe aussi une triade très proche en Inde. Doit-on penser à une correspondance indo-européenne en la matière ?

[907] Voici une triade galloise, l'équivalent des trois modes connus des « harpeurs » irlandais :
Tri chynneddf telynor
- *peri chwerthin, llefai na chysgu.*

'Les trois qualités d'un « harpeur » (harpiste ancien) : apporter le rire, les larmes et le sommeil.' Cf. Heinz (1989, 161).

[908] Cf. Guyonvarc'h (1997, 118). Cf. le thème des trois oiseaux qui chantent, dans le voyage de Maelduin par exemple ou encore dans l'histoire de Branwen, la deuxième branche du Mabinogi (dans Dillon, M., Chadwick, 2001., 296) : *'Trois oiseaux vinrent leur chanter un chant en comparaison duquel tous les autres étaient sans valeur.'*

La caisse de résonance de la *cláirseach*, la harpe médiévale des Gaéls, est symboliquement une ruche (*céis*).[909] Non seulement la caisse de résonance et la ruche partagent la même morphologie, mais la caisse est également associée à l'abeille car le son qu'elle produit n'est pas très dissemblable du bourdonnement du petit insecte.[910] Au pays de Galles, les « harpeurs » jouaient sur des harpes avec des harpions, qui faisaient résonner les cordes. Le son « bourdonnant »[911] obtenu fut comparé, dans un poème de ca. 1680, à une abeille (Teilinn)[912] bourdonnant dans la chaleur d'été.[913] Chez les auteurs classiques aussi, l'idée de l'abeille musicale existait, par exemple chez Elien.[914] La caisse de résonance de la cláirseach symbolise la terre, la femme et l'aspect de la fécondité.[915] Est-il possible de voir un lien entre sa qualité de « ruche » et le fait que les maisons (demi-) souterraines sur la côte occidentale d'Irlande, les *clochán*s sont décrites comme « beehivehuts » [916] de par leur forme? Il y aurait ainsi un parallèle possible entre l'aspect chtonien de ces « cabanes d'abeilles » et l'aspect chtonien et féminin de la caisse de la harpe irlandaise médiévale.

---

[909] Nous tenons à remercier ici Ann Heymann pour ses remarques concernant les abeilles et la harpe ancienne. Selon P.-Y. Lambert, la traduction de *céis / ceis* par 'ruche' reste un choix discutable. Une autre solution paraît possible, c'est de comparer un mot gallois cwys, qui est une pièce de la charrue traditionnelle, qui relie le soc à l'axe principal. Nous remercions P.-Y. Lambert pour avoir donné son avis à ce sujet.

[910] Heymann (1991, 90-91)

[911] A moins qu'il s'agisse d'une harpe dépourvue de harpions, mais dont la caisse de résonance était couverte par une peau d'animal : une telle harpe aurait également pu émettre des sons bourdonnants.

[912] Ce mot gaélique pourrait bien être à l'origine du mot brittonique pour désigner la harpe : *telyn* en gallois, *telenn* en breton, termes pour lesquels on n'a pas pu proposer d'étymologie satisfaisante. O'Curry (1873, 357, note 405) compare v.irl. *teillén* et gall. *telyn* 'harpe'.

[913] *'Ní hagad ata an clairsech crosda, / do ghnidh an brosgur ar teadaibh ; / ní hinnte ata an guth bodhar / mar teilleann alabhairt a neibhioll.'* Traduction de O'Curry:

'It is not you that the perverse harp
Which makes the clattering noise upon the strings;
It is not it that has a confused tone
Like a Teillinn [bee] buzzing in the summer heat.'

O'Curry (1873, 357, note 405)
Cf. également le mot *teillén* dans les appendices.

[914] Ferro (1996, 14) ; Cf. Chevalier, Gheerbrant (1982, 2)

[915] Cf. Heymann (1991, passim). Ce lien entre les abeilles et la harpe médiévale mériterait d'être développé. L'un des champs de recherches serait celui de la hauteur des sons, autrement dit les fréquences produites par les différentes espèces animales. Les musicologues sont toujours à la recherche du diapason des instruments datant d'époque ancienne. Des musicologues de renommée pensent que les peuples anciens ont eu recours aux sons de la nature et de la faune pour mettre au point l'accord de leurs instruments de musique. Il s'agit donc de retrouver la fréquence de l'accord musical initial, le diapason, à partir de certains sons animaliers. Or, on sait que les abeilles par exemple, qui furent largement considérées comme des êtres très musicaux, produisent habituellement une note qui correspond grosso modo à la note qui s'appelle *si bémol / si* selon les standards de l'époque moderne. On peut s'interroger si cette note a pu constituer une référence au Moyen Âge. Nous tenons à remercier Ann Heymann d'avoir donné son avis à ce sujet.

[916] Birkhan (1997, 407)

Dans un de nos articles – publié en breton d'ailleurs[917] - nous avons d'ores et déjà pu démontrer le lien évident qui existe entre la poésie, la musique, la harpe et le chant des oiseaux. Nous nous permettons de répéter de façon brève les arguments évoqués et nous en rajoutons d'autres :

Comme nous avons remarqué *supra*, le phénomène que constitue la musique est a priori sacré ; la musique exprime universellement l'harmonie du monde, de l'univers et de la création.[918] L'harmonie cosmique s'exprime à plus forte raison par des cordophones. En effet, quand les premiers instruments à cordes apparaissent à l'aube de l'Age de Bronze, ils seront tout de suite importants.[919] Parmi ceux-ci se distinguent la lyre,[920] le luth, la cithare et la harpe.[921] Les Celtes du Moyen Âge privilégiaient la harpe parmi les instruments à cordes; nul ne sera donc étonné de s'apercevoir que la harpe elle-même était un instrument de musique sacré. Sa sonorité comme sa forme, ses matières et ses sculptures reflétaient l'harmonie de l'univers, à tel point qu'un auteur bien informé, Marc Durand, a intitulé un article traitant d'une harpe ancienne *'La Queen Mary, temple au cœur de l'univers'*.[922] En effet, selon ses

[917] Boekhoorn (2003a ; 2003b ; 2006b)

[918] On en trouve un exemple très parlant dans un récit mythologique grec : au son de la lyre, Amphion aurait bâti les murs de Thèbes. On peut également penser à Orphée qui dompta les animaux sauvages avec sa lyre et qui donna vie à des objets inanimés. Ainsi, la musique de la lyre de Arion appela des dauphins à sa rescousse. Dans la Bible on trouve également des exemples du pouvoir magique des cordophones. N'oublions pas qu'en jouant de son *Kinnor* (une sorte de lyre hébraïque) David sut vaincre la folie de Saul. Dans la tradition celtique on peut également en trouver des exemples parlants. Ici nous pensons à un passage de la *Vita Merlini* dans lequel le roi Rodarchus, le beau-frère de Merlin se rend dans la forêt pour amadouer Merlin, le « fou sylvicole » par le biais des sons de son cordophone :

'[165] Le messager a écouté le devin ; il interrompt ses plaintes avec les accords d'une cithare, qu'il avait emportée à dessein, dans l'espoir d'amadouer ainsi le dément et de l'attendrir grâce au charme de la musique. Effleurant en mesure les cordes plaintives, d'une voix qui porte bien, il chante tout en se tenant en retrait […] Voilà comment se lamente l'envoyé du roi en jouant de la lyre sur un mode plaintif, et par ce biais il parvient à charmer le devin [200] qui s'est adouci et se complaît dans la compagnie du chanteur. Le devin se lève promptement, tient au jeune homme d'aimables propos et le prie de reprendre le poème qu'il vient de déclamer. L'envoyé approche ses doigts de la lyre et satisfait à sa demande en chantant une seconde fois ; en lui jouant une fois de plus la même mélodie, [205] il oblige notre homme, séduit par la douceur de l'instrument à renoncer peu à peu à sa folie. Il arrive donc que la mémoire revient à Merlin, qu'il se rappelle qui il est et ce qu'il a coutume d'être ; il s'étonne de son accès de folie et maudit son égarement. Son bon sens lui revient ; lui revient aussi son jugement ; […] Traduction d'Isabelle Jourdan (1996, 21-24).

Il est évident que la guérison de Merlin a quelque chose de magique, grâce aux sons magiques du cordophone qui est appelé ici à la fois lyre et cithare et dont on ne pourra jamais préciser l'identité : il pourrait très bien s'agir d'une harpe, d'une lyre, d'une cithare ou encore d'une autre forme d'un cordophone. Ces instruments partagent en tout cas partiellement la même symbolique.

[919] Heymann (1991, 82). De plus, dans la littérature médiévale, le motif de la corde magique était récurrent et très connu.

[920] La lyre relie en effet le ciel à la terre; cf. *infra*, l'étude de Servier (1964) et Chevalier, Gheerbrant (1982, 596-597).

[921] Cf. Chevalier, Gheerbrant (1982, 596-597)

[922] Durand (2001, 134)

études il s'agit d'un instrument de musique qui se révèle posséder une géométrie parfaite, ce cordophone est une sorte de microcosme symbolisant le macrocosme, le monde.[923]

Jean Servier nous en a apporté la confirmation en considérant la lyre comme *'un autel symbolique réunissant le ciel et la terre'*.[924] En effet, tout comme la structure de la cithare[925] symbolise l'univers,[926] la harpe, elle aussi, est à l'image de l'univers : si la caisse de résonance et la base de l'instrument symbolisent l'aspect chtonien et donc la terre, la console c'est-à-dire la partie la plus élevée en forme d'un toit, symbolise le toit du monde, le ciel.[927] Le pilier ou la colonne relie les deux parties et relie donc symboliquement ce monde-ci aux sphères des dieux.[928]

---

[923] En fait, les Celtes anciens étaient très attachés à cette idée du microcosme réflètant le macrocosme : ils croyaient en effet que chaque partie du monde fonctionne comme le tout. C'est le cas de l'île d'Irlande, qui symbolise dans les textes mythologiques le monde entier. Ici c'est la harpe tripartite qui symbolise l'univers. Cf. les études de Sterckx (1986 ; 1994-) qui a beaucoup développé cette notion microcosmique - macrocosmique.

[924] Servier (1964) a tiré cette conclusion après avoir étudié le récit mythologique grec de l'invention de la lyre, qui est un des attributs d'Apollon, dieu de la musique. *'Hermès, ayant volé des bœufs à Apollon, couvrit de la peau de l'un d'eux une carapace de tortue, fixa une paire de cornes à celle-ci et tendit des cordes de boyaux sur cette caisse de résonance. Or, dans les civilisations méditerranéennes, le bœuf représente le Taureau Céleste… Faire vibrer la lyre, c'est faire vibrer le monde. Les noces cosmiques s'accomplissent, la terre est fécondée par le ciel ; il pleut sur les champs et les flancs des femelles s'alourdissent. Tous les instruments de musique semblent avoir été autant de moyens d'accéder à l'harmonie secrète du monde'* (Servier, 1964, 151).

[925] Il est remarquable de s'apercevoir que la tradition ouralienne veut qu'elle soit construite à partir d'éléments hétéroclites comme les arêtes de poisson, des os d'animaux ou encore une peau, des cheveux ou des poils (Chevalier, Gheerbrant, 1982, 260). Pourrait-on voir un parallèle dans la légende irlandaise qui attribue au squelette d'un cétacé l'origine de la harpe (Boekhoorn, 2003a)?

[926] Ses cordes correspondraient aux niveaux du monde; sa boîte fermée d'un côté et ouverte de l'autre, comme la carapace de la tortue, représente une relation entre la terre et le ciel, tout comme le vol de l'oiseau ou le ravissement de la musique (Davy, 1964). En outre, la cithare symbolise le « chant de l'univers » et parfois l'expression *jeu de cithares* est utilisée pour décrire justement le chant des oiseaux! (cf. Chevalier, Gheerbrant, 1982, 260-261). Cf. également *supra* le verbe grec λαλω, λαλαω.

[927] On peut même aller jusqu'à distinguer un côté lunaire et un côté solaire sur la *Queen Mary*, harpe médiévale exposée dans le musée d'Edimbourg ; cf. l'article de Marc Durand (2001).

[928] Cf. également Marc Durand (2001, 134) ; Chevalier, Gheerbrant (1982, 269-273) écrivent sur le symbolisme de la colonne et remarquent la même chose pour le pilier en général, et ils ont raison de nous dire que chez les Celtes la colonne est un symbole de l'axe du monde, assez proche de l'arbre de vie dont les racines s'enfoncent dans le monde d'en bas et dont les branches montent jusque dans le ciel; le symbolisme de la harpe exprime la même notion, et le fait que les harpes soient faites en bois renforce ce symbolisme, car le bois fait bien évidemment référence à cet arbre de vie. Dans les croyances celtes, ce peut être un arbre, une colonne ou encore une montagne qui relient les deux mondes, ou, autre vision des choses, ces objets *soutiennent* plutôt le ciel pour qu'il ne tombe pas ; ils relient et séparent donc à la fois. Nous remercions ici Claude Sterckx pour avoir donné son avis. Le pilier de la harpe remplit précisément cette fonction : il soutient la console (qui symbolise le ciel) pour qu'elle ne tombe pas sur la caisse de résonance (qui symbolise la terre). Mais la colonne exprime également le principe masculin : la symbolique phallique du pilier est évident. La divinité masculine éjacule le principe de vie dans la terre, mais comme la divinité n'est pas corporelle, la semence divine ne correspond pas à la semence humaine ; il s'agit plutôt de la science, de la connaissance. C'est grace à l'omniscience, la connaissance de toute chose, que la divinité uranienne est capable de créer. Il est remarquable de constater que le pilier des harpes gaéliques connaissent toutes un renfort – nécessaire pour que le pilier puisse supporter la tension élevée des cordes – en forme d'un serpent ou anguille à deux têtes. Ces animaux ambivalents sont réputés entretenir des contacts privilégiés avec l'Autre

Nous rappelons également la symbolique de la corde, qui, elle aussi, constitue un lien entre le terrestre et le divin.[929] La corde exprime donc le même symbolisme, puisqu'elle relève généralement de l'image de l'ascension.[930] Elle représente ainsi à la fois le moyen et le désir d'ascension, tout comme l'arbre.[931] Ailleurs, dans un de nos articles traitant de la harpe ancienne, nous avions constaté que la harpe médiévale des Gaéls possédait en général des cordes d'argent dans les basses.[932] Justement, *'La corde d'argent désigne la voie sacrée, immanente en la conscience de l'homme, qui relie son esprit à l'essence universelle, le* palais d'argent.' [933] Nous avons ici un parallèle évident avec le symbolisme des oiseaux, qui, eux aussi, relient le monde d'en bas aux sphères des pouvoirs divins.

En effet, les oiseaux relèvent en quelque sorte de la même symbolique en ce qu'ils sont des êtres mi-terrestres, mi-célestes: ils relient ce monde-ci à l'Autre Monde et ils sont une sorte de « portes-parole » ou messagers privilégiés des divinités. Si ce symbolisme est à rapprocher de celui de la harpe, ceci est confirmé par plusieurs faits. Nous allons examiner de plus près ce lien particulier entre les oiseaux et les cordophones.

La pratique d'imitation aviaire constitue peut-être la forme musicale la plus ancienne attestée. En Irlande et en Ecosse, par exemple, on en a relevé des cas.[934] Si l'homme a dû imiter les oiseaux tout d'abord afin de les attraper (et de les manger par la suite), plus tard cette imitation est devenue un art et une chose religieuse : le chant des oiseaux devait être considéré comme l'une des musiques de l'Autre Monde.

Effectivement, certains chants en Irlande mais surtout en Ecosse, où la tradition musicale est souvent plus archaïque que dans l'île voisine, sont en fait une imitation des sons émis par les oiseaux. On est même relativement certain que la harpe et par la suite la grande cornemuse des Hautes-Terres ont repris cette tradition: certaines techniques d'ornementation sont effectivement très proches des sons aviaires. Il existe également un *piobaireachd*[935] écossais qui s'appelle le Combat des Oiseaux. Là aussi, les techniques et la structure musicale s'inspirent du chant de certaines espèces d'oiseaux.[936]

Monde et détenir par conséquent des connaissances « secrètes ». Le serpent, connu pour sa symbolique phallique, ou l'anguille, peuvent-ils donc renforcer ce symbolisme très fort du pilier ? Nous avons vu que la corde possède une symbolique assez parallèle à celle du pilier, elle aussi relie ce bas monde au monde d'en haut. Le fait que les Gaéls utilisaient des cordes en métal précieux (or, argent) a pu renforcer cette symbolique. L'or, en effet, c'est le métal parfait, qui a l'éclat de la lumière (céleste), le caractère igné, il possède le feu de vie. Il possède la symbolique solaire, royale et divine. L'or-lumière est généralement considéré comme l'emblème de la conaissance. Cf. Chevalier, Gheerbrant (1982, 705).

[929] Tout comme le font les oiseaux. Cf. aussi Ravenel (1999, 174)

[930] Chevalier, Gheerbrant (1982, 287)

[931] Chevalier, Gheerbrant (1982, 287-288)

[932] Boekhoorn (2006a). En outre, la plupart de ces harpes gaéliques du Moyen Âge a dû posséder au moins quelques cordes en or.

[933] Chevalier, Gheerbrant (1982, 287)

[934] Purser (1992, 24).

[935] C'est la *Ceol Mór*, la Grande Musique, le répertoire « classique » et savant de la cornemuse des Hautes-Terres qui dérive sans doute du répertoire de la harpe médiévale (Boekhoorn, 2003a ; 2003b; Kinnaird; Sanger 1992)

[936] Purser (1992, 24-25).

On trouve un parallèle de cette tradition d'imitation aviaire sur le continent : Tristan le barde et « harpeur »[937] qui compose des chants et des pièces de harpe imite en outre tous les oiseaux selon un texte.[938] On sait également que les jongleurs, eux aussi, apprenaient à imiter les oiseaux.

Un autre argument pour le rapprochement des traditions bardiques, de la poésie, de la musique de harpe et des oiseaux est constitué par un élément linguistique. Il s'agit du terme *lai*, employé pour les poèmes courts chantés du Moyen Âge. Il a été suggéré à plusieurs reprises[939] que ce mot dérive d'un mot irlandais, *laoidh*, qui possède la même valeur sémantique. Dans une glose du neuvième siècle on retrouve une forme ancienne de ce mot, *loîd*, ayant le sens de *'chant du merle'*.[940] Le lai a originellement, semble-t-il, été une pièce instrumentale pour la rote[941] et pour la harpe. On pourrait facilement croire à l'hypothèse selon laquelle le lai a donc été, à l'origine tout du moins, un morceau dans lequel la ligne mélodique s'inspirait du chant du merle. La pièce instrumentale a dû accompagner la poésie récitée par les trouvères continentaux par la suite. La poésie et le chant celtiques semblent donc bien liés au chant avien.

Il existe un troisième argument en faveur du rapprochement que nous proposons. L'*Og(h)am*,[942] l'alphabet incantatoire et magique des Gaéls du Moyen Âge, tout comme l'alphabet des langues gaéliques contemporaines, correspond aux noms des arbres. Effectivement, chaque lettre répond à tel ou tel arbre. Selon l'hypothèse de Sean O'Boyle chaque lettre de l'alphabet correspondrait également à une corde précise de la harpe. Ceci ne

---

[937] Joueur médiéval de harpe comme nous l'avons remarqué supra; le terme est plus correct que le mot contemporain « harpiste », terme qui fait a priori référence aux joueurs de harpe moderne, dont les techniques de jeu ainsi que les instruments sont très différents de ceux des joueurs du Moyen Âge.

[938] Dans le *Tristan* de Gottfried de Strasbourg. Cf. Walter (1990, 280)

[939] Maillard (1963 ; 1969, 323-345) ; Walter (1990, 280) ; Ferrand (1999, 328-329).

[940] Voir notre article : Boekhoorn (2006b).
Cf. Les deux vers dans le St Gall Priscian:

Domfarcai fidbaiche fál . fomchain lóid luin lúad nad cél
Huas mo lebrán indlínech . fomchain trírech inna nén

'A hedge of trees surrounds me: a blackbird's lay sings to me – praise which I will not hide.
Above my booklet the lined one the trilling of the birds sings to me.'

Stokes ; Strachan (1910, 290). Voir aussi Maillard (1969, 323-345). Voir les appendices au sujet du verbe *fo-chain*.

A priori, le vieil-irlandais *laíd, loíd* n'a pas d'étymologie. Le sens 'chant du merle' peut être ancien, mais on pourrait également soupçonner une hyperspécialisation du sens, qui ne nous renseigne guère sur l'étymologie. Ou encore il pourrait être question d'un usage figuratif. Malheureusement, la forme laíd, loíd est relativement ambiguë et on pourrait supposer plusieurs racines : **laida*: (> Bret. ***loaz*), **loida*: (> Bret. ***luz*) ou même, assez hypothétiquement, **lawida*: (> ***lavez*), **lowida*: (> ***laouez*). Nous tenons à remercier Peter Schrijver pour son éclaircissement sur le mot *laíd, loíd*.

[941] Il s'agit d'un cordophone qui a été confondu avec la harpe.

[942] A ce sujet nous voudrions faire référence à une étude remarquable (Sean O'Boyle, 1980) dans laquelle l'auteur interprète l'alphabet tenu pour magique par les Irlandais du Moyen Âge comme un moyen de notation musicale pour la harpe ! Selon cette thèse, chaque lettre correspondrait ainsi à une corde / une note de la *cláirseach*. Voir, pour une discussion générale, Vendryes, J., 'L'écriture ogamique et ses origines', *EC* 4, 1941-1948, 83-116.

reste qu'une hypothèse,[943] mais quoi qu'il en soit, l'arbre constitue un lien entre les oiseaux et la harpe. Bien évidemment, les arbres abritent les oiseaux, et le bois des arbres est la matière dont on fait les harpes. Si cela peut paraître trop commun pour être pris comme un élément de poids, le lien est confirmé et renforcé par le constat que plusieurs sculptures médiévales d'Irlande montrent un oiseau perché sur une harpe ! [944] La harpe devient en quelque sorte l'arbre qui abrite l'oiseau. La même chose serait vrai pour ce qui concerne le *tiompán*, un cordophone[945] irlandais aux cordes en métal, dont on ne sait pas très bien s'il s'agit d'une lyre ou d'une cithare (dulcimer). Les textes lui attribuent un son attirant les oiseaux.[946]

Un quatrième argument important est constitué par l'organologie de la harpe gaélique et d'autres harpes, ainsi que par le nom de cet instrument dans différentes cultures. En effet, la console de la harpe évoque la forme des longs cous de certains oiseaux aquatiques ; on peut déceler une ressemblance physique entre le cou de la grue ou du cygne par exemple et l'une des parties de la harpe. C'est sans doute pour cela que les Ostyaks et les Vogouls du nord-ouest de la Sibérie appellent leurs harpes « grue », « cou de grue », ou encore « bois du cou de grue ». De même, les harpes d'Ouganda montrent une décoration formant la tête d'une grue.[947]

On peut même développer davantage ce lien entre la grue[948] d'une part et la harpe et d'autres cordophones d'autre part. La lyre était l'instrument du dieu grec Apollon et la grue (ou le héron)[949] est justement son oiseau sacré. En Chine également, la grue était associée à la cithare. En Irlande, le dieu Lug(h), dieu maître de la musique au même titre que le Daghda,[950]

---

[943] Nous pouvons éventuellement apporter un nouvel élément qui soutiendrait la théorie de O'Boyle. La tradition irlandaise parle d'un célèbre « sac de grue », le *corrbolg*, un sac non pas fait à partir du tégument d'une grue, mais avec la peau d'une déesse : la femme du dieu Manannán, Aífe, est transformée en grue par le jaloux Iuchra. Après avoir vécu pendant deux cents ans dans la maison de Manannán, elle meurt et son mari emploie sa peau pour en faire un sac qui contient des objets qui lui sont précieux. On a suggéré que ce sac contenait également les lettres de l'alphabet oghamique (cf. MacKillop 2000, 110). Les chiffres oghamiques s'inspirent peut-être des pattes de grues volantes. Toutes ces suppositions restent d'ordre hypothétique, mais ces théories sont concordantes et leur nombre pourrait être un indice de la véracité des différentes théories émises… Il paraît y avoir un lien symbolique en tout cas, entre la grue, la harpe et l'alphabet oghamique. Cf. entre autres Vendryes (1941-1948, 83-116) sur les origines de l'ogham. Cf. *infra* dans le chapitre concernant la grue, la discussion autour du terme *corrbolg* 'sac de grue' ; il s'agit d'un sac contenant des trésors. Le sac en question était fait à partir de la peau d'une grue. Birkhan (1997, 710) suggère que la grue pouvait ainsi symboliser la richesse.

[944] Purser (1992, 16, 78-79), Sean O'Boyle (1980). Un exemple connu en est le *Breac Moedoc* : le reliquaire du saint Moque (Irlande, XIe siècle). Sinon, certaines « lyres celtes » et harpes figurées sur des croix irlandaises sont en effet surmontées d'oiseaux.

[945] Le même terme désigne également une sorte de tambour.

[946] Homo-Lechner (1996, 141)

[947] Nous devons cette idée à Ann Heymann (1991, 93-94)

[948] On a vu que les cordophones étaient primordiaux dans la société irlandaise, mais n'oublions pas non plus le statut particulier de la grue : dans son étude monumentale sur les Celtes insulaires, Ann Ross nous rappelle que les Irlandais du Moyen Âge ne consommaient pas la chair de grue, interdit qui ne fut rompu qu'au cours du Moyen Âge, et ceci uniquement par un « arrêté » royal. Cf. Ross (1967, 282). Cf aussi le sorcier irlandais appelé *corrguine* 'tueur de grues'. Nous remercions P.-Y. lambert pour cette addition.

[949] Cf. aussi Sergent (2004, 180 sqq.)

[950] Sergent (2004, 172-180). Sergent compare le Lugh (irlandais) musicien à l'Apollon grec, de façon tout à fait convaincante. Lug(h), Le Daghda et Apollon sont d'ailleurs tous les trois « lyricines », joueurs de la « lyre » ou d'un autre cordophone. La comparaison nous rappelle une image du Lugus

a des liens étroits et importants avec plusieurs oiseaux, dont la grue.[951] En outre, le terme irlandais ancien pour désigner la console de la *cláirseach* était *cor(r).* Un des autres sens de ce mot est précisément 'grue' ![952] Les couples de grues ont un cri très particulier à l'unisson, phénomène qui trouve un parallèle dans la voix masculine et la voix féminine de la *cláirseach*[953] : depuis le haut Moyen Âge, ce genre de harpe connaît deux cordes accordées à l'unisson, intitulées « *na comhluighe* », 'les [cordes] couchées ensemble', dont Ann Heymann a prouvé qu'elles partagent le régistre de la harpe en une partie masculine (partie basse étant dotée de cordes en or) et une partie féminine (partie qui était peut-être dotée de cordes en argent). De même, dans ces deux cordes « jumelles » accordées à la même hauteur, il y en a une qui est considérée comme masculine et l'autre féminine. Un autre élément de cette argumentation est constitué par le bois de ces harpes : généralement faites en saule, les harpes sont nées d'un arbre qui pousse dans les marais, l'habitat des grues.[954] Cette symbolique aviaire de la harpe trouve peut-être un parallèle dans les figurations de « lyres gauloises »[955] sur le continent. Certaines de ces figurations montrent une « lyre » zoomorphe, mieux, un cordophone celte ornithomorphe. Les extrémités de l'instrument finissent souvent en têtes d'oiseaux. Certaines « lyres » sont en outre surmontées d'oiseaux ![956] Dans les cultures minoenne et mycénienne on trouve en outre un parallèle très étroit dans la « lyre au cou de cygne ».[957]

(gaulois) dont les jambes ont en fait une forme de « lyre gauloise » : il s'agit en fait d'une pendeloque – une pierre ou un petit objet en métal de forme allongée suspendue (à des boucles d'oreilles parfois, mais pas ici) – à la lyre, une amulette en bronze qui représente probablement le dieu pan-celtique Lug(h) / Lugus : les jambes forment son instrument de prédilection, tandis que les bras enchaînés pourraient éventuellement évoquer une légende selon laquelle le Lug(h) irlandais fut fait prisonnier par les autres dieux jaloux à la Bataille de Mag Tuired. L'objet en question daterait du 5e (ou 4e siècle) avant notre ère et provient de Vasseny dans l'Aisne, et se trouve au musée de Soissons. Cf. également l'article de Gricourt et Hollard (2005, 51-78) au sujet de cette pendeloque lughienne. Le rapprochement entre la divinité Lugh / Lugus et un cordophone nous paraît en tout cas parfaitement défendable.

[951] Sergent (2004, 180 sqq., en particulier 212)

[952] Détail quelque peu anecdotique, l'oiseau qui dans l'ornithozoologie s'appelle ménure, grand oiseau passériforme d'Australie, est dit « ménure-lyre » ou encore « oiseau-lyre », sans doute grâce à la forme de son cou.

[953] Nom de la harpe gaélique à la fin du Moyen Âge.

[954] Ann Heymann (1991, 93-94). Nous ajoutons ici un élément qui renforce ce rapport entre la grue et le saule. Dans le mythème gaulois du *Tarvos Trigaranus*, le 'Taureau au trois Grues', nous voyons le dieu Esus sous son aspect de bûcheron abattre un arbre que la plupart de commentateurs prennent pour un saule. Dans les branches de cet arbre on distingue des grues et la tête d'un taureau. Cf. les chapitres sur le taureau et sur la grue pour une plus ample discussion.

[955] L'appellation *lyre* est en effet malheureuse, car il s'agit d'un cordophone celte qui *ressemble* à la lyre grecque, comme nous le dit Diodore par exemple, mais qui est, d'un point de vue organologique, un peu différent de cette dernière. C'est un fait confirmé par la musicologie. Il est regrettable que l'on ignore le véritable nom gaulois de cet instrument. Helmut Birkhan (1997, 1098) reconstitue un mot gaulois (et proto-celtique ?) **krotta* pour désigner un cordophone gaulois, sans doute à partir du v.-irl. *Crot(t), croth, cruit(t),* anglo-Irl. *crowd* et gall. *crwth*. Puisque la « lyre gauloise » était indubitablement le cordophone le plus important en Gaule, vu son apparition fréquente dans la numismatique, ce terme **krotta*, si la reconstitution proposée par Birkhan est correcte et si ce mot a véritablement existé en Gaule, pourrait très bien être le nom indigène ancien de cette « lyre gauloise ». Cf. également lat. *rota* 'rote'.

[956] Propos recueillis lors de la 21ème journée belge d'études celtologiques et comparatives le 9 février 2008 à Bruxelles, lors de l'intervention de l'archéologue Nathalie Ginoux sur les *Guerriers et « dragons » dans le monde celte*.

[957] Vorreiter (1975)

Un cinquième élément d'importance est le parallèle que nous avons déjà démontré plus haut : les oiseaux comme les harpes ou les « harpeurs » sont capables de jouer une musique magique qui endort[958] irrésistiblement tous ceux qui l'entendent.[959] La harpe et les oiseaux partagent donc les mêmes pouvoirs surnaturels, manifestations de l'Autre Monde. On peut penser dans ce cadre aux oiseaux de la déesse galloise déchue Rhiannon, ou encore à son homologue irlandaise Clíodna / Clídna, qui est une déesse de grande beauté, et qui est souvent associée au comté de Cork.[960] Dans la vision de Tadc mac Céin, elle est la femme la plus noble et désirable du monde entier. La déesse est accompagnée de trois oiseaux[961] de couleur brillante qui mangent des pommes d'un arbre de l'Autre Monde et qui chantent si doucement qu'ils réussissent à guérir les malades avec leur chant apaisant.[962]

Dans le cas de la déesse équine galloise Rhiannon, on possède également des références à des oiseaux qui chantent une musique surnaturelle. On retrouve une allusion à ces oiseaux dans la deuxième Branche du Mabinogi, l'histoire de Branwen fille de Llŷr, où le scribe nous relate que les oiseaux de Rhiannon chantent pendant sept ans à Harddlech, pendant que les compagnons séjournent dans une sorte d'Autre Monde, en restant avec la tête coupée de Bendigeidfran.[963] Puis plus tard dans la deuxième Branche on trouve une remarque beaucoup plus explicite : *'Il arriva que les trois oiseaux [de Rhiannon] qui chantèrent pour eux une sorte de musique – toutes les musiques qu'ils avaient pu entendre jusque là n'avaient aucun agrément en comparaison de celle-ci – […] et aucun d'entre eux ne percevait sur ses compagnons le passage du temps.'*[964] Dans le récit « arthurien » *Kulhwch ac Olwen*, la référence au chant aviaire aux pouvoirs magiques est: dans la longue liste des requêtes et des objets à obtenir qu'impose assez méchamment le géant Yspaddaden Penkawr à Kulhwch, figurent les oiseaux de Rhiannon, *'qui réveillent les morts et qui endorment les vivants'*.[965] Puis dans un récit qui mentionne Conn Cétchathach, 'Conn des Cent Batailles',[966] on dit : *'Trois neuvaines d'oiseaux blancs portant des chaînes en or rouge sont venus cette nuit et ces oiseaux ont fait entendre une musique merveilleuse sur les remparts de Tara, telle qu'il n'y aura ni regret ni chagrin ni tristesse ni mélancolie ni ennui en Irlande tout au long du règne [de Conn] à Tara.'*

---

[958] Cette musique peut également tuer.
[959] Radner (1990, 184).
[960] MacKillop (2000, 90-91)
[961] Ici on a un exemple récurrent du phénomène de la triplication divine présente dans les textes à connotation mythologique, dans les textes insulaires autant que sur les continent chez les Celtes de l'Antiquité, où les statues et statuettes comportent régulièrement des éléments triples.
[962] On peut très bien supposer que cette musique apaisante aux pouvoirs magiques est extrêmement proche de la musique endormante, le *Suantraighe*, qui avait également des qualités apaisantes.
[963] Lambert (1993) pour une traduction française ; Jones ; Jones (1949, 31, 34) pour une traduction anglaise.
[964] Lambert (1993) ; Jones ; Jones (1949, 32) . Concernant le fait que les compagnons ne s'aperçoivent pas que le temps passe, nous pouvons citer Claude Sterckx qui propose de voir dans ce passage une césure microcosmique, un intervalle de non-temps où tout retourne au non-être, à l'infinité des possibles. Le temps ne s'écoule pas quand on est retenu dans l'Autre Monde par le chant des oiseaux surnaturels. Propos recueillis le 14 avril 2008 lors d'une journée d'Etudes à l'Université de Rennes 2. Cf. Sterckx (1994, passim).
[965] Cf. Lambert (1993) ; Jones ; Jones (1949, 97) Ces oiseaux qui réveillent (ressuscitent/excitent ?) les défunts et qui endorment les vivants auraient ainsi la capacité bouleverser l'ordre du monde. Dans certains contextes, le fait d'*endormir* les gens pourrait vouloir dire, métaphoriquement parlant en tout cas, que le chant magique pouvait les tuer.
[966] Cf. MacKillop (2000, 101)

Même sur un plan plus « perceptible » des humains on perçoit des liens entre le chant des oiseaux et la musique – ici appelée « les accords sacrés » - des cordophones : dans la *Vita Merlini* par exemple, Merlin, le « fou sylvicole » qui converse avec les animaux nous donne également des renseignements sur certaines espèces. Il nous dit : *'[…] la tourterelle qui respecte les accords sacrés'*.[967]

Un dernier argument est encore d'ordre sémantique. Comme nous avons remarqué supra, les langues celtiques du Pays de Galles, d'Irlande et d'Ecosse ont des mots désignant à la fois la musique et la poésie; il s'agit en effet de deux phénomènes proches : un exemple évident est constitué par le mot irlandais *ceol* qui désigne à la fois la musique, le chant des hommes ainsi que celui des oiseaux.

Dans les récits médiévaux de l'Irlande et aussi dans ceux du Pays de Galles, les rois, et - dans une moindre mesure - les héros, ont peur des satiristes.[968] Les « harpeurs », eux aussi, pouvaient composer des louanges comme des satires. Leurs paroles comme leur musique possédaient selon les croyances ambiantes des pouvoirs magiques et surnaturels.[969] On a déjà mentionné les trois modes musicaux des « harpeurs » irlandais et leurs pouvoirs.

Or, il importe de comprendre que certains animaux – et à fortiori les oiseaux – « détenaient » les mêmes pouvoirs magiques. Certains oiseaux produisent en effet une musique qui faisait s'endormir irrésistiblement ceux qui l'entendaient ; nous proposerions volontiers de voir le parallèle avec un des modes musicaux de la musique de harpe, le *suantraighe*, qui, lui aussi, faisait s'endormir (ou qui tuait !) chaque personne qui l'entendait.[970]

Parlant du chant magique des hommes et des animaux, on ne peut que penser à la belle histoire *Aided (Oidheadh) Chlainne Tuireann / L'histoire tragique des Enfants de Tuireann*, dans laquelle les enfants de Lir sont transformés en de très beaux cygnes qui chantent de façon inégalée. Cette histoire de métamorphose d'hommes en cygnes constitue un lien de plus entre le chant humain (celui des poètes, les *filid* en Irlande) et celui des animaux. La comparaison avec les grues est possible et pertinente, car la grue a disparu du biotope irlandais au XIVe siècle et on estime que le cygne, probablement introduit en Irlande au XIIe siècle par les Anglo-Normands, a hérité de la symbolique de la grue.[971] Dans ce cadre il faudrait faire la comparaison avec les « lyres au cou de cygne » des cultures minoenne et mycénienne.[972]

On attribue d'ailleurs au cygne un chant particulièrement mélodieux, que ce soit dans la tradition celtique ou dans d'autres cultures. Toujours dans la *Vita Merlini*, Merlin, le « fou

---

[967] Dans la traduction d'Isabelle Jourdan (1996, 21). Ailleurs, ce texte fait bien mention d'un cordophone, qui est appelé tantôt « lyre », tantôt « cithare ».

[968] Caerwyn Williams (1971, 1-51) ; déjà les auteurs classiques font mention des satiristes, parmi eux figure Diodore de Sicile.

[969] Boekhoorn (2006a) ; Radner (1990, 172-186)

[970] Voir *supra*.

[971] Heymann (1991, 94)

[972] Vorreiter (1975). Il est significatif de s'apercevoir que les oiseaux « au long cou », qui sont souvent des espèces migrateurs, ont, dans l'Irlande du Moyen Âge comme dans la Grèce ancienne, la réputation d'être des oiseaux mantiques de par leur simple apparition ou de par leur chant. Cf. l'étude sur la classification des animaux dans la Grèce ancienne de Zucker (2005, 59-60).

sylvicole » nous relate la même chose sur le cygne tout en y rajoutant une remarque dans laquelle on trouve une fois de plus une liaison sans ambiguïté entre l'oiseau aquatique et un cordophone[973] :

'Le cygne, lui, [1335] très aimé des marins, émet un chant mélodieux lorsqu'au moment de sa mort il fait ses adieux à tous ses congénères. On raconte, chez les peuples septentrionaux, que cet oiseau accourt à tire-d'aile si, d'aventure, il entend sur le rivage résonner les accents d'une cithare'.[974]

Ce motif ne paraît pas isolé. Dans le nord de l'Europe, on racontait au cours du Moyen Âge que les cygnes sauvages venaient d'eux-mêmes vers un musicien qui jouait bien de la harpe et ce rapprochement existe aussi dans la Bible[975].

Si un auteur[976] a insisté sur la primauté, la prééminence du chant par rapport à la musique – la musique, même si elle est sacrée, ne serait qu'une « technique » – nous avons du mal à croire que cela était vrai pour la musique produite par les « harpistes ». Dans l'Irlande ancienne le rang des « harpeurs » se situait entre le rang des hommes libres, possesseurs de bétail,[977] et celui des *filid*, les poètes qui, eux, étaient des membres de la classe sacerdotale. Les « harpeurs » avaient en effet un rang bien plus élevé que le simple statut d'homme libre.[978] Selon le texte légal irlandais *Uraicecht Becc*, le seul artiste ayant le statut légal indépendant (*soíre*) est le « harpeur » (*cruitire*). Il a un prix d'honneur de cinq *sét*.[979]

---

[973] On peut se poser la question si la science zoologique exposée ici est de souche celtique (issue du folklore et de la mythologie des Celtes insulaires du Moyen-Age) ou qu'elle repose plutôt sur des sources classiques (les bestiaires et les *Physiologi* de l'Antiquité et du Moyen-Age). C'est bien possible qu'il y ait une influence classique, car on parle du phénix, animal fantastique des traditions méditerranéennes, d'autres oiseaux « exotiques » ou en tout cas des espèces absentes du biotope des pays de culture celtique, puis on mentionne les hérons qui accueilleraient parmi les étrangers un Grec comme un ami, tandis qu'ils considèrent les autres étrangers comme des ennemis.

[974] Traduction du latin d'Isabelle Jourdan (1996, 72 sqq.). Comparer également la traduction « intégrale » de ce « bestiaire celtique » de la *Vita Merlini*, que nous avons reproduite dans les appendices. Il est à remarquer que le texte utilise à deux reprises le mot cithare et une fois le mot lyre pour indiquer le même cordophone. Sous le terme latin *cithara* les scribes du Moyen Âge confondent malheureusement les cordophones de toutes formes… Il n'est certainement pas exclu qu'il s'agisse ici d'une harpe médiévale dotée de cordes en métal, et, même si ce n'était pas le cas, ce passage de la *Vita Merlini* ne perd rien de sa symbolique : il est évident que les oiseaux aquatiques et les cordophones sont liés, dans les territoires celtophones, en Grèce, en Sibérie voire peut-être dans certaines contrées d'Afrique comme nous le constatons dans ce chapitre.

[975] Saint Jean, *Apocalypse*, XXII, 17, 20.

[976] *Ogam*, 18, 326-329

[977] Les *bó aire* des textes de loi.

[978] Cf. Boekhoorn (2006a) ; Radner (1990, 172-186)

[979] Cf . Kelly (1991, 64). En effet, comme nous le répète Fergus Kelly, les Irlandais du Moyen Âge appréciaient la harpe beaucoup plus que les autres instruments de musique. Il y a un proverbe :

'Cáid cach céol co cruit' 'Toute musique est belle jusqu'à [on la compare à celle de] la harpe' (*TC* §31.21).

La triade 89 (version *YBL*) donne les trois « excellences » d'Irlande :

'un quatrain sage, un air d'une harpe, se raser le visage'.

Dans les textes mythologiques et dans l'épopée d'Irlande, les « harpeurs » sont parfois décrits comme des sages, appartenant à la classe des druides. Un bon exemple en est un passage dans la *Táin Bó Cuailgne*, dans lequel les « lyricines » sont poursuivis par les troupes du Connacht. Les musiciens échappent, grâce à une métamorphose en cerfs. Nous reproduisons ci-dessous deux traductions de ce passage, car elles sont différentes l'une de l'autre.[980]

'Vinrent alors les Cruitti Cainbili [«les Belles et Bonnes Harpes»] d'Ess Ruad pour les distraire. Mais il leur sembla qu'ils venaient pour renseigner les Ulates, et les troupes leur firent une chasse indescriptible, si bien qu'ils s'échappèrent sous la forme de cerfs près des rochers de Lia Mór. Car même s'ils étaient nommés « les Belles et Bonnes Harpes », ils étaient des hommes avec un grand savoir, une grande science de la prophétie et du druidisme.'[981]

'Then the magical sweet-mouth harpers of Caín Bile came out from the red cataract at Es Ruaid, to charm the host. But the people thought that these were spies from Ulster coming among them, and they gave chase after them until they ran in the shape of deer far ahead of them to the north among the stones at Liac Mór, they being druids of great knowledge.'[982]

Peut-être est-il significatif de constater que la metamorphose des « harpeurs-druides » concerne des *cerfs*. Cela n'est pas facilement prouvable, on peut aisément affirmer qu'il s'agit de cerfs car les cervidés sont des animaux rapides, correspondant à la nécessité que les hommes éprouvaient de s'échapper.[983] Remarquons tout de même que saint Patrick aussi s'est transformé en cerf et que ce saint homme représente en quelque sorte la classe cléricale qui succédait aux druides de l'époque païenne.[984]

Revenons, en guise de conclusion, au lien entre le chant, la musique et la parole. Il faut savoir que le chant symbolise la parole et que celle-ci relie en cette qualité la puissance créatrice à sa création; c'est *'le souffle de la créature*[985] *répondant au souffle créateur.'* [986] Si le nom du poète primordial irlandais *Amairgin / Amorgen* veut dire 'naissance du chant',[987] ce n'est pas par hasard.

---

[980] Les traducteurs font bien évidemment des choix assez personnels, puis Guyonvarc'h utilise la deuxième version de la *TBC*, tandis que Kinsella traduit d'après la première version de la *TBC*.
[981] Dans Guyonvarc'h (1994, 105)
[982] Dans Kinsella (1969, 97)
[983] Le symbolisme du cervidé est multiple ; il est par conséquent difficile de prouver qu'il figure dans ce passage grâce à l'une des caractéristiques suivantes en particulier : le cerf est l'occupant le plus noble de la forêt grâce à sa taille, son agilité, sa beauté, sa vitesse, sa vitalité, sa combattivité, sa longévité et son côté majestueux. Cf. le chapitre consacré aux cervidés.
[984] Dans l'hymne très ancien censé dater du VIIIe siècle, intitulé *Fáeth Fiada* – traduit en anglais comme *« The Deer's Cry »* et également connu sous le titre *Lorica / St Patrick's Breastplate*, Patrick se transforme en cerf (en faon plus précisément) et ses disciples en daims, pour échapper à leurs ennemis. Cf. le chapitre sur les cervidés. Voir O'Donoghue (1989, 46 sqq.) ; Stokes ; Strachan (1910, II, 354-358).
[985] Il s'agit bien de « créatures » humaines ou éventuellement animales à notre avis.
[986] Chevalier, Gheerbrant (1982, 206)
[987] *Ogam*, 12, 448-449

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

On a déjà vu que le son et la parole (divine) sont à l'origine de l'univers selon les croyances attestées dans diverses civilisations et que la musique, elle, est un moyen d'expression qui permet de représenter symboliquement la perfection du cosmos. Le symbolisme qui attribue des propriétés et des forces magiques à la musique est connu dans les quatre coins du monde. La musique et les sons surnaturels que produisent les animaux magiques et divins que l'on rencontre dans la littérature celtique ancienne s'inscrivent pleinement dans ce symbolisme universel.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

5.16 La chrétienté celtique et les animaux

Les témoignages iconographiques, toreutiques et littéraires prouvent que la chrétienté du haut Moyen Âge en Irlande comme en Grande-Bretagne et en Bretagne armoricaine a gardé des traces très nettes des croyances païennes qui ont toujours dû coexister avec le christianisme. En effet, l'image que nous avons des contextes chrétiens nous montre que la nouvelle religion « cohabitait » avec les coutumes païennes. Dans l'expression artistique et religieuse des Celtes du Moyen Âge nous trouvons par exemple encore des sculptures d'inspiration païenne. Un bon exemple en est le relief tardif de Meigle en Ecosse qui nous montre un dieu du type de Cernunnos, Maître des Animaux, longtemps après l'installation du christianisme dans la région.

Le résultat de la coexistence des deux traditions donne parfois une surprenante union de motifs païens et chrétiens. Un parallèle du relief de Meigle peut être trouvé dans la croix du marché de Kells en Irlande, où un être semi-anthropomorphe est représenté, ayant des cornes de taureau et tenant par la queue deux loups. Il s'agit clairement encore une fois d'un Maître des Animaux, et selon Anne Ross, on est en droit, là aussi, d'y voir une manifestation tardive du dieu cornu de type de Cernunnos.[988] Plutôt qu'une tentative tardive de continuer le culte du dieu cornu ou dieu aux bois, l'apparition de ce motif dans un contexte tellement chrétien serait symbolique du Satan ou de l'Antéchrist. On remarque donc que la prétendue continuation des motifs de culte ancien ne sont parfois rien d'autre que la transformation en symbole diabolique d'une ancienne croyance. Dans bien des cas, le paganisme a cependant dû se perpétuer parce qu'il avait exercé une influence considérable sur les premiers Celtes chrétiens.

En effet, si le christianisme a remplacé l'ancienne religion païenne, ce ne fut pas sans reprendre les héros mythiques, les demi-dieux ; les divinités celtiques archaïques[989], elles aussi, furent reprises – sous forme diabolisée ou non – par l'Eglise celtique. Nous retrouvons les déesses dans les récits, parfois transformées en gardiennes[990] de lacs ou de sources, en lavandières de nuit ou lavandières du gué[991] ou encore en sorcières – affreuses pour la plupart – qui gardent du bétail (mais également des animaux que les modernes ne rangeraient pas sous le terme « bétail », comme des cerfs entre autres) ou qui hantent des endroits périlleux comme des montagnes ou des cols de montagne.

Parmi ces réminiscences remarquables figure le fait que nous retrouvons des traces d'anciennes déesses dans les Vies de Saint – et dans le folklore en général d'ailleurs - sous forme de sorcières monstrueuses, d'êtres diabolisés. En Irlande comme dans les Hautes-Terres d'Ecosse, les sorcières s'appellent dans les textes folkloriques en principe *Cailleach*. Elles sont à maintes reprises les gardiennes de sources sacrées. Parfois ces sorcières possèdent des caractéristiques animales. Nous pensons par exemple à une sorcière velue et cornue de la

[988] Ross (1968, 143-144).
[989] Les déesses celtiques sont sûrement plus archaïques que leurs correspondants mâles. Voir à ce sujet Birkhan (1997, 430-47) ; Ross 1968, 233 Cf. Gimbutas (1982, passim).
[990] Souvent nous les retrouvons dans la tradition médiévale comme dans le folklore moderne sous la forme de belles femmes ou de nymphes, ayant la fonction de gardiennes.
[991] Anne Ross (1968, 233) a remarqué à juste titre que l'apparition de la Badb constitue l'un des premiers exemples du thème de la lavandière du gué. Depuis on a découvert que la Mórrígan a eu la même fonction (cf. MacKillop 2000, 428).

tradition irlandaise portant une lance et volant à travers des forêts.[992] Ce sont en fait des déesses puissantes de la mythologie celtique, diabolisées dans une société christianisée. Elles sont devenues des figures vagues dans la mémoire populaire et nous les retrouvons conservées dans des textes chrétiens, tout comme dans des histoires folkloriques ainsi que dans des légendes toponymiques. Ces réminiscences constituent une source sans égale pour la recherche philologique.

Il est plus qu'évident qu'il n'est pas commode – dans maints cas tout du moins – de faire la distinction entre les textes qui décrivent l'Autre Monde celtique ou d'autres aspects de la mythologie et de la tradition celtique préchrétienne d'une part, et d'autre part les textes qui traitent de sujets explicitement chrétiens. Aussi est-il très difficile de dire, quand on a affaire au thème des âmes d'oiseaux par exemple, si les oiseaux en question appartiennent exclusivement à la tradition biblique ou s'ils continuent également des réminiscences de traditions celtiques plus anciennes. Un bon exemple qui illustre cette difficulté parfois insurmontable, nous vient du texte *Voyage de Úi Chorra* où l'on rencontre une sœur religieuse sous forme d'oiseau. Fréquemment, les deux éléments – païen et chrétien - se côtoient dans le même texte, voire dans la même image ou dans la même métaphore.[993]

« Dans le rôle joué par les saints, on perçoit en revanche un reflet lointain des traditions celtiques. Dans une grande mesure, le couple roi-saint continue le couple roi-druide et ce n'est pas un hasard si le Nord du pays de Galles abrita le grand foyer druidique de Mona, alors que le Sud, quatre siècles plus tard, vit se fonder les monastères d'où partirent les grands saints organisateurs de la migration bretonne. »

Voilà ce qu'écrivit Léon Fleuriot[994] dans l'avant-propos de son magistral ouvrage intitulé *Les Origines de la Bretagne*. Il convient ici de rappeler combien cette remarque est vraie, valable, non seulement pour la Bretagne et le Pays de Galles, mais également et certainement pour l'Irlande et l'Ecosse. Le saint a effectivement pris la place du druide dans les sociétés celtiques du haut Moyen Âge ; la proximité que l'on a constatée entre certains animaux et les druides ainsi que d'autres prêtres païens - appartenant à la classe sacerdotale, ou première classe pour parler le langage « Dumézilien » - se retrouve en quelque sorte chez les saints hommes « celtes », tout du moins selon la grande majorité des textes hagiographiques.

Dans le corpus hagiographique des pays de tradition celtique,[995] les saints sont en effet dépeints comme des hommes de Dieu entretenant des relations priviligiées avec les animaux, surtout les oiseaux. On peut objecter certains éléments à la théorie selon laquelle il y aurait eu une continuité entre l'époque préchrétienne et l'époque chrétienne pour ce qui concerne la relation de l'homme sacré à l'animal. En effet, les oiseaux et les autres espèces animales jouent un rôle non négligeable dans la Bible, et l'imagerie animale chrétienne a certainement influencé l'hagiographie et d'autres traditions celtiques dans lesquels les animaux sont des protagonistes.

---

[992] O'Grady (1892, 343 sqq.).
[993] Low (1996, 8).
[994] (1999, 9)
[995] Il faut savoir que l'hagiographie est relativement ancienne et extrêmement importante en Irlande ainsi qu'en Ecosse et en Bretagne armoricaine. Elle est d'une importance primordiale pour l'étude de la mythologie celtique dont nous ne possédons à vrai dire pas beaucoup plus que des références tardives et ce surtout en Irlande.

Il est néanmoins presque certain que la relation du druide à l'animal était fort semblable à la relation particulière qu'entretenait le saint homme avec l'animal. Mary Low [996] nous mentionne quelques exemples de saints irlandais ayant un certain pouvoir sur les autres créatures de la nature : Máel Anfaidh ; Colum Cille / Columba[997] (il est intéressant de signaler en particulier qu'il dispense des soins à une grue épuisée, voir plus loin) ; enfin Columban qui ressentait une amitié profonde pour les animaux - et il n'était pas le seul.[998] De façon quelque peu anecdotique, nous pourrions rajouter le fait que les religieux de Bretagne armoricaine portaient à une haute époque, bien évidemment, la tonsure celtique, mais qu'ils étaient également vêtus de peaux de bêtes ! [999]

Dans les textes anciens, surtout ceux provenant de l'Irlande et du Pays de Galles,[1000] mais également les textes hagiographiques bretons-armoricains, nous remarquons à la fois des éléments chrétiens et des traditions issues du passé celtique païen. Fréquemment il est question d'une fusion entre ces traditions ; nous ne pouvons pas toujours distinguer nettement les deux sources d'inspiration en lisant les écrits anciens. Il est évident qu'en décrivant la nature, entre autres la faune - ou en employant des métaphores ayant trait aux bêtes – les moines celtiques avaient une attitude tout à fait ambivalente envers le monde qu'ils dépeignaient; si l'on retrouve effectivement des références à la fois bibliques et pré-chrétiennes dans leurs écrits, nous, les lecteurs du XXIe siècle, ne faisons probablement ni un saut dans le paganisme, ni dans des scènes bibliques « pures ».[1001] Il y a donc là une vision assez particulière du monde, que certains savants nomment à juste titre la culture de la « chrétienté celtique ». Un bon exemple en est le texte *Fáeth Fiada* – traduit en anglais comme *« The Deer's Cry »* et également connu sous le titre *St Patrick's Breastplate*.[1002] Il s'agit d'un hymne très ancien, qui est censé dater du VIIIe siècle, récit dans lequel Patrick se transforme en cerf.[1003]

Si l'on parle de « chrétienté celtique », ce n'est pas exclusivement la chrétienté irlandaise ou galloise ; en fait, il est bien établi qu'il existait, jusqu'au IXe siècle tout du moins, une véritable vision ou interprétation celtique de la Bible, du christianisme et des valeurs chrétiennes dans « l'arc atlantique » comprenant les pays de tradition celtique du haut Moyen Âge : l'Irlande et le Pays de Galles bien sûr, mais il faut également inclure l'Ecosse, l'Ile de Man, la Cornouailles et la Bretagne armoricaine.[1004] Si les liens entre la religion et la nature, - dont la faune - ne se limitent peut-être pas aux « pays celtiques » (on a en effet

[996] (1996, 13)
[997] Son nom latin signifie en outre 'colombe' ainsi que la forme gaélique : 'colombe de l'Eglise'.
[998] Cf. *Life of Columbanus*, I, §8, 15, 17; voir Murphy (1939, 87-101), qui cite également des traditions similaires concernant Cíarán de Saighir, Cainneach, Moling et Coemgen; voir Plummer (1910, passim), pour les textes hagiographiques.
[999] Il est certain que ces habits animaliers s'inspiraient tout d'abord de l'austérité exigée. Cf. Poisson ; Le Mat (2000, 41). On est néanmoins en droit de voir un rapport avec les héros celtes des récits païens, habillés de téguments animaliers.
[1000] Il existe en effet des parallèles entre l'image de la nature dans la poésie irlandaise et galloise (Low 1996, 22) et nous croyons même trouver quelques similitudes en étudiant le corpus hagiographique breton-armoricain, cf. ailleurs dans cette étude.
[1001] Low (1996, 16-20).
[1002] Voir O'Donoghue (1989, 46 sqq.).
[1003] Cf. plus loin le chapitre sur les cerfs.
[1004] Jusqu'au décret papal de 818, soutenu par Louis le Pieux, interdisant les « usages scottiques » on peut en effet parler d'une « chrétienté ou Eglise celtiques » en Bretagne continentale.

affaire à une vision primale et transculturelle de la religion et du cosmos[1005]), c'est bien dans les dits pays que l'on remarque une expression particulière vis-à-vis de la nature à une date relativement reculée, non seulement dans la culture populaire, mais surtout dans les ouvrages de la classe savante – c'est-à-dire l'élite des bardes christianisés et des chefs spirituels.[1006]

Sous l'influence de la vision chrétienne du monde, certains aspects de l'ancienne mythologie celtique furent diabolisés. L'Autre Monde – le paradis celtique, un endroit réservé aux héros et aux divinités et non pas aux simples mortels – fut ou bien confondu avec le paradis des chrétiens, ou bien diabolisé et considéré comme l'enfer. Cruachu ou Cruachan par exemple, un centre majeur de la religion primale irlandaise,[1007] serait l'accès à l'enfer selon un texte datant du IXe siècle. Ce site, connu sous le nom « la Caverne des Chats » - un nom fort significatif dans ce contexte – serait en effet un endroit d'où venaient des animaux destructeurs – des êtres tricéphales, des cochons et des oiseaux. Medb, la reine légendaire de Connaught – Medb de Cruachu, en fait une ancienne déesse d'importance – aurait eu la meilleure partie de ces cochons selon la légende *Cath Maige Mucrama / La Bataille de Mac Mucrama*.[1008] La Mórrígan serait également venue de cette caverne et on raconte qu'un guerrier - Nera – y aurait disparu sans en être jamais revenu.[1009] Pourtant, dans certains écrits on nous parle de cet endroit comme un lieu de guérison, ce qui correspondrait plutôt à l'image traditionnelle et indigène de l'Autre Monde connue des Celtes païens.[1010] Les scribes chrétiens ont dû avoir une attitude relativement ambiguë envers leurs mythes ancestraux, et les textes qu'ils ont composés et recopiés sont quelque peu « syncrétiques ».

Comme on a déjà constaté *supra*, les Vies de Saints sont capitales dans l'étude du bestiaire celtique. Dans le catalogue des animaux, nous parlerons du rôle des différentes espèces dans ces textes. Ici, nous voudrions mentionner un aspect de ce « bestiaire chrétien » : l'apparition d'un animal détermine souvent le lieu d'installation d'un saint. Ils peuvent également déterminer les frontières de son territoire ou l'endroit dans lequel le saint sera enterré. Dans la plupart des cas, la présence animale est ressentie comme un présage ou une sorte d'ordalie. Parmi les animaux qui déterminent ces lieux et ces frontières, figurent – dans les *vitae* irlandaises tout du moins - le sanglier, le cerf, le loup, la vache, le cheval, la colombe ; d'ailleurs, les enfants, eux aussi peuvent déterminer l'endroit de la tombe d'un saint.[1011] Nous ne pouvons manquer de voir l'analogie avec la tradition indo-européenne, dans laquelle la fondation de villes est souvent déterminée par un animal – un bovidé,[1012] la plupart du temps. Ce thème est également récurrent dans le folklore irlandais.

Plummer affirme que les idées exprimées par la présence animale dans les Vies de Saints remontent à une époque où il n'y avait pas de frontière rigide entre l'Homme et l'animal, une époque où le langage animal était compris par l'Homme et vice versa, où l'animal pouvait avoir une intelligence humaine ; une époque où l'Homme pouvait conclure

[1005] Bien sûr, la vision primale de la cosmogonie et donc par conséquent de la nature et des animaux se recoupe dans maintes mythologies.
[1006] cf. Léon Fleuriot dans Balcou (1987, passim) ; Low (1996, 22).
[1007] Tout comme les autres centres sacrés non-christianisés de l'Irlande : Tara, Emain Macha et Uisnech.
[1008] O'Daly (1975, §34-37).
[1009] MacKillop (2000, 169-170)
[1010] Voir également Low (1996, 33-34).
[1011] Plummer (1910, cxliv-cxlv)
[1012] Voir Sergent (1996)

des « traités » avec les animaux, traités qui pouvaient être violés.[1013] Les Irlandais anciens étaient apparemment de vrais zoophiles, et cette zoophilie s'étendait aux saints. Là, on est assez éloigné des résultats qu'apportent les études sur le Moyen Âge : en général, les études sur les bestiaires du Moyen Âge soulignent la tendance médiévale de méfiance et d'hostilité :

'L'homme (en tout cas le clerc) du Haut Moyen Âge est loin d'être zoophile. L'animal est pour lui un danger, une menace, un adversaire, sinon un ennemi – à quelques exceptions près.'[1014]

Un autre fait remarquable, rapporté par Plummer, concerne Colman mac Luachain, qui, en tant qu'enfant, passa une nuit et une journée au fond de la rivière Brusna. Là, les animaux aquatiques se seraient approchés de lui, ils auraient trottiné devant lui afin de lui souhaiter la bienvenue comme s'ils disaient *'Bienvenu à toi, Colman, Maître de ces eaux et de la terre ; nous vous servirons à toujours.'*[1015] Ce passage, serait-il un souvenir à un dieu Maître des Animaux aquatiques ?

La couleur des animaux paraît avoir une importance dans l'hagiographie comme dans la littérature païenne. Nous allons voir dans le chapitre suivant, de façon brève toujours, que la symbolique attachée aux couleurs était de la plus grande importance.

[1013] Plummer (1910, cxliv-cxlv)
[1014] Voisenet (2000, X-XII)
[1015] Plummer (1910, cxlviii)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

5.17 Le symbolisme chromatique du monde animal

Les trois classes « duméziliennes » de la société indo-européenne connaissent chacune une couleur symbolique. Il en est de même chez les Celtes ; comme les autres peuples d'origine indo-européenne, ils ont fait correspondre aux trois fonctions un symbolisme chromatique. La première classe – ou fonction – est celle des prêtres (correspondant aux druides chez les Celtes). Cette classe sacerdotale a comme couleur symbolique le blanc.[1016] La deuxième fonction, autrement dit la classe guerrière se voit attribuée la couleur rouge. La troisième fonction enfin, la classe productrice et artisanale, est symbolisée par le noir.[1017]

Quant aux origines de cette symbolique, elles nous paraissent assez claires : la couleur blanche connotant la pureté, elle est la plus répandue parmi les prêtres – les druides des Celtes sont très loin d'être les seuls prêtres à se vêtir de blanc. La couleur rouge est probablement à connecter au sang des guerriers ; le sang, qui peut couler lors d'affrontements et sa couleur rouge symbolisent la force guerrière.[1018] La terre, « attribut » des cultivateurs de la troisième classe bien évidemment, était noire dans le Caucase – région primitive des Indo-Européens – et elle l'est dans plusieurs pays occupés par les peuples héritiers de la culture de ces Kourganes. Selon une hypothèse plus spéculative, le symbolisme chromatique trifonctionnel a été mis en relation avec tantôt des zones cosmiques, tantôt des moments du jour : le blanc représenterait le ciel diurne, le noir le ciel nocturne et le rouge serait la couleur des deux crépuscules.[1019] En ce qui concerne notre enquête sur le bestiaire, nous constatons que ce symbolisme trifonctionnel s'applique également aux animaux qui croisent la voie de l'homme dans les textes médiévaux celtiques.

Comme on l'a déjà constaté et constatera plus loin, la couleur des animaux cultuels et des animaux mythiques était de grande importance. Le blanc symbolisait la pureté comme nous l'affirme avec une certaine prudence Miranda Green :

'In many religions, the appearance, species, sex and age of beasts for sacrifice are important factors determining choise. Appearance is something we cannot trace archeologically. That it may have mattered is implied by Pliny's comment in his Natural History that the two bulls chosen for sacrifice by the Druids on the occasion of the mistletoe festival on the sixth day of the moon were white. The tables of Iguvium stipulate that for one of the gateway purification ceremonies, the three oxen sacrified had to have white faces. The stress on whiteness may have been related to purity.'[1020]

Ci-dessous, l'extrait de ce passage chez Pline l'Ancien:

'[…] Sacrificio epulisque rite sub arbore conparatis duos admouent candidi coloris tauros quorum cornua tum primum uinciantur. Sacerdos candida ueste cultus arborem scandit, falce aurea demetit : candido id excipitur sago. […]' [1021]

[1016] Cf. Le Roux, Guyonvarc'h (1978)
[1017] Cf. Sergent (1996, 436-439).
[1018] Le rouge possède également une symbolique divine, et il symbolise la science divine.
[1019] Sergent (1996, 437-438).
[1020] Green (1992, 97).
[1021] *'Ils préparent selon les rites au pied de l'arbre un sacrifice et un festin religieux et amènent deux taureaux blancs dont les cornes sont liées alors pour la première fois. Un prêtre, vêtu de blanc, monte dans l'arbre, coupe le gui avec une serpe d'or et le reçoit sur un sayon blanc.'*

Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle* XVI, XCV[1022]

Le passage est célèbre et il a un pendant dans deux textes irlandais, qui sont moins connus. Dans *Serglige Con Culainn / La Maladie de Cú Chulainn* et aussi dans *Togail Bruidne Da Derga / La Prise de l'Auberge de Da Derga*, ce sacrifice d'un taureau blanc apparaît.[1023]

D'ailleurs, il importe de remarquer dans ce cadre que toutes les langues celtiques ont conservé un trait commun : le mot pour désigner 'blanc' (gallois : *gwyn* ; breton : *gwenn* ; irlandais : *fionn*) a également le sens de 'bienheureux, béni'[1024]

Parmi les couleurs symboliques des animaux on remarque le rouge comme l'une des couleurs désignant une origine de l'Autre Monde,[1025] car certaines espèces aux oreilles rouges des textes irlandais sont en vérité des animaux surnaturels : la couleur blanche et les oreilles rouges sont fréquemment le signe du bétail de l'Autre Monde.[1026] Tous ces animaux ne sont pas *de facto* surnaturels comme le remarque Kenneth Jackson, mais ils le sont souvent : *'White with red ears is a favourite colour for animals in Celtic story, particularly magic animals.'* [1027] Si Thurneysen fait la même remarque,[1028] Osborn Bergin a eu des échos de l'existence effective de bétail blanc aux oreilles rouges dans « notre » bas monde, en Grande-Bretagne (en Northumberland, en Lanarkshire et dans le nord du Pays de Galles).[1029]

L'hagiographie irlandaise fait, elle aussi, mention de la vertu particulière des animaux qui portent des marques de couleurs singulières.[1030] Des animaux rouges aux têtes blanches apparaissent dans les *vitae*, à côté d'animaux blancs aux oreilles rouges. Le lait de vaches d'une seule couleur paraît avoir eu des propriétés magiques.

Iuchna Echbél est connu dans la tradition irlandaise en tant que Maître du bétail, en particulier du bétail blanc aux oreilles rouges.[1031] O'Reilly[1032] cite une glose *earca Iuchna .i. bá finda ódearga 'Les vaches de Iuchna, c'est des bœufs blancs aux oreilles rouges'*.

Stewart remarque que les couleurs rituelles rouge, blanche et noire apparaissent toujours sur certains masques cérémoniels, par exemple sur le masque du *Padstow Hobby Horse* en Cornouailles,[1033] et ce phénomène pourrait remonter jusqu'aux rites celtes de l'époque ancienne.

Mais comme nous l'avons déjà affirmé, le rouge est aussi la couleur de la classe guerrière, selon la fonction tripartite des Indo-Européens : dans cette triade chromatique le

[1022] Traduction d'André (1962, 99)
[1023] Voir le chapitre consacré au taureau.
[1024] Cf. entre autres Fleuriot (1987, 14).
[1025] Cf. l'apparition de la Mórrígan rouge et son cheval rouge plus haut dans le chapitre sur les déesses.
[1026] Cf. Bergin (1946, 170)
[1027] Jackson (*C. Maighe Léna*, 34; non vidi)
[1028] Thurneysen (1921, 173)
[1029] Bergin (1946, 170)
[1030] Plummer (1910, cxlv-cxlvi)
[1031] Plummer (1910, cxli, cxlv-cxlvi)
[1032] *RC* 6, 187 ; 15, 449 ; 20, 250.
[1033] Stewart (1998, 50).

blanc désigne la classe sacerdotale et administrative, le rouge la classe guerrière et le noir (ou parfois le bleu foncé) la classe productrice, ce qui correspond à une certaine division sociale, plutôt d'ordre idéologique que réelle.[1034] Quant au symbolisme chromatique animal, la valeur symbolique du rouge devait être ambivalente et assez ambiguë.

On pourrait croire que la couleur noire par contre, en tant que « contre-couleur », couleur antithétique du blanc, possèderait une symbolique plutôt univoque. Il est vrai que le noir a en principe la valeur et le sens inverses du blanc. C'est la couleur de la classe artisanale et productrice. Il est, par contre, souvent symbole de la mort, des forces du mal, des pouvoirs destructeurs et de l'enfer : le plus souvent, le symbolisme s'attache à l'aspect froid et négatif de cette couleur. Il est associé aux ténèbres primordiales. Le noir est la couleur des régions chtoniennes, mais comme la régénération et la fertilité proviennent de ce monde chtonien, cette couleur possède également la symbolique de fertilité.[1035] Une fois de plus on constate que le monde des symboles est ambivalent voire contradictoire.

La « triade » des couleurs les plus importantes, le noir, le blanc et le rouge, forme un motif récurrent dans les récits médiévaux. Souvent, la beauté d'une femme est comparée à ces trois couleurs : la noirceur d'un corbeau à ses cheveux, la rougeur du sang aux pommettes sur les joues et la blancheur de la neige à sa peau. Ce motif se trouve par exemple dans le récit racontant l'amour de Naoise pour Deirdre, ou encore dans le récit « arthurien » de Peredur.

Nous allons voir dans le catalogue du monde animal, infra, que les espèces animales de ce bas monde véhiculent ce symbolisme chromatique et que les espèces animales surnaturelles sont de telle ou telle couleur suivant leur fonction dans le récit.

[1034] Dumézil (1958, 25-27) ; De Vries (1942, 1-10)
[1035] Cf. Chevalier, Gheerbrant (1982, 671-674).

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

5.18 Les animaux sacrés

Quelques chercheurs[1036] se sont demandés si certaines espèces animales étaient plus sacrées et plus importantes que d'autres dans les croyances celtes. Cette supposition est intéressante et mérite réflexion. On s'interroge entre autres sur les questions suivantes : les divinités celtiques étaient-elles représentées par certains animaux de culte seulement, au détriment des animaux « inférieurs » ? Ces animaux cultuels apparaissent-ils plus souvent que les autres dans les sources antiques et médiévales ?

Les Celtes, comme d'autres peuples appelés curieusement «primitifs»,[1037] adoraient la nature et les phénomènes naturels et, par conséquent, ils ont dû accorder aux espèces animales une certaine importance. Nous avons déjà constaté plus haut que les peuples celtiques vénéraient des divinités qui étaient régulièrement associées, accompagnées ou représentées par des animaux.

Pourrait-on reconnaître parmi ces animaux sacrés de véritables animaux cultuels invoqués ou représentés davantage que les autres ? Une brève étude, - vieillie, il est vrai – de D'Arbois de Jubainville est néanmoins un excellent point de départ pour entamer une discussion plus longue à ce sujet. L'auteur en question a publié dans cette étude un chapitre intitulé « Les dieux celtiques à forme d'animaux ».[1038] S'il n'évoque – curieusement – pas trop les divinités thériomorphes dans ce chapitre, il y rappelle deux sujets de discussion intéressants. Le premier concerne le fait que plusieurs « peuples païens », adorant la nature, vénéraient *'en premier lieu le ciel d'où viennent le jour, la chaleur et la foudre, en second lieu la mer si propice et souvent si dangereuse pour les navigateurs, en troisième lieu la terre que nous habitons.'* [1039]

L'ordre de la naissance des divinités primordiales du panthéon grec respecte cette suite d'éléments naturels : Kronos eut ses trois fils, à savoir tout d'abord Zeus personnifiant le ciel, puis Poséidon symbolisant la mer et enfin Hadès, dieu chtonien. C'est également l'ordre que nous observons dans la *Tain Bo Cuailgne / La razzia des vaches de Cooley* : on y retrouve un serment[1040] juré par Sualtam, père putatif du champion par excellence, Cu Chulainn. Afin de jurer qu'une chose n'est pas vraie, il affirme que c'est aussi invraisemblable que si le ciel se brisait, que si la mer se vidait ou que si la terre se fendait.[1041] Si cet ordre est inversé plus loin dans le même récit, dans un serment prononcé par le roi Conchobar,[1042] tout comme dans un serment énoncé par des députés celtes devant Alexandre le Grand au IVe siècle avant notre

[1036] Entre autres D'Arbois de Jubainville (1906, 143 sqq.)
[1037] Nous n'adhérons pas à l'utilisation de ce terme, trop péjoratif, qui ne rend pas forcément très bien compte de l'avancée d'une civilisation comme celle des Celtes.
[1038] D'Arbois de Jubainville (1906, 143 sqq.) Il s'agit d'une réimpression d'une publication qui date de 1906. L'auteur fut un des premiers à évoquer ce sujet, et nous lui devons le respect qui lui convient.
[1039] D'Arbois de Jubainville (1906, 143). Dans le chapitre qui suit nous verrons que cette division tripartite du monde correspond à un regroupement triple du règne animal.
[1040] Bien évidemment, les serments sont souvent des formules anciennes, très archaïques; on en retrouve fréquemment dans les textes légaux, sources extrêmement conservatrices.
[1041] *'Is dochéin gid so, bar Sualtaim, in nem maides na in muir thrages, na in talam con-da-scara.'* *LL*, 93, col. 1, l. 36-37 = Zimmer *Zeitschrift* de Kuhn, t. XXVIII, 469-479
[1042] *LL*, 94, col. 1, l. 16-23 = Zimmer *Zeitschrift* de Kuhn, t. XXVIII, 470

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

ère,[1043] on a des bonnes raisons de croire que la suite primitive était celle mentionnée ci-dessus.

Le deuxième sujet traité par ce grand celtisant concerne un nombre restreint d'animaux vénérés des Celtes. A l'image des enseignes des armées romaines, les Celtes auraient vénéré cinq ou six animaux principaux, selon D'Arbois de Jubainville.[1044] Il compare en effet les effigies d'animaux portées sur les enseignes romaines qui conduisaient les légions de Rome à la victoire. Ces enseignes, qui étaient donc en vérité des statues d'animaux divinisés, étaient au nombre de cinq : tout d'abord l'aigle – seule enseigne retenue par Marius,[1045] qui supprima les quatre enseignes qui suivent – puis le loup, le taureau, en quatrième le cheval et en dernier le sanglier.[1046] Ce symbole de commandement, qui servait également de signe de ralliement pour les troupes, consistait donc en cinq symboles animaliers distincts,[1047] avant d'être réduit au seul aigle. Selon D'Arbois de Jubainville,[1048] ces cinq animaux correspondraient aux animaux de culte vénérés par les Celtes, de même qu'un sixième animal divinisé qui ne figure pas sur les enseignes romaines, l'ours.

Pourrions-nous supposer l'existence d'une série d'espèces animales plus importantes et plus sacrées que les autres ? Les deux thèmes évoqués ici, en seraient éventuellement un indice. Nous sommes pourtant quelque peu réticents devant ce schème rigide que nous propose l'auteur. Nous allons exposer ici les raisons pour lesquelles nous ne pouvons souscrire pleinement à sa thèse intéressante et fort alléchante. Tout d'abord, il se trompe quand il remarque que les Celtes n'ont pas divinisé l'aigle.[1049] Puis nous nous demandons si les Celtes ont connu le même ordre décroissant que l'on vient de mentionner ; auraient-ils eu exactement la même suite d'animaux de culte ? En outre, la suite romaine connaît tout d'abord un animal céleste, puis quatre animaux « terrestres » ; cette suite respecte donc la prédominance du ciel, mais omet les animaux aquatiques, qui auraient dû avoir leur place

---

[1043] Ptolémée, fragment 20 (Didot, *Scriptores Alexandri Magni*, 87 ; cf. Strabon, l. VII, c. 3, § 8 ; Arrien, t. I, c. 4, § 6)

[1044] D'Arbois de Jubainville (1906, 150 sqq.)

[1045] Marius Caius a vécu de 157 à 86 avant notre ère.

[1046] Pline, l. X, § 16, après avoir mentionné l'aigle, poursuit ainsi : *'Romanis eam legionibus C. Marius in secundo consulatu suo proprie dicavit ; erat et antea prima cum quatuor aliis ; lupi, minotauri, equi, aprique singulos ordines anteibant. 'Durant son second consulat, Marius la dédia (l'aigle) aux légions romaines, qui la possédaient déjà auparavant, mais avec quatre autres enseignes secondaires, en effet (à cette époque) les loups, les minotaures, les chevaux et les sangliers servaient d'enseignes aux soldats du rang'* [trad. de P.-Y. Lambert]
Les propos de ce passage sont confirmés ailleurs et le terme Minotaure doit être interprété ici selon son sens initial, celui de taureau. Cf. aussi D'Arbois de Jubainville (1906, 151)

[1047] Le symbolisme du nombre cinq est primordial ; il s'agit du nombre parfait, symbolisant les quatre coins du monde, puis le centre sacré. Ce symbolisme pourrait constituer un bon indice pour croire en l'hypothèse de l'auteur. En revanche, nous allons voir qu'il existe aussi des arguments contre cette théorie.

[1048] D'Arbois de Jubainville (1906, 151 sqq.)

[1049] Cf. D'Arbois de Jubainville (1906, 151). Il remarque qu'il faudrait comparer à l'aigle des Romains les oiseaux en général, vénérés par les Celtes. Ce n'est pas impossible en soi que l'aigle, en tant que roi des rapaces et des espèces aviaires symbolise les oiseaux en général, mais nous ne sommes pas tout à fait convaincus par cette remarque. Voir infra et supra ; le seul récit des *Mabinogion* dans lequel le dieu (déchu) Lleu est transformé en un aigle, contredit déjà avec force l'affirmation trop hâtive de l'éminent celtisant que l'aigle n'était pas divinisé. En revanche, nous remarquons qu'il n'est pas très souvent question de l'aigle dans la littérature médiévale des Celtes, cf. *infra*.

dans une suite respectant la triade des divinités que l'auteur a mentionnée quelques pages plus haut : celle qui symbolise le ciel, l'eau, puis la terre.

Non seulement l'ours - et les poissons ainsi que les autres espèces aquatiques - mais également le cerf manquent dans la suite animale des enseignes romaines ; il s'agit pourtant d'un animal de première importance dans la mythologie celtique.[1050] Si les caprins ont sans doute été moins importants, les ovins étaient de leur côté de vrais animaux de culte.[1051] Pourquoi les Celtes n'auraient-ils pas tenu les ovins pour des animaux de culte ? A notre avis, la suite animale des enseignes romaines ne recoupe donc qu'en partie l'ensemble des animaux sacrés chez les Celtes.

Néanmoins, il est possible de retenir quelque chose de la supposition de D'Arbois de Jubainville, hypothèse que nous tenons pourtant plutôt pour invraisemblable. Nous allons décrire d'emblée pourquoi l'aigle a pu prendre une place primordiale dans le symbolisme animal, chez les Celtes et ailleurs.

Comme l'expriment bien Chevalier et Gheerbrant dans leur dictionnaire monumental sur la symbolique : *'Aigle, roi des oiseaux, incarnation, substitut ou messager de la plus haute divinité ouranienne et du feu céleste, le soleil, que lui seul ose fixer sans se brûler les yeux.'*[1052] L'aigle est en effet l'attribut de Zeus en Grèce[1053] et de Jupiter à Rome – mais aussi du Christ[1054] et en même temps l'emblème impérial, que ce soit à l'époque romaine ou napoléonienne d'ailleurs. La tradition chamanique, mais également les chefs de guerre, la classe sacerdotale, en particulier les devins, lui prêtent une importance primordiale. L'aigle est considéré comme le roi des oiseaux par des peuples dans le monde entier ; incarnant le symbolisme avien par excellence, les aigles représentent souvent les anges.[1055]

En outre, l'aigle, qui ose regarder le soleil en face, est avant tout un oiseau solaire dans plusieurs mythologies un peu partout dans le monde.[1056] Il n'est donc point étonnant de trouver l'aigle à un point cardinal, ou placé sur l'axe du monde ; selon une croyance grecque, les aigles étaient partis de l'extrémité du monde pour s'arrêter à l'omphalos de Delphes.[1057]

Hartley Burr Alexander, ayant décrit les Indiens de l'Amérique du Nord,[1058] a émis une hypothèse assez vraisemblable qui pourrait se révéler valable pour l'étude des mythologies européennes. Selon les croyances amérindiennes, les ailes déployées évoqueraient à la fois les lignes brisées de l'éclair et de la croix. Ces peuples amérindiens auraient donc connu deux symboles, « l'aigle-éclair » et « l'aigle-croix ». Le premier aurait symbolisé la civilisation des chasseurs nomades et des guerriers, tandis que le deuxième aurait représenté les agriculteurs. L'aigle, comme divinité ouranienne, aurait été l'expression de l'Oiseau-Tonnerre divin, et aurait été l'emblème de la civilisation des chasseurs. Puis, comme

[1050] Cf. Le chapitre concernant les cervidés entre autres.
[1051] Sergent (1996, 370) ; Dumézil (1947, 115-158 ; 1966, 238-241). Plus que les caprins (le bouc, la chèvre) par exemple, les moutons comme les béliers sont de vrais animaux cultuels.
[1052] Chevalier, Gheerbrant (1982, 12)
[1053] Dans la Grèce ancienne également, l'aigle est considéré comme le roi des oiseaux, et il peut les représenter symboliquement dans les cultes aviens. Cf. Zucker (2005, 58-60).
[1054] Charbonneau-Lassay (1940, 71 sqq.)
[1055] Ezéchiel (1, 10) ; Apocalypse (4, 7-8)
[1056] Chevalier, Gheerbrant (1982, 12-13)
[1057] Chevalier, Gheerbrant (1982, 13)
[1058] Alexander (1962, 120)

la croix était le symbole principal des agriculteurs, « l'aigle-croix » représentait donc la civilisation des cultivateurs et des éleveurs.

Les deux civilisations, comme leurs emblèmes, étaient tout d'abord antagonistes, puis, au fil du temps les civilisations se sont mélangées et les deux symboles se sont confondus. La croix devint le symbole de l'aigle ou encore du faucon.[1059] L'Oiseau-Tonnerre devint aussi le Seigneur de la Fertilité et de la Terre et il fut symbolisé par la croix. On assiste donc à l'assimilation de deux étapes culturelles, autrement dit, à la confrontation puis à l'équilibre des forces ouraniennes et chtoniennes. En outre, la dualité ciel-terre s'exprimait dans l'opposition puis le rapprochement entre « l'aigle-éclair » et « l'aigle-croix ».

Chez les Aztèques on retrouve le même symbolisme dans les deux confréries guerrières : celle des chevaliers-aigles et celle des chevaliers-jaguars.[1060] De même, dans les Vedas, récit indien, l'opposition ciel-terre s'exprime par le duo aigle – serpent.[1061] L'oiseau mythique Garuda, qui est initialement un aigle, est manifestement un oiseau solaire « brillant comme le feu » et sert de monture à Vishnu, dieu solaire lui-même. Ce Garuda se veut *nâgâri*, c'est-à-dire « ennemi des serpents », ou encore *nâgântaka*,[1062] « destructeur de serpents ».

Or, on est en droit de voir dans ce qui précède un parallèle direct avec l'aigle d'Ashur, l'aigle de Zeus et celui de Jupiter. En outre, l'étude de l'iconographie féodale en Europe confirmerait plutôt cette hypothèse, car on y retrouve le couple de l'aigle et du lion, animaux qui symbolisent respectivement le ciel et la terre.[1063] Ce couple s'affronte ou se rapproche fréquemment dans les sources médiévales. Partout en Europe, l'aigle apparaît comme porteur du symbolisme ouranien et solaire. C'est donc un aspect attribué universellement à cet oiseau, et c'est à ce titre qu'il devient oiseau tutélaire, initiateur et surtout psychopompe, par exemple dans la tradition chamanique.

Dans la tradition celtique, l'aigle n'apparaît – curieusement – point souvent. Nul ne sera étonné de le voir figurer parmi les animaux les plus anciens du monde. Dans le récit irlandais de Tuan mac Cairill, figure mythique protéenne irlandaise, comme dans un épisode de l'histoire de *Kulhwch et Olwen*, l'aigle apparaît clairement comme un des animaux protéens,[1064] primordiaux et initiateurs, fonction qu'il partage avec le merle, le hibou, le cerf et le saumon.

Si l'aigle est bien connu dans la numismatique gauloise et s'il est connu pour ses qualités oraculaires depuis l'Antiquité,[1065] il ne se manifeste en revanche pas fréquemment

[1059] Le faucon est plus ou moins l'équivalent de l'aigle ; si l'aigle n'est pas très récurrent dans les sources de la mythologie celtique, le faucon a repris son rôle, dans les textes irlandais tout du moins ; cf. Chevalier, Gheerbrant (1982, 429).
[1060] Grimal (1963, 193)
[1061] Chevalier, Gheerbrant (1982, 13-14)
[1062] Le Nâga étant, significativement, l'emblème des souverains de race lunaire, contrairement au Garuda, qui est l'emblème de ceux de la race solaire.
[1063] Même si le lion est également porteur d'un symbolisme solaire, en Egypte par exemple ; cf. Prieur (1988, 8 et passim) et *infra* le chapitre sur les félins.
[1064] Cf. Sterckx (1994, 21-29 ; 2000, 45 sqq.)
[1065] Cicéron, dans *De Divinatione* I, 15, 26-27 parle bien de l'aigle oraculaire chez les Galates : *'Le roi Deiotare […] n'accomplit jamais aucun acte sans avoir consulté les auspices : un jour, au cours d'un voyage prévu et décidé, il revint sur ses pas après l'avertissement donné par le vol d'un aigle […] Les*

dans les récits médiévaux. Dans le *Mabinogi de Math*, il est une métamorphose de Lleu, dieu gallois déchu identique au Lugus gaulois et au Lug(h) irlandais. Significativement, la seule métamorphose en aigle de la mythologie celtique a comme objet le dieu *solaire* [1066] dont Lleu est un réflexe tardif .

Mais, nous savons, qu'à l'instar d'autres mythologies – celles de la Grèce ancienne, de Rome, d'Egypte ou encore de la Germanie, par exemple – les mythes des Celtes anciens étaient construits à partir d'une vision du monde selon laquelle il y avait plusieurs animaux attributs, messagers, avatars des dieux et des déesses. Ces animaux furent considérés comme des êtres sacrés – plutôt que divins, même si l'on emploie parfois l'expression « animal divinisé » - et nous pensons qu'il y en avait plus que cinq ou six.

Pourtant, l'hypothèse d'Arbois de Jubainville selon laquelle les Celtes auraient vénéré des animaux sacrés qui étaient au nombre de six reste intéressante par rapport à sa démarche. L'auteur mentionne tout d'abord l'aigle, puis le loup, le taureau, en quatrième le cheval et en dernier le sanglier, animaux correspondant à l'enseigne romaine. Selon l'éminent celtisant il faudrait rajouter l'ours à cette série d'animaux sacrés. Ce qui nous gêne un peu dans cette théorie, c'est que le cerf et le bélier manquent. On a déjà démontré l'importance des cervidés et des ovins dans le culte des Celtes. Pourquoi ne pas leur reconnaître cette importance ? Si l'on peut éventuellement exclure certains animaux de la liste des espèces sacrées, comme les espèces aquatiques et les caprins, cette liste nous semble donc comporter au moins huit animaux.

Reste à savoir si les Celtes eux-mêmes pensaient au sujet de certains animaux en termes d'importance ou de caractère sacré. Bien sûr, on a démontré qu'il y avait véritablement des différences d'importance au niveau du culte et du symbolisme, mais nous voulons dire par là que leur perception de la dimension des espèces animales était sans doute différente de la nôtre ; puisqu'il résidait une « parcelle du divin » dans toutes les manifestations ainsi que dans tous les phénomènes naturels, toutes les espèces étaient plus ou moins sacrées. Même si l'on constate des différences importantes dans le rôle que jouent les animaux dans les croyances, il ne faut peut-être pas vouloir dresser des listes d'animaux sacrés parmi l'ensemble des espèces de façon trop hâtive. Nous rappelons que les animaux sont les symboles des principes et des forces cosmiques,[1067] et, à ce titre, chaque animal, si insignifiant, si petit soit-il, était en quelque sorte l'expression de la volonté divine.

S'il y a lieu de dresser une liste quand même, nous proposerions donc la suivante : l'aigle (symbolisant toutes les espèces aviaires) le loup, le taureau (représentant les bovins en général), le cheval, le sanglier (ou les suidés[1068]), l'ours, le cerf et le bélier. Cette énumération détient malgré tout une certaine pertinence, car il s'agit dans tous les cas d'espèces dont les cultes sont attestés et dont il a été démontré de façon sûre qu'ils étaient vénérés en tant que représentants des pouvoirs divins. On peut cependant être gêné par l'absence de certaines espèces dont l'importance dans les mythes est évidente : nous pensons en particulier au serpent, animal au « sang froid » qui devait entretenir des contacts privilégiés avec les

---

oiseaux, disait-il, qui l'avaient invité à servir le devoir et la loyauté, l'avaient bien conseillé.', Traduction de Freyburger – Scheid (1992, 38).

[1066] Cf. notre article : Boekhoorn, D., Hily, G. (2004, 117-120)

[1067] Chevalier, Gheerbrant (1982, 46)

[1068] Le sanglier serait ainsi le représentant sauvage du porc, animal cultuel non négligeable.

pouvoirs du monde d'en bas, les félins, dont le chat,[1069] qui jouent un rôle non négligeable dans les mythes, ou encore les canidés autres que le loup – le chien et le renard, à moins qu'on ne suppose que le loup représentait la classe des canidés. On a démontré ailleurs dans notre enquête que les symbolismes du chien et du loup se recoupent et que ces animaux étaient étroitement liés.

Une autre approche envisageable pour étudier cette catégorie d'espèces sacrées, pourrait être la démarche comparative dans le domaine indo-européen. On avait vu supra[1070] que plusieurs peuples d'origine indo-européene connaissaient des *triades hiérarchisées* d'animaux de culte. Cette triade se retrouve en Irlande avec les sacrifices composites de bœufs, de moutons et de porcs.[1071] Si cette comparaison est captivante, nous croyons, si les animaux de culte étaient hiérarchisés, que leur nombre était supérieur à trois. En revanche, on ne peut manquer de remarquer l'aspect symbolique de la triade.

Dans le chapitre traitant des animaux les plus anciens, nous avons constaté que la tradition des espèces animales ainsi sélectionnées est bien établie chez les Celtes insulaires, et qu'il s'agit en outre d'une tradition ancienne avec des parallèles en dehors du monde celtique. On avait remarqué la triade 92 des *Trioedd Ynys Prydain* qui constitue bien une triade entièrement ornithophore, parlant de la chouette, de l'aigle et du merle comme les trois plus anciens du monde. En fait, cette triade nous fournit les trois oiseaux les plus âgés selon les légendes galloises. Cependant, plusieurs sources du Pays de Galles s'accordent à énumérer plutôt cinq animaux comme les plus anciens. Dans le récit de *Kulhwch ac Olwen*, ainsi que dans des sources folkloriques,[1072] on nous parle de ces cinq animaux primordiaux et de leurs épithètes toponymiques :

'L'aigle de Gwernabwy, le cerf de Rhedynfre, la chouette de Cwm Cowlwyd, le saumon de Llyn Llyw et le merle de Cilgwri.'

Il nous paraît significatif de remarquer que trois des quatre animaux primordiaux gallois sont des oiseaux, deux des trois animaux primordiaux irlandais sont des espèces aviaires, et dans les deux traditions celtiques insulaires, l'autre animal « aîné » est un cerf ; puis c'est un poisson qui résume et synthétise ces quatre aînés en lui seul. Puis on possède une analogie irlandaise quasiment exacte, où la chouette est absente. En revanche, les métamorphoses de Tuan Mac Cairill - comparées à la série des animaux « aînés » par certains auteurs - comprenaient en outre un sanglier. Il s'agit sans doute d'animaux sacrés, qui ne rentrent pas pour autant dans la catégorie des animaux cultuels ; on est néanmoins en droit de considérer ces six animaux – les cinq de la série galloise, puis éventuellement un sixième, le sanglier, comme une autre série d'animaux sacrés.

Il n'est point difficile de constater que cette série ne correspond guère à la liste d'animaux sacrés proposée par D'Arbois de Jubainville, qui inclut, après l'aigle, le loup, le taureau, le cheval et le sanglier, liste à laquelle il faudrait peut-être rajouter l'ours selon l'éminent celtisant.

[1069] On peut aussi remarquer qu'il y a des différences de statut entre les animaux chez divers peuples. Le chat est un animal divinisé en Egypte par exemple, mais non chez les Celtes.
[1070] Dans le chapitre intitulé « L'héritage indo-européen ».
[1071] Dumézil (1947, 115-158 ; 1966, 238-241) ; Sergent (1996, 370).
[1072] Cf. Bromwich (1979, 220-221)

Une conclusion qui s'impose éventuellement à nos yeux, est que les systèmes symboliques et religieux n'étaient peut-être pas strictement définis, pas si rigides, délimités et univoques que l'on se plaît à le croire parfois. Il faut peut-être se résigner à reconnaître que les peuples anciens comme les Celtes ont pu connaître plusieurs interprétations de la « série » des animaux sacrés qui ont co-existé.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

5.19 La classification des animaux chez les Celtes du Moyen Âge

Les catégories animales connues des Celtes étaient indubitablement assez différentes de celles de notre époque. Loin d'être zoologistes à l'esprit classificatoire, les peuples anciens ont dû détenir des connaissances assez avancées concernant la nature et la faune dont ils étaient entourés. Nous avons déjà remarqué supra que le symbolisme animal chez les Celtes est avant tout lié aux caractéristiques des espèces. La distinction entre espèce sauvage et espèce domestiquée ou encore entre animal bienfaisant et animal néfaste a dû être plus importante et pertinente que la notion zoologique elle-même.

Voisenet, dans une étude importante et rigoureuse du bestiaire médiéval nous propose une classification assez « traditionnelle » des espèces animales au Moyen Âge que nous reproduisons ci-dessous : [1073]

Animaux imaginaires
- Etres quasi-animaliers, anthropomorphes
  - Géants
  - Fées
  - Sirènes
  - Korrigans (nains)[1074]
- Monstres
  - Aquatiques
  - Terrestres (Dragons)

Animaux réels
- Bêtes sauvages
- Animaux domestiques
  - Petits animaux
  - Grands animaux
- Poissons
- Oiseaux[1075]

Cette classification est bien sûr rigoureusement scientifique, et c'est une bonne façon de procéder. Elle est en revanche contemporaine et on peut s'interroger légitimement sur d'autres classifications possibles et leurs pertinence vis-à-vis de la classification médiévale. Mais le Moyen Âge, comme l'Antiquité,[1076] ne possédait pas forcément un savoir unique et unifié par rapport aux classes animales. Le groupement des animaux n'aboutira pas à la précision des subdivisions que nous propose la science contemporaine. Il y avait en revanche des formes multiples de catégorisation. On peut affirmer qu'il n'y avait pas de taxinomie chez les Celtes du Moyen Äge, car il n'existait pas de véritables règles ou de lois de classification. Cependant, il faut savoir que le fait de classer les animaux était un acte inévitable et on va

[1073] Voisenet (2000, passim)
[1074] Voisenet assimile ici les korrigans aux nains, mais il faut savoir que le terme breton korrigan désigne un être surnaturel spécifique à la tradition bretonne.
[1075] Nous rappelons que ce sont en effet des êtres tout à fait particuliers, car ils sont bien mi-terrestres, mi-célestes.
[1076] Cf. Zucker (1995, 7 sqq.) en ce qui concerne la classification des animaux dans la Grèce antique du VIIe siècle avant jusqu'au IIIe siècle après J.-C.

voir que pendant le Moyen Âge différentes tentatives de description et de classification animales ont vu le jour.

Le Moyen Âge a connu la tradition importante du *Physiologus*. Il s'agit là d'un ensemble d'œuvres encyclopédiques dans lesquelles les écrivains d'Europe occidentale nous ont légué des descriptions d'animaux d'après une tradition fantastique dérivant d'une vieille compilation alexandrine. Dans la tradition celtique nous n'avons pas vraiment une tradition de compilation de *Physiologus*. Nous n'avons pas non plus de bestiaires,[1077] ces ouvrages « techniques » en latin ou en français où les écrivains du Moyen Âge ont catalogué des animaux, réels ou imaginaires, dont les propriétés, généralement merveilleuses, sont présentées comme symboles moraux ou religieux.

En l'absence de cette littérature « technique » chez les Celtes du Moyen Âge, on peut néanmoins trouver une sorte de parallèle « celtique »[1078] aux bestiaires continentaux dans l'exposé de Merlin dans la *Vita Merlini* [1079] quand il dresse une liste de différents oiseaux et leurs caractéristiques.[1080] Ce Merlin nous relate par exemple :

'Le Créateur a doté les oiseaux, comme beaucoup d'autres êtres, d'une nature particulière selon leur espèce.[1300] Voilà ce que j'ai appris en habitant longtemps les forêts.

Il est dans la nature des grues, quand elles se retrouvent en grand nombre, de tracer telle ou telle figure dans le ciel pendant leur vol. L'une d'elles guide les autres en criant [1305] pour éviter que les figures qu'elles ont l'habitude d'exécuter ne se défassent et celle-ci, lorsque la voix lui manque, se fait remplacer par une autre. Elles effectuent des gardes de nuit : celle qui est de garde tient entre ses pattes un petit caillou, tant qu'elle doit éviter de s'endormir ; et, si elle aperçoit d'autres oiseaux, elle donne immédiatement l'alarme à grands cris. [1310] Leurs plumes à toutes noircissent à mesure qu'elles vieillissent.

Il y a aussi les aigles, qui tirent leur nom de l'acuité de leur vision et que l'on prétend être doués d'une vue si puissante par rapport à toutes les autres espèces qu'ils peuvent regarder le soleil en face sans en être aveuglés : ils exposent leurs petits à ses rayons pour savoir, [1315] au cas où l'un d'eux chercherait à les éviter, s'il n'y a pas parmi eux un dégénéré. Ils planent dans les airs, les ailes immobiles, et scrutent leurs proies au fond des torrents : ils fondent aussitôt sur elles à travers l'espace et attrapent les poissons qui y nagent, comme l'exige leur nature.[1081]

On peut remarquer dans la liste tirée de cette *Vita*, que l'auteur pense en espèces animales tout d'abord, plus qu'en classes animalières. On doit avouer que cette constatation n'est pas tout à fait assurée, car la liste inclut presque exclusivement des volatiles.

En revanche, il convient d'opposer à cette tradition latine du *Physiologus* et des

[1077] Nous utilisons ici le sens littéraire du terme ; ailleurs dans ces études, nous avons utilisé ce terme pour indiquer l'ensemble des espèces animales étudiées.
[1078] On peut se poser la question si la science zoologique exposée ici est de souche celtique (issue du folkore et de la mythologie des Celtes insulaires du Moyen Âge) ou si elle repose plutôt sur des sources classiques (les bestiaires et les *Physiologi* de l'Antiquité et du Moyen Âge).
[1079] Cf. Isabelle Jourdan (1996, 72-76)
[1080] Voir les appendices pour la liste complète.
[1081] Traduction française d' Isabelle Jourdan (1996, 72-76)

Bestiaires « simples », dont la culture est en somme limitée et le symbolisme employé assez arbitraire, la compilation beaucoup plus intelligente et « moderne » dans une certaine mesure d'Isidore de Séville. Nous parlons ici du livre XII de ses *Etymologiae* intitulé « *De animalibus*[1082] ». Ce livre nous prouve qu'il y a des érudits dès le début du VIIe siècle qui sont à même de présenter un inventaire des animaux, et qui étudient déjà avec un certain esprit critique les légendes animales. Cet auteur fort érudit qu'est Isidore est un des premiers à proposer une classification relativement objective.[1083] Les textes d'Isidore furent beaucoup lus et très appréciés, et on considérait à cette époque-là ses connaissances comme le summum du savoir.

Après avoir parlé des animaux domestiques (chapitre I), Isidore se met à énumérer les bêtes sauvages (II), les petits animaux (III), les serpents (IV), les vers (V), les poissons (VI), les oiseaux (VII), les insectes (VIII). Le compilateur propose des étymologies issues de son regard grammatical, qui nous paraissent parfois aberrantes,[1084] mais ce genre de suggestions étymologiques – très commodes au Moyen Âge[1085] - unifie malgré tout une bonne partie des significations attribuées à tel ou tel animal. Puis, il faut savoir qu'Isidore a le mérite d'être un des premiers auteurs à écarter les légendes les plus absurdes,[1086] puis il a l'esprit assez critique pour montrer à ses lecteurs ses doutes, quand il en a.

Ce qui frappe avant tout, est la richesse de ce bestiaire et le fait qu'Isidore emprunte maints éléments aux auteurs classiques : il cite entre autres Varron, Virgile, Ovide, Pline, et aussi leurs commentateurs. Il y a là le début d'une véritable littérature encyclopédique, qui ne contredit d'ailleurs pas systématiquement les « vérités » fantaisistes du *Physiologus*. Ce qui importe ici, c'est le fait que certains érudits irlandais ont dû lire l'œuvre d'Isidore de Séville. On peut donc s'attendre à constater une certaine influence des auteurs classiques et des connaissances « Isidoriennes » dans le symbolisme que les Irlandais attribuaient aux espèces animales. Puis on peut s'interroger sur la question de savoir si la classification qu'utilise Isidore n'a pas influencé la classification des espèces connue des Celtes. D'un autre côté, une partie des catégories présentées par Isidore devait être connue et employée bien avant que celui-ci n'ait composé son traité animalier.

Il en est ainsi pour la première classe (celle des animaux domestiques) et la deuxième classe (celle des bêtes sauvages) que nous propose Isidore. Si certaines espèces pouvaient être à la fois bénéfiques et nocives, nous croyons déceler chez les Celtes du Moyen Âge une distinction de base entre les animaux sauvages, a priori nuisibles ou dangereux, et les espèces

---

[1082] *'Des animaux'*.

[1083] Il ne s'agit toutefois pas d'une classification zoologique moderne, même si certaines classes correspondent globalement aux catégories animales proposées par les scientifiques zoologiques contemporains.

[1084] Un bon exemple en est : *« les castors sont ainsi nommés parce qu'ils se châtrent »*.

[1085] Un exemple celte connu est la tradition d'explications des toponymes par des étymologies populaires, qui furent rattachés à certains récits issus du folklore, de l'épopée ou encore des Vies de Saints. Ce genre littéraire fort répandu dans les « pays celtes » porte un nom particulier en Irlande : c'est la tradition du *Dindsenchas*.

[1086] Il s'agit de légendes du genre : *« Ils se trompent ceux qui disent que la belette conçoit par la bouche et engendre par l'oreille.»*

domestiquées, en principe paisibles et bienfaisantes.[1087] Nous avons déjà dit que cette distinction était sans doute une des raisons de l'existence d'une sorte de chasse rituelle.

On sait que cette distinction nette entre les animaux sauvages et domestiques existait chez les Gaulois également – et sans doute chez les autres Celtes de l'Antiquité. Cette différenciation explique pourquoi les linguistes retrouvent par exemple deux racines pour désigner le porc : **sû-* et **porkos*.[1088] En effet, les Gaulois élevaient des animaux et en chassaient à la fois. Il en était donc de même pour les Celtes insulaires du Moyen-Age.

Le vocabulaire du vieil- et du moyen-irlandais peut nous aider à confirmer et à préciser cette distinction primordiale. Dans les textes irlandais on rencontre fréquemment le terme *allaid*. Il s'agit d'un adjectif :

Allaid a) wild, undomesticated. Frequently as attribute with names of animals.
b) as substantive wild or undomesticated animal. Altaib gl. Feris animalibus[1089]

J. Vendryes nous en donne une étymologie des plus intéressantes :

Allaid Adj. 'sauvage' ; torc allid 'porc sauvage' gl. Aper. Formé sur l'adverbe all "au-delà" […]. Répond à l'opposition ancienne entre ce qui est en deçà et au-delà de la clôture de la maison (v. sous mag), et s'explique comme lat. siluaticus en parlant d'un animal sauvage. Cela était senti des Irlandais eux-mêmes, qui expliquaient allaid comme al-fid "au-delà du bois".[1090]

Cet adjectif *allaid* 'sauvage, non domestiqué' s'oppose à *cennaid*, car c'est l'adjectif antithétique ayant le sens 'domestiqué, docile' ; 'appartenant à ce monde-ci'.[1091]

La différenciation entre animal domestiqué et animal non-domestiqué, sauvage, devait être essentielle. Il est remarquable de voir que la forme correspondante – au point de vue étymologique - du terme breton *gouez* 'sauvage' et du gallois *gwydd* 'sauvage', veut dire 'gibier' dans les langues gaéliques : cf. l'irlandais et le gaélique d'écosse *fíad(h)* 'gibier'.[1092] Pedersen croyait même que ce mot *fíad* était un dérivatif de *fid* 'bois':

2 fíad originally an adjective. 'wild'. (Cf. W. gwydd and Lat. Siluaticus < silva, a sense preserved in compounds but early applied to wild animals in particular, and used as substantive.) Wild animals, game especially deer. Commentary and glosses on text of laws : lánamain gacha fiadha ar bith – 'a pair of each (species of) wild animal (including birds, see Duanaire Finn p.20). Cacha feda (i. allaid) Laws v 482 y (484.20).[1093]

[1087] Nous remarquons, de façon significative, l'existence de la même distinction dans l'Egypte ancienne, entre les animaux bénéfiques des régions habitées proches du Nil et la faune dangereuse ou maléfique du désert. Cf. Loyrette (1978, 35).
[1088] Voir Sergent (1996, 172-173)
[1089] *DIL* 287 (36). Voir également l'e-dil, la version électronique du *DIL*. Nous avons mis le mot allaid dans les appendices, infra.
[1090] Vendryes (1981, A-62)
[1091] Nous remercions P.-Y. Lambert pour cette addition si précieuse.
[1092] Deshayes (2003, 283)
[1093] *DIL* 110-111 (303)

En breton on retrouve d'ailleurs une quasi homonymie gouez ‘sauvage’ et gwez ‘arbres’ qui soutiendrait éventuellement le rapprochement étymologique entre fid et fíad. En tout cas il est intéressant de supposer qu'en Bretagne on a également pu associer les êtres sauvages (les animaux féroces et non-domestiqués) au bois ou à la forêt, un lieu incultivé - et parfois dangereux.

Nous croyons donc bel et bien que les Celtes – ceux du Moyen Âge mais également ceux de l'Antiquité, comme d'autres peuples[1094] – ont distingué les animaux domestiqués des animaux non domestiqués. Si cela peut paraître un truisme, il est important de rappeler d’emblée l'existence de cette opposition primordiale, radicale et omniprésente entre la sauvagerie et la domesticité, contraste et bipolarité qui a influencé les croyances et le système symbolique qu’ont créés les Celtes anciens autour de l’animalité. Cette bipolarité a généré un cadre emblématique et pratique très fort.

La différenciation que l’on vient de constater ne saurait exclure l’existence d’une autre catégorisation, qui suit les trois éléments que sont la terre, l’eau et l’air / le ciel et leurs symbolismes respectifs. En effet, comme on l’a déjà constaté *supra*,[1095] cette tripartition du monde animal est un fait établi. Une distinction entre les fauves « terrestres », les oiseaux « célestes » et les poissons « aquatiques » est décelable dans les textes, surtout au niveau de la symbolique. Nous pouvons là aussi mentionner un parallèle antique : dans la Grèce ancienne, cette classification tripartite est une des tendances majeures des textes « techniques » et parfois « non techniques » consacrés aux espèces animales.[1096] Comme ce mode de classification tripartite du règne animal correspond à la tripartition du monde connue chez maints peuples, il n’est point surprenant de la retrouver chez les Grecs antiques : la cosmologie grecque différencie clairement le domaine de Zeus (ciel), celui de Poséidon (mer, océan) et celui de Hadès (monde d’en-bas).[1097]

On peut aussi s’interroger sur la question de savoir s’il n’a pas existé une quatrième classe dans ce système classificatoire, celle des animaux chtoniens, vivant sous ou dans la terre, dont les serpents seraient les représentants les plus importants.

Les deux classifications proposées ne devraient pas nous empêcher de garder en mémoire que toute délimitation stricte et constante d’ensembles d’espèces animales était absente de la pensée ancienne. Il n’existait pas de référence unique et les critères étaient variables. Plutôt que de mener à une imprécision classificatoire négative – ça, c’est un regard de la science contemporaine à éviter à notre avis – ce « flou » qui n’en est pas un en vérité, permet de façon significative de multiplier les possibilités de rapprochement entre les animaux, entre autres sur le plan symbolique.

[1094] En ce qui concerne cette opposition bipolaire dans la Grèce ancienne, voir Zucker (2005, 111-124), les Grecs anciens ont connu des termes pour distinguer les animaux domestiqués et non-domestiqués, même si Aristote, qui souscrit à cette opposition, remarque que presque tous les animaux se trouvent également à l’état sauvage, cf. Zucker (2005, 27). Puis il y a des termes qui différencient, par analyse topographique et environnementale, les oiseaux aquatiques des oiseaux du ciel et des autres animaux aquatiques / marins, les petits animaux des grands fauves ; Zucker (2005, 286 sqq.)

[1095] Cf. le chapitre sur les animaux et les éléments.

[1096] Zucker (2005, 12) nous mentionne ce fait par rapport aux écrits d’Hésiode, et, dans une moindre mesure, ceux d’Homère.

[1097] Cf. à ce sujet Birkhan (1997, 457).

On pourrait supposer d'autres modes de classement de l'ensemble du règne animal. Pourquoi ne pas opposer les animaux migrateurs à ceux qui sont sédentaires, par exemple ? Ils sont en fin de compte parfaitement opposables, théoriquement parlant en tout cas. Dans ce cadre on pourrait également songer à une différenciation particulière des animaux aquatiques. On a bien établi le fait que dans le monde celte il y a une opposition fondamentale entre les eaux vives et douces qui sont féminines et fécondées (en gros, une bonne partie de l'eau continentale) d'une part, et les eaux stagnantes, l'océan et les eaux salées (*grosso modo* l'eau marine), qui sont neutres et non-fécondées d'autres part. Les animaux qui vivent dedans suivent sans doute cette distinction. Les poissons d'eau douce seraient ainsi à différencier des animaux marins. Les animaux qui sont à même de vivre dans les deux « éléments » différents, comme le saumon, le serpent et l'anguille, sont par conséquent des êtres particuliers et très remarqués des Celtes.

On sait que dans les ouvrages animaliers de l'Antiquité, les auteurs ont proposé des catégories hautement originales. Le grand philosophe qu'était Aristote distinguait par exemple le monde animal par « mode de vie » : selon le biotope, le mode de locomotion, la socialité, le régime (carnivores, herbivores, omnivores), l'économie des aliments, l'habitat, l'époque d'activité, la culture et la possibilité d'apprivoisement, la communication, la sexualité, l'agressivité. Puis également par « fonctions » : selon la génération / mode de copulation, la respiration. Puis par « caractère » et encore par « parties / organes » : selon le sang (certains n'en ont pas), les organes de locomotion, les organes de respiration, selon les dents et les cornes.[1098]

Nous n'avons pas chez les Celtes des ouvrages aussi spécialisés. Nous pouvons en revanche retenir quelques éléments de cette classification « aristotélicienne » : le biotope est un critère classificatoire dans le monde celte également ; quand on a parlé de la tripartition du règne animal selon les trois « éléments » (l'eau, la terre, l'air), on tient compte du biotope en quelque sorte, sans être très précis. Concernant l'habitat, on distingue sans doute les animaux vivant sur la terre et ceux qui demeurent dans la terre. Puis concernant l'époque d'activité, nous pensons que chez les Celtes aussi il faut distinguer les oiseaux diurnes des oiseaux nocturnes, on verra infra que le symbolisme qui leur est attaché diffère.

L'aspect le plus intéressant encore de l'énumération tirée de l'œuvre d'Aristote, nous semble la « communication ». Dans la Grèce ancienne on distinguait apparemment les animaux muets des espèces capables d'émettre des sons et de celles possédant une « voix » ; parmi ces dernières on différenciait celles capables d'utiliser un langage articulé de celles qui n'y étaient pas aptes ; puis on séparait les bavards des taciturnes ou encore les chanteurs des « non-chanteurs ».[1099] On a peut-être un lien dans le monde celte avec les oiseaux, dont on apprécie, mieux, on imite le langage.[1100] Comme certaines espèces aviaires sont remarquées par cette faculté, ce don divin, les Celtes ont dû les séparer d'autres, qui n'y étaient pas aptes.

Le système de classification de l'animalité par les Celtes du Moyen Âge peut quelquefois être éclairé ou illustré par certaines descriptions qui nous en disent plus long sur l'appréciation des différentes espèces. Un passage que nous trouvons remarquablement intéressant, est une multiple métaphore qui nous vient de l'*Historia Judicaeli* / Vie de saint Judicaël. Dans cette vie, on trouve inséré un *golc'han*, poème laïque qui nous décrit Judicaël

[1098] Aristote, *Histoire des animaux*, P. Louis, (éd. et trad.), Belles Lettres, Paris, 1969, 487 a 10-490 b 6. Cf. Zucker (2005, 24-28).
[1099] Zucker (2005, 26).
[1100] Cf. le chapitre sur la « musique » des animaux.

de façon peu commune. Ce saint homme breton-armoricain détenait également des pouvoirs séculiers, profanes. Il était à la fois saint, roi et guerrier. Le paragraphe suivant fait partie d'un passage de la vie de saint que l'on pourrait appeler un « éloge guerrier » :[1101]

'Parce que comme le taureau parmi les bœufs étrangers, et le verrat robuste parmi des porcs étrangers, et l'aigle au milieu des oies, le faucon parmi les grues, l'hirondelle parmi les abeilles, ainsi Judicaël, roi des Bretons Armoricains, rapide et agile, solide guerrier, se hâtait vers la guerre parmi ses ennemis qui se dressaient contre lui et allaient vers leur perte.'[1102]

Bien sûr, les exploits guerriers du saint Judicaël le roi-guerrier, ainsi que sa force, sa rapidité, son agilité sont comparés ici aux caractéristiques de certains animaux, qui sont plus forts, rapides et agiles que d'autres, en tout cas des animaux qui en impressionnent d'autres. Il n'est point étonnant de lire que le taureau fait un certain effet aux bœufs étrangers et que le verrat robuste impressionne quelque peu les porcs étrangers. Les trois remarques suivantes retiennent en revanche notre attention : l'aigle qui impressionne les oies, le faucon qui est « maître » des grues et l'hirondelle qui l'emporte sur les abeilles. D'un point de vue zoologique, les trois métaphores tiennent la route : les animaux de la première partie de la métaphore doivent être plus forts que les animaux de la seconde partie.

Cependant, ce qui est étonnant ici, ce sont les liaisons précises entre ces différentes espèces. Pourquoi comparer précisément ces animaux ? Le rapace qu'est l'aigle est supérieur aux oies, ça peut encore se comprendre. Apparemment le faucon était plus féroce que les grues – tout du moins il était perçu comme tel. Et pourquoi parler d'une hirondelle qui fait peur aux abeilles ? Y avait-il un lien entre ces espèces, pourquoi le scribe a-t-il justement associé un oiseau aux abeilles, s'agit-il d'une observation personnelle, d'une invention métaphorique ou d'une réalité connue de tous ?

Le trio des divinités irlandaises de la guerre, Mórrígan, Macha et Bodb (ou parfois Nemain au lieu d'une des dernières déesses), déjà évoqué plus haut, apparaît très fréquemment dans les textes héroïques et mythologiques d'Irlande.[1103] Ces déesses se présentent donc presque autant sous forme de corneilles ou de corbeaux que sous forme humanoïde. Dans le récit *Brisleach mhór Maighe Muirtheimhne* 42[1104], on écrit, en parlant de la Badb qui est envoyée par la reine Medb pour voir si le héros ulate Cú Chulainn est mort ou vivant, que la Badb partit sous forme d'oiseau et qu'elle fondit sur la tête du guerrier hors pair *'a richt fuince .i. fennóigi' 'sous la forme d'un corbeau, c'est-à-dire d'une corneille'*. Comme nous le rappellent Le Roux-Guyonvarc'h[1105] ainsi que Claude Sterckx[1106], le nom *Badb* en irlandais porte les sens premiers de *'corneille, corbeau, corvidé, vautour puis n'importe quel charognard indigène'*. Cette remarque est primordiale et confirme un fait d'importance majeure dans notre enquête : c'est dire que la classification des animaux ne suivait pas toujours les règles de la zoologie moderne; plutôt que de considérer les corbeaux et les corneilles comme des espèces distinctes, dans maints cas les Celtes ont dû distinguer une

[1101] Nous suivons ici l'expression de Gwenaël Le Duc, qui assurait les cours de Civilisation Celtique à l'Université de Rennes 2 avant nous.
[1102] Cf. le passage intégral dans les appendices. Voir Merdrignac (1993, 133) ; Fleuriot ; Lozac'hmeur ; Prat (1981, 45)
[1103] Cf. Sterckx (2000, 19)
[1104] Voir Van Hamel (1933, 113)
[1105] (1983, 103-104)
[1106] (2000, 18)

classe d'oiseaux charognards de la classe d'oiseaux aquatiques par exemple – en effet le symbolisme de certains oiseaux aquatiques se recoupe[1107] tout comme différents charognards sont les porteurs du même symbolisme.[1108] On a constaté que le symbolisme chromatique joue également un rôle important dans la perception celtique du bestiaire. Dans un article passionnant et minutieux, Maria Tymoczko a étudié les « oiseaux noirs » (corbeaux, merles, etc.) dans la littérature irlandaise.[1109] La signification symbolique de la couleur noir est si forte, que l'on pourrait croire en l'existence d'une classe d'oiseaux noirs, classe qui se recouperait partiellement avec la catégorie des charognards, d'ailleurs.

Un autre exemple qui montre nettement que la classification animale ne suivait pas les standards connus à l'époque moderne est constitué par le groupe des animaux « cornus ». On a déjà constaté *supra*[1110] que les Celtes anciens connaissaient un ensemble d'espèces animales qui partageaient partiellement le même symbolisme: il s'agit des animaux dotés de cornes (les bœufs par exemple) mais également des animaux portant des ramures, le bois des cerfs étant considéré comme une sorte de « corne ».[1111] Cette remarque est confirmée par l'archéologie continentale : on possède en Gaule des taureaux tricornes ; significativement, les animaux qui sont parfois juxtaposés au taureau à trois cornes, sont, outre un oiseau, un bélier, un sanglier ou encore un cerf,[1112] tous des espèces « cornues » dans l'imagination des Celtes anciens. Cela n'empêche pas le fait que l'on pense pouvoir distinguer dans l'épopée irlandaise le Cycle Ossianique d'une part qui serait lié aux cervidés, alors que le Cycle d'Ulster d'autre part est avant tout dominé par des bovins.

[1107] Cf. surtout le chapitre concernant la « musique » des animaux.
[1108] Voir *infra*.
[1109] Tymoczko (1990, 150-171)
[1110] Cf. surtout le chapitre sur le dieu cornu.
[1111] Cf. Birkhan (1997, 695-696). On sait d'ailleurs que les Grecs anciens connurent un terme pour désigner l'ensemble des animaux cornus, mais nous ignorons si les cervidés en faisaient partie. Cf. Zucker (2005, 27-28).
[1112] Cf. De Vries (1977, 185)

Deuxième partie - Catalogue des animaux

Classification des espèces animales étudiées

Cette deuxième partie sera dédiée aux animaux particuliers ; on y trouvera un catalogue classificatoire des animaux. Les espèces animales qui concernent cette étude y apparaîtront une par une. [1113]

1 Oiseaux, volatiles et insectes
2 Poissons et animaux aquatiques autres que les oiseaux fluviatiles
3 Suidés : sanglier, porc
4 Cervidés : cerf, biche
5 Equidés : cheval, âne
6 Bovins : taureau, bœuf, vache
7 Ovins : bélier, mouton,
8 Caprins : chèvre, bouc
9 Ursidés : ours
10 Rongeurs : Lagomorphes : lièvre
Sciuromorphes : castor
Muridés : souris
Ecurueil
11 Mustelidés : loutre, blaireau
12 Canidés : chien, loup, renard
13 Félidés : chat, lynx, lion
14 Reptiles : serpent, lézard
15 Animaux irréels et imaginaires : anthropomorphes, monstres, animaux fabuleux

[1113] Il importe donc ici de garder en mémoire que cette classification ne suit pas toujours celle des Celtes du Moyen Âge comme nous avons remarqué *supra*.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

1 Oiseaux, volatiles et insectes

Partie ornithologique

La première qualité des oiseaux remarquée par l'homme est bien entendu la capacité de voler. Leur vol fascine l'Homme depuis les temps les plus reculés. Le fait de voler et, pour certaines espèces du moins, d'hiberner dans des pays lointains a nourri la croyance de l'Homme que certains oiseaux visitent en fait l'Autre Monde. Ces animaux « célestes » et migrateurs ont en outre des connexions avec l'élément air, la troisième des localisations supposées de l'Autre Monde étant dans les sphères bien au-dessus de la terre ; la connexion entre les oiseaux et les astres est bien attestée : Philon[1114] nous dit que *'les oiseaux sont apparentés aux étoiles car leur vol ressemble au mouvement des étoiles et leur chant à la musique des sphères.'* [1115]

En effet, les oiseaux sont véloces, d'un vol rapide, et les lignes et figures qu'ils créent dans le ciel sont souvent interprétées comme des signes divins. On comprend aisément qu'ils deviennent ainsi des messagers privilégiés des dieux. On ne devrait pas non plus s'étonner de constater que la pratique de divination aviaire[1116] a pris des proportions impressionnantes dans plusieurs civilisations anciennes,[1117] dont celle des Celtes.

Les oiseaux, qui entretiennent donc une liaison entre le monde des hommes et le *Tír na nOg*, le paradis des Celtes dans les textes irlandais, devraient par conséquent avoir des connaissances particulières concernant ce monde.

De là parvient à la fois la croyance en leur don pronostique, leur fonction de messager et leur rôle annonciateur – ce qui est particulièrement vrai pour les hirondelles par exemple. Les oiseaux possèdent de par leur contacts avec l'Autre Monde la connaissance du langage « paradisiaque », tout comme les serpents d'ailleurs.[1118] En effet, cet Autre Monde celtique est localisé dans des régions que nul homme ne peut atteindre ; souvent séparées de ce bas monde par l'eau – il peut s'agir d'un fleuve ou de la mer, de l'océan ou encore d'un lac - l'Autre Monde des Celtes se situe également au-dessus de nous, dans les régions célestes. Les

[1114] Philon « le juif » était un philosophe grec d'origine juive, né à Alexandrie (v. 13 avant J.-C. – v. 54 après J.-C.) qui a interprété la Bible de façon allégorique.
[1115] Philon, *Quaestiones in Genesim* 3, 3 dans Chevalier, Gheerbrant (1982, 48)
[1116] Cf. *infra*.
[1117] Il nous semble éclairant de mentionner dans ce cadre le parallèle grec : il existe dans la terminologie animale grecque ancienne le mot *οιvός*, terme qui désigne à la fois les grands oiseaux prédateurs et les oiseaux mantiques. Cet *οιvός* est en même temps un messager des dieux et le représentant par excellence de cette classe aviaire, une véritable classe théologique, est bien sûr l'aigle, mais il faut de surcroît y inclure l'autour et le vautour, ainsi que des espèces aviaires non-carnivores dont le corbeau, le faucon, le héron, le roitelet, la chouette, la mouette et le pivert. Curieusement, la corneille occupe une place à part, car, selon Esope (129, 3 ; 127, 8) en tout cas, si elle fait bien partie des *οιvοί*, ces cris n'auraient pas valeur de présage, comme elle est détestée de la déesse. Il est tentant de faire le parallèle avec les déesses de guerre irlandaises, qui peuvent se transformer en corneille ; cf. supra. Ailleurs dans la tradition grecque, ceci est contredit, et la corneille peut bien être à la source d'un présage. Le terme *οιvός* a pris, par extension, le sens de présage et tous les composés dérivés de ce mot se rapportent à l'ornithomancie. Cf. Zucker (2005, 58-60).
[1118] Cf. *infra*.

animaux qui volent semblent avoir accès à ces endroits[1119] et semblent entretenir des liens avec les dieux d'en haut. D'ailleurs, il faut encore savoir que le paradis des Celtes, ou en tous cas le monde des Dieux, est aussi le monde d'en bas, les régions souterraines fréquentées par les serpents.

Si ces croyances existent chez les Celtes, on en retrouve des parallèles très nets chez d'autres peuples. On a constaté qu'en grec par exemple, le mot qui désigne l'oiseau a pu être synonyme de présage et de message du ciel.[1120] C'est pourtant chez les Celtes, jusque dans les textes médiévaux et parfois dans le folklore, que les oiseaux sont presque d'emblée considérés comme une espèce surnaturelle, voire divine.

Ces caractéristiques étant appréciées par l'Homme, on remarque de surcroît que les oiseaux font souvent l'objet – dans les textes médiévaux tout du moins - d'une métamorphose que l'on appelle parfois ornithométamorphose. On ne doit donc pas s'étonner de voir que la signification mythologique de l'oiseau est considérable. Les oiseaux sont donc les messagers et les auxiliaires des dieux et, de plus, la symbolique relative à cet animal est bien connue. Nous remarquons en outre une longévité et une uniformité remarquables de certaines traditions aviaires. Il s'agit par exemple du symbolisme accordé au cygne, au corbeau et à la grue.[1121] D'autres espèces, comme l'aigle, le hibou et l'oie auraient connu une popularité relativement importante, suivie d'un déclin en importance.[1122] Un exemple d'une tradition connaissant une longévité étonnante – celle des corbeaux, animaux liés à la mort - est expliqué par le fait que l'on rencontre des corbeaux en plein hiver, à la différence de beaucoup d'autres oiseaux. Ce fait les a liés à l'aspect sombre et froid de ce monde et par conséquent, ils sont considérés comme des animaux de la mort.[1123]

La pratique de divination aviaire ou ornithomancie [1124] est bien attestée chez les Celtes de l'Antiquité comme chez ceux du Moyen Âge, voire dans le folklore de l'époque (pré-) moderne. Les Celtes antiques connaissaient des μαντεις, des augures[1125], qui faisaient partie de la classe sacerdotale druidique[1126] : Diodore[1127], entre autres, nous apprend que les μαντεις prédisaient l'avenir par le biais de divination en observant le vol et les cris des oiseaux,[1128] par le sacrifice d'animaux (sacrés) ou de victimes humaines.[1129] Le don de prophétie que les auteurs classiques attribuent à plusieurs reprises à la classe druidique, est étroitement lié à cette pratique de divination.[1130] Le témoignage de Cicéron[1131] confirme ce lien : Il connaissait le druide gaulois Divitiacus, qui lui avait déclaré qu'il prédisait l'avenir par le biais de

[1119] Ceci est vrai surtout pour les oiseaux de mer qui semblent pouvoir traverser l'océan. Nous remercions Claude Sterckx pour ses remarques à ce sujet.
[1120] Chevalier, Gheerbrant (1982, 695) ; Zucker (2005, 59 sqq.).
[1121] Cf. infra.
[1122] Cf. à ce sujet Ross (1968, 234 sqq.).
[1123] cf. plus loin.
[1124] Cf. supra et Guyonvarc'h (1997, 37)
[1125] On parle également de devins, de voyants ou de prophètes.
[1126] Les druides étaient entre autres les détenteurs de connaissances sur la philosophie naturelle, sur la nature de l'univers physique.
[1127] Diodorus Siculus, Diodore de Sicile, écrivain grec de la fin du 1er siècle avant notre ère.
[1128] Les cris effrayants forts ont dû intimider les hommes, mais nous avons déjà constaté que le chant doux et merveilleux d'autres espèces était considéré comme une des sonorités de l'Autre Monde, expression d'harmonie et de perfection du cosmos.
[1129] Diodorus Siculus, *Histoire*, V, 31 ; Cf. Chadwick (1966, 18, 22).
[1130] Chadwick (1966, 47-48).
[1131] Marius Tullius Cicero, 106-43 avant notre ère.

divination (sans doute animale).[1132] On sait que les Celtes connaissaient toute une « classe » d'oiseaux mantiques. C'est une « catégorie » culturellement forte et littérairement commune.[1133]

Une des propriétés attribuées aux oiseaux est la sagesse, sans doute puisque ces animaux étaient censé comprendre la langue paradisiaque et transmettre la voix divine ; on retrouve le hibou et le merle[1134] par exemple en tant que conseillers et sages. Rien d'étonnant donc quand on constate qu'il y a un lien privilégié chez les Celtes entre les oiseaux d'une part, et les druides et les poètes d'autre part.[1135] Ces derniers, tout comme certains héros, avaient l'habitude de se parer de plumes d'oiseaux. Le fait de pratiquer la divination en portant un manteau de plumes a conduit maints savants à penser qu'il y a là une trace du chamanisme, puisque l'on trouve cette même pratique chez les chamans de Sibérie. Malgré les parallèles assez nets avec les pratiques provenant de l'Asie septentrionale, l'utilisation du terme chamanisme est plutôt injustifié et déplacé,[1136] en parlant des Celtes. Il convient d'utiliser le terme chamanoïde pour décrire un phénomène proche mais non inévitablement apparenté au chamanisme sibérien. Une autre trace « chamanoïde » serait la personne de Gwrhyr Gwalstawd Ieithoedd[1137] 'interprète de langues' (personnage des Mabinogion gallois) qui aurait effectivement possédé le pouvoir « chamanique » de pouvoir communiquer avec les animaux[1138]. Un autre élément important est constitué par le fait que plusieurs espèces d'oiseaux apparaissent en groupe dans la littérature celtique. D'ailleurs, on dispose de plusieurs modèles votifs de l'Antiquité montrant un animal cultuel composé, partiellement ornithomorphe.[1139] On rencontrera à plusieurs reprises ce phénomène d'animaux composites, qui réunissent des parties de plusieurs espèces en une seule.

Dans une étude intitulée *'Des dieux et des oiseaux, réflexions sur l'ornithomorphisme de quelques dieux celtes'*, Claude Sterckx[1140] nous montre que certaines divinités des Celtes étaient en quelque sorte ou bien des dieux-oiseaux ou bien des dieux qui gardaient un rapport privilégié avec un ou avec plusieurs oiseaux.[1141] Tout d'abord, il y a le « dieu aux oiseaux », attesté par le biais de douze figures gauloises montrant un dieu accompagné d'oiseaux. Dans plusieurs cas, les statues présentent un dieu sur les épaules duquel se perchent deux volatiles.[1142] Les oiseaux en question semblent parfois murmurer aux oreilles du dieu. Plusieurs chercheurs[1143] ont comparé ce « dieu aux oiseaux » à l'Odin scandinave, qui possède l'omniscience grâce à ses deux corbeaux, du nom de Huginn et Muninn, qui survolent le monde en journée pour raconter les nouvelles le soir à leur maître.

[1132] Chadwick (1966, 47, 109).
[1133] Tout comme dans la Grèce antique d'ailleurs, cf. Zucker (2005, 8). L'auteur nous montre que les Grecs anciens classaient tous les oiseaux mantiques dans le même groupe.
[1134] Il est intéressant dans ce contexte, de constater que justement le merle et le hibou font partie des animaux les plus anciens. Ceux-là ont en effet le don de l'omniscience dans certains textes de langue celtique. Cf. Sterckx (2000, 45 sqq.).
[1135] Nous avons démontré et dévoloppé ce lien dans le chapitre consacré aux sonorités animales.
[1136] Cf. supra le chapitre traitant de ce phénomène.
[1137] Voir MacKillop (2000, 384) ; Low (1996, 110)
[1138] Comparer également l'article de Benes sur les traces de chamanisme dans la légende de *Buile Suibne* (Benes 1960-1961, 309-334).
[1139] Ross (1968, 235)
[1140] Sterckx (2000, passim)
[1141] Cf. avant tout la grille de lecture que nous devons à cet auteur, infra dans les appendices.
[1142] Cf. Sterckx (2000, 9) en ce qui concerne les références.
[1143] De Vries (1961, 166-167) ; Duval (1957, 53) ; Sterckx (1996, 46-48) ; (2000, 11).

Nous soutenons cette comparaison. Odin est un dieu clairement « jupitérien », puisqu'il est considéré comme « père universel »[1144] et comme le souverain des dieux.[1145] La mythologie de l'Irlande ancienne nous offre un parallèle très clair : le dieu omniscient y s'appelle Eochaidh Ollathair. L'épiclèse Ollathair a justement le sens de « père universel, père de tous » et il porte aussi le surnom Rofheasach 'Science parfaite'. Ce dieu aussi est « jupitérien ».[1146] En Gaule, Sucellos a bien été identifié comme le « Jupiter gaulois »; ce Sucellos est vraisemblablement le « dieu aux oiseaux » des douze figures.[1147] En outre, la parèdre canonique de ce dieu, Nantosuelta, est elle aussi régulièrement accompagnée d'oiseaux, probablement de corvidés.[1148]

Si les divinités en général sont donc fréquemment accompagnées d'oiseaux, celles-ci se transforment également en oiseaux. En effet, l'ornithomorphose ou la métamorphose en oiseau est courante chez certains dieux. *Supra*, nous avons évoqué le pesronnage mythique appelé *Nemglan*, le roi d'une troupe de guerriers-oiseaux. Birkhan n'hésite pas à parler d'un *Vogelgott* à son égard.[1149] S'agit-il réellement d'un dieu-oiseau ici ? C'est sans doute probable, mais cela reste difficile à prouver.

Bernard Sergent, qui a étudié les parallèles entre les mythèmes et d'autres aspects concernant le dieu Lug(h) / Lugus celtique d'une part et de son homologue grec Apollon de l'autre, constate aussi ce phénomène d'ornithomorphisme.[1150] La divinité celte tout comme son équivalent grec sont en relation étroite avec plusieurs oiseaux, en lesquels ils se changent parfois : il s'agit du corbeau tout d'abord, de l'aigle ou du vautour, puis également du cygne, du roitelet et de la grue ou encore du héron.[1151]

Les analogies entre les attributs aviaires des deux dieux sont frappantes. Gricourt et Hollard[1152], en étudiant les ornithométamorphoses de Lug(h) / Lugus, ont établi un véritable « système » de symbolisme aviaire, qui a été repris par Sergent.[1153] Nous le reproduisons ici :

Oiseaux	Lug(h)	Apollon
Rapaces	aigle « pourrissant »	vautour, épervier
Corvidés	corbeau	corbeau
Passereaux	roitelet	roitelet
Échassiers	grue	héron
Palmipèdes	cygne	cygne
Gallinacés	coq	coq

[1144] On retrouve l'équivalent *Alfoðr* dans les textes scandinaves. Cf. Renauld-Krantz (1972, 37) ; Sterckx (2000, 11)
[1145] Renauld-Krantz (1972, 40-45) ; Sterckx (2000, 11)
[1146] Sterckx (2000, 11)
[1147] Sterckx (2000, 12)
[1148] Sterckx (2000, 13). Elle serait ainsi une déesse au corbeau.
[1149] Birkhan (1997, 729)
[1150] Sergent (2004, 180 sqq.)
[1151] Sergent (2004, particulièrement p. 212)
[1152] Gricourt ; Hollard (2000, 33)
[1153] Sergent (2004, 212)

Comme nous avons déjà pu l'évoquer plus haut,[1154] un phénomène important des oiseaux surnaturels dans les textes irlandais est leur capacité de chanter une musique qui sait émerveiller les êtres humains ou qui les fait s'endormir ; cette musique endormante magique constitue un des trois modes musicaux surnaturels connus de la mythologie irlandaise, généralement appliqués à la harpe. Nous avons déjà démontré la liaison entre le chant des oiseaux et la musique des cordophones. Les trois genres ou modes musicaux sont les suivants : *Suantraige*, que personne ne pouvait écouter sans tomber dans un profond sommeil; *Goltraige*, où tout le monde pleurait et se lamentait ; enfin *Geantraige*, mode qui provoquait impitoyablement le rire et la gaieté. Le *Suantraige* est donc le mode que connaissaient les oiseaux surnaturels. Il est extrêmement intéressant de voir l'existence d'une correspondance indo-européenne en la matière : un texte grec, *l'Hymne homérique à Hermès*, nous parle de la cithare, qui procurerait trois plaisirs à la fois : la gaieté, l'amour et le sommeil. On constate que deux des trois termes correspondent à la triade irlandaise,[1155] qui fut également connue au Pays de Galles.[1156]

Selon les textes païens christianisés ou des textes religieux tout simplement, l'âme se présente souvent sous l'aspect d'un oiseau, qu'il s'agisse d'une colombe blanche ou d'une autre espèce aviaire. On a ici une imagerie chrétienne qui a profondément influencé les textes celtiques.[1157] Sinon l'oiseau peut être messager du Christ ou encore le Christ lui-même.

Puis nous pourrions mentionner le thème du « fou du bois », incarné par Suibne Geilt dans la littérature irlandaise et Myrddin / Lailoken / Merlin dans la littérature brittonique. C'est le fou, l'aveugle ou encore l'initié qui a perdu le sens, et qui entre en contact avec la nature et s'adresse aux arbres comme aux animaux, en particulier aux oiseaux.[1158]

Plusieurs celtisants et d'autres scientifiques nous rappellent que les études ornithologiques connaissent des limites,[1159] car souvent on n'est pas toujours à même de distinguer les différentes espèces avaires, ni dans l'iconographie, ni dans la littérature. On ne peut donc pas toujours trancher la question, et si l'auteur en question essaie, son choix risque d'être aléatoire. Comment être assuré si le sculpteur de l'Antiquité a représenté plutôt un corbeau qu'un aigle sur tel ou tel autel ? Comment savoir de quel oiseau il s'agit quand le texte contient le mot désignant 'oiseau' ?[1160]

[1154] Cf. le chapitre sur la musique des animaux.

[1155] Sergent (1996, 263-264).

[1156] Voici une triade galloise, équivalent des trois modes connus des « harpeurs » irlandais :
Tri chynneddf telynor
- *peri chwerthin, llefai na chysgu.*

'Les trois qualités d'un « harpeur » (harpiste ancien) : apporter le rire, les larmes et le sommeil.' Cf. Heinz (1989, 161). Cf. aussi le thème des trois oiseaux qui chantent, supra ; dans l'histoire de Branwen: *'Trois oiseaux vinrent leur chanter un chant en comparaison duquel tous les autres étaient sans valeur.'* Jones ; Jones (1949, 32) ; Dillon ; Chadwick ; Le Roux (2001, 296).

[1157] Cf. Low (1996, 105-118)

[1158] Cf. supra.

[1159] Cf. par exemple Sterckx (2000, 43-44)

[1160] On a vu supra que le mot irlandais *badb* par exemple indique n'importe quel corvidé, voire d'autres oiseaux.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Voici une liste de quelques textes mythologiques et épiques importants et connus concernant des oiseaux dont l'espèce n'est ni spécifiée par le scribe, ni identifiée par les chercheurs :

- Kulhwch ac Olwen : les oiseaux de Rhiannon.
- Kulhwch ac Olwen : certains héros se transforment en oiseau pour être à même de faire une mission de reconnaissance.
- Le Voyage des fils d'O'Corra et dans la navigation du curragh de Máel Dúin[1161] : il y a un nombre important d'histoires liées aux oiseaux ou à des îles d'oiseaux.
- La maladie de Cú Chulainn et l'unique jalousie d'Emer : le héros veut s'emparer de deux oiseaux magiques attelés par une chaîne, il blesse un des deux êtres surnaturels ; il paraît que c'était Fann / Fand 'Hirondelle', femme de l'Autre Monde et sœur d'Aengus, qui s'était transformée en oiseau par amour de Cú Chulainn.[1162] Cú Chulainn, qui échoue à capturer ces deux oiseaux magiques pour sa femme, est puni par une divinité.[1163]
- Táin Bó Cuailgne / Razzia des Vaches de Cooley : Medb 'Ivre', une ancienne déesse de guerre possédait un arbre magique, *Bile Medba*, qui fut peut-être associé aux oiseaux surnaturels. Sur ses épaules on trouve souvent un oiseau perché,[1164] tout comme chez les Déesses-Mères-oiseaux de la Gaule.[1165] Ailleurs dans la *TBC*, elle est décrite portant deux oiseaux d'or sur les épaules.[1166]
- Echtra Nerai / Les aventures de Nera et dans d'autres sources : il y aurait des animaux destructeurs à Cruachu ou Cruachan, un centre majeur de la religion primale irlandaise, situé en Connacht.[1167] L'endroit serait l'accès à l'enfer selon un texte datant du IXe siècle. Ce site, connu sous le nom « la Caverne des Chats » - un nom fort significatif dans ce contexte – serait en effet un endroit d'où venaient des animaux destructeurs – des êtres tricéphales, des cochons et des oiseaux.

Nous avons vu plus haut que les anthroponymes ornithophores sont assez rares. On trouve néanmoins des noms irlandais comportant l'élément *én* 'oiseau' : *Én mac Ethaman* dont le nom curieux signifie 'Oiseau fils de mouvement'.[1168] Pourrait-on croire ici que cet anthroponyme remarquable désigne une divinité née du mouvement des astres ? Ou fait-on simplement référence au mouvement des oiseaux qui ressemble au mouvement des étoiles comme l'exprime Philon[1169] : *'les oiseaux sont apparentés aux étoiles car leur vol ressemble*

[1161] Cf. MacKillop (2000, 271)
[1162] Thurneysen (1921, 413-424) ; Heinz (2000, 290-291) ; MacKillop (2000, 383-384)
[1163] C'est une pratique que l'on rencontre à l'égard de tous les héros qui transgressent leurs *gessa* ; cf. Stewart (1998, 82).
[1164] Dans la TBC II, il est question d'un seul oiseau perché sur l'épaule de Medb. Quand Cú Chulainn lance une pierre de sa fronde contre l'oiseau, il l'atteignit. Puis juste après il *'tue le furet apprivoisé'* que Medb portait sur (l'autre?) épaule ; traduction de Guyonvarc'h (1994, 105). Dans la version traduite par Kinsella, il s'agit d'un oiseau et d'un écureuil que porte Medb sur les épaules. Cf. le chapitre consacré à l'écureuil.
[1165] Ross (1968, 223, 360 sqq.).
[1166] Kinsella (2002, 208)
[1167] Tout comme les autres centres sacrés non-christianisés de l'Irlande : Tara dans la province de Meath, Emain Macha en Ulster, Dá Ailinne en Leinster et Uisnech dans le comté de Westmeath là où les quatre provinces se rencontraient.
[1168] Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 383)
[1169] Philon « le juif » était un philosophe grec d'origine juive, né à Alexandrie (v. 13 avant J.-C. – v. 54 après J.-C.) qui a interprété la Bible de façon allégorique.

au mouvement des étoiles et leur chant à la musique des sphères.' [1170] ? N'oublions pas non plus *Firéan* 'Homme-Oiseau', un des quatre clones se trouvant aux quatre coins du monde, à qui Tuán, l'omniscient irlandais est associé.[1171] Puis dans une histoire préliminaire de la TBC, la Razzia des Vaches de Cooley, nous trouvons *Eis Enchenn* 'Eis Tête d'oiseau', la mère de trois guerriers.[1172] Elle y est décrite comme une sorcière ne possédant qu'un seul œil.

[1170] Philon, *Quaestiones in Genesim* 3, 3 dans Chevalier, Gheerbrant (1982, 48). Cf. également infra le chapitre sur la « musique » des oiseaux.
[1171] Voir Sterckx (2000, 57) ; O'Keeffe (1934).
[1172] Kinsella (1969, 32-33)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Corbeau

A la différence de ce que l'on pourrait être tenté de croire, le symbolisme attaché au corbeau n'est pas exclusivement négatif ; bien au contraire, cet animal nous paraît plutôt doté de vertus et son aspect négatif (connu en Europe avant tout) est relativement récent. L'image de l'oiseau noir qui plane au-dessus des champs de bataille pour se repaître de la chair humaine dès qu'il peut, est à la fois locale et, dans beaucoup de cas, plus ou moins récente. On croit que son aspect négatif est lié aux croyances des peuples nomades et chasseurs, tandis que les peuples sédentaires, qui pratiquaient l'agriculture, auraient développé des croyances négatives à son égard.[1173]

Bien au contraire, son symbolisme paraît universellement plutôt positif. En Orient, il est un messager divin et un oiseau de bon augure. En Chine, c'est l'oiseau solaire qui apporte la lumière du monde. Dans la Genèse, il est symbole de perspicacité. En effet, après le Déluge, c'est le corbeau qui vérifie si la terre surgit de nouveau de l'eau.[1174] En Grèce, l'animal paraît également solaire, et il y est un attribut d'Apollon. Selon Strabon, ce sont des corbeaux qui auraient déterminé l'emplacement de l'omphalos de Delphes.[1175]

Un autre exemple du symbolisme positif du corbeau se trouve dans la mythologie scandinave. Les deux corbeaux d'Odin représenteraient le principe de création tandis que les deux loups symboliseraient la destruction.[1176]

Ailleurs dans le monde, le corbeau est parfois considéré comme un guide et comme un protecteur. Universellement, il est un héros solaire et démiurge, ou encore psychopompe, car il est à même de percer les ténèbres. [1177]

Les corbeaux sont donc considérés, dans la majorité des croyances tout du moins, comme des animaux solaires avant tout[1178], psychopompes, démiurges[1179] ou messagers

[1173] Chevalier, Gheerbrant (1982, 285). On retrouve cette image, par contre, fréquemment dans les textes émanant des traditions celtiques.
[1174] *Genèse*, 8, 7
[1175] Il est extrêmement intéressant de constater que c'étaient des aigles selon Pindare et des cygnes selon Plutarque. Là, nous voyons un parallèle avec la tradition celtique dans laquelle l'aigle et le corbeau sont souvent interchangeables. Certains aspects du cygne rejoignent la symbolique de ces deux rapaces. Tous les trois ont la fonction de messager divin et sont également des oiseaux prophétiques.
[1176] Grimal (1963, 148)
[1177] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 285-286)
[1178] Dans l'iconographie, ils sont souvent représentés avec d'autres animaux cultuels solaires. Cf. Ross (1968, 242). Les sources à partir de l'époque des Champs d'Urnes attestent des corbeaux cultuels, tout comme l'iconographie gallo-romaine et romano-bretonne. Le corbeau, ayant des pouvoirs prophétiques, est en outre associé à la déesse et de la guerre et de la fertilité.
[1179] Effectivement, le corbeau est plutôt un des créateurs du monde qu'un être destructeur. La mythologie germanique en témoigne clairement : le dieu Odin est fréquemment accompagné par deux corbeaux démiurges et messagers, Huginn (pensée) et Muninn (mémoire). Ce sont des « corbeaux délateurs » qui s'envolent tous les jours et reviennent le soir pour raconter à leur maître ce qui s'est passé dans le monde. Par contre, les deux loups qui accompagnent le grand dieu des Germains, représentent le principe de destruction. Cf. Chevalier, Gheerbrant (1982, 286) ; De Vries (1961, 166-167) ; Duval (1957, 53) ; Sterckx (1996, 46-48) ; (2000, 11).

divins.[1180] Les croyances à l'égard des corvidés dans différentes cultures ont beaucoup en commun. Souvent le corbeau est considéré comme le porteur de bonnes et de mauvaises nouvelles ; sa noirceur a contribué à constituer des croyances particulières autour de lui.[1181] On pourrait citer son aspect effrayant de charognard comme sa réputation d'annonceur de la mort. Différentes traditions lui prêtent un plumage qui aurait été, à l'origine du moins, complètement blanc. Dans l'Antiquité comme au Moyen Âge, le grand corbeau est connu pour sa longévité. La longue durée de sa vie est, avec sa couleur, sa taille, son cri et son aspect de prédateur, un des éléments qui ont contribué à la fascination humaine pour le corbeau. On comprend donc aisément que chez les Celtes, cet oiseau joue entre autres un rôle prophétique et annonciateur.[1182] L'importance de ces traditions relatives au corbeau explique d'ailleurs aussi pourquoi la protection de cet animal carnivore est bien établie chez maints peuples.

Si le corbeau est connu pour sa prédilection de crever les yeux, ce qui est confirmé par les ornithologues, il reste pourtant dans la mythologie « l'œil du ciel », l'animal devin qui voit tout. L'Eglise ne pouvait par conséquent que condamner, puis diaboliser les traditions relatives à cet animal, même si on va voir que les traditions populaires lui reconnaissent une place très importante.

Nous avons aperçu chez un auteur des propositions de l'étymologie du nom du corbeau qui paraissent très intéressantes : corbeau < latin corvus < IE *ker- 'crier' ; ang. *raven*, all. *Rabe*, ainsi que gall., bret. *bran* < IE *rap 'noir'.[1183] Si cette étymologie est correcte, le nom brittonique du corbeau, 'le noir', pourrait relever d'un tabou, de la peur de prononcer son vrai nom, comme c'est fréquemment le cas avec le nom de l'ours.[1184]

Le symbolisme et l'apparition du corbeau dans la Bible sont primordiaux et cela mérite que l'on s'y arrête quelque peu. Le corbeau messager constituait un lien entre ce monde-ci et l'Au-delà et en cette qualité il joue un rôle important dans les rituels d'enterrement dans différentes cultures. Les récits du Coran et de la Bible en attestent : ce grand corvidé aurait appris aux hommes à enterrer leurs morts.[1185] Dans les récits de déluge que l'on rencontre un peu partout dans le monde, cette tradition ancienne est transformée en une qui concerne le 'corbeau-fossoyeur'[1186] qui refuse de revenir après avoir trouvé des cadavres à manger. Nommons, dans ce cadre, le Corbeau-fossoyeur de Noé.[1187]

Le rôle nourricier du corbeau dans la Bible est évident,[1188] tout comme dans les textes hagiographiques ; par conséquent, on connaît également l'image des ermites nourris par un

[1180] Chevalier, Gheerbrant (1982, 286).
[1181] Cf. L'une des étymologies de son nom dans les langues germaniques, *infra*. Dans la tradition celte, nous avons le motif du corbeau (mort ou non) dont on insiste sur sa noirceur, du sang rouge sur la neige blanche. Ce motif du rouge-blanc-noir lié au corbeau se trouve dans le récit irlandais *Longas mac nUislenn / l'exil des fils d'Uisliu*, le récit de Peredur dans les Mabinogion ; mais on l'aperçoit également dans un récit breton rapporté par Sébillot, (1995 - réimpression)
[1182] Ce sont des oiseaux messagers de l'Autre Monde.
[1183] De Beaulieu (2002, 26-33)
[1184] Cf. le chapitre sur l'ours.
[1185] *Coran*, V, 31.
[1186] Il s'agit effectivement de corbeaux creusant des fossés pour enterrer les morts.
[1187] De Beaulieu 2002, 30 sqq.
[1188] Il nourrit Elie : (Rois, 17)

corbeau, surtout en Irlande. On peut rajouter que, dans la Genèse, le corbeau est, de plus, symbole de perspicacité.[1189]

Pourtant, nous avons affaire ici à un animal qui symbolise la guerre chez les Celtes comme chez d'autres peuples, par exemple chez les Germains, peuple indo-européen voisin des Celtes ; si le corbeau est un porteur de cette symbolique dans maintes cultures, il est comparable aux autres corvidés dans cette fonction : le geai, la corneille, la pie et le choucas[1190] – des oiseaux semblables au corbeau – sont tous les porteurs de la symbolique guerrière.[1191] On ne s'étonne donc guère de voir que l'adoration, chez les Celtes, d'un dieu-corbeau[1192] et d'une déesse-corbeau est assurée.[1193] Salomon Reinach proposait de reconnaître le dieu Lugus dans le corvidé accompagnant Nantosuelta et Sucellos.[1194]

L'aspect belliqueux de ce corvidé est en effet bien attesté : il est représenté en tant que tel sur des pièces de monnaies, monté sur des casques et il accompagne certaines divinités. Le corbeau est chez les Celtes un animal très sacré, on pourrait même dire l'animal divin par excellence, à côté de l'aigle, qui a curieusement perdu en importance dans les textes médiévaux.[1195] L'importance de ce corvidé fait que le corbeau figure sur des pièces de monnaie et sur une coupe en argent de Lyon par exemple.

Supra, on a constaté que les Celtes sont le seul peuple d'origine indo-européenne à posséder des ethnonymes contenant le nom du castor ou du corbeau.[1196] Nous connaissons en effet les *Brannovii* 'Corbeaux', tribu gauloise installée dans le Saône-et-Loire et les *Aulerques Brannovices*, tribu dans le sud de l'Yonne ou dans la vallée de la Saône.[1197]

Tite-Live nous relate dans un célèbre passage tiré de ses récits sur l'histoire romaine comment un tribun militaire romain nommé Marcus Valerius, dit Corvinus ou Corvus aurait reçu, en 349 avant J.-C., le secours d'un corbeau, animal qui incarne la divinité guerrière des Celtes. En se posant sur le casque du tribun, le rapace aurait crevé,[1198] de façon décisive, le visage et les yeux de son adversaire, un chef gaulois, en lui cachant la vue du militaire romain.[1199] Nous ne croyons pas qu'il faille conclure que *'[…] les dieux gaulois peuvent devenir les amis des Romains […]'.*[1200] Il s'agit plutôt d'une inversion d'un motif mythologique celte : l'auteur romain a utilisé la symbolique guerrière et divine celte du corbeau pour montrer qu'une ou plusieurs divinités pouvaient venir en aide aux Romains pour résister aux incursions gauloises dans leurs territoires. Comme le nous rappelle Henri Hubert

[1189] Cf. aussi Chevalier, Gheerbrant (1982, 285).
[1190] On constatera plus loin que le choucas fait en réalité partie de la famille des corneilles.
[1191] Cf. Heinz (1998, 125).
[1192] Sterckx (2000, 37 sqq.)
[1193] Voir entre autres Ross (1968, 244-256) ; Le Roux – Guyonvarc'h (1983, passim).
[1194] Reinach (1896, 50-51)
[1195] *Supra*, nous avons en revanche remarqué qu'il y a un certain degré d'indifférenciation du groupe de corvidés : dans un seul et même texte, un rapace peut être appelé aigle, vautour, corbeau…
[1196] Sergent (1996, 204-205). Si quelques tribus se sont autodénommées d'après certaines espèces de poissons agressifs ou migrateurs, on constate – de façon significative, si ce fait n'est pas dû à des sources incomplètes - l'absence de ces noms chez les tribus celtiques.
[1197] Kruta (2000, 440)
[1198] *Supra*, nous avons constaté que les corbeaux sont connus pour cette tendance à crever les yeux.
[1199] Tite-Live, *Histoire Romaine*, VII, 26
[1200] Prieur (1988, 137)

à juste titre, le motif du corbeau-guerrier est un cas isolé dans la littérature romaine ;[1201] il doit provenir d'une source celtique.

Selon le Pseudo-Plutarque, reprenant sûrement des traditions connues en Gaule, le nom gaulois de la ville de Lyon, *Lugdunum* 'forteresse de Lug', était à interpréter en *'colline du corbeau'*, car, dit-il, dans leur langue, un corbeau se dit *lougos*.[1202] Un vol d'oiseaux (des corbeaux évidemment) aurait indiqué l'endroit de la fondation.[1203] Selon plusieurs auteurs,[1204] le dieu Lug aurait été, à l'origine un dieu-corbeau, mais ceci est contredit et repoussé par d'autres.[1205] Ce qui est évident, c'est que le corbeau était de toute façon un animal étroitement associé à Lug et si cet animal apparaît donc dans les auspices de fondation de la ville de Lyon, dont le nom était *Lugu-dunum*,[1206] ce n'est pas par hasard. Les deux interprétations paraissent d'ailleurs erronées. Comme nous l'avons remarqué *supra*, le toponyme se traduit plutôt par *'Colline / Motte de Lugus'*.[1207] Cependant, l'iconographie gauloise semble montrer le rapport entre le corbeau et la ville de Lyon.[1208]

Si les traditions celtiques, surtout les traditions relativement tardives et christianisées, à savoir des légendes médiévales et prémodernes, ainsi que le folklore, considèrent l'apparition du corbeau comme un mauvais augure ou comme une des formes vêtues des sorcières et des pouvoirs sataniques, ceci n'est cependant point le cas à l'époque antique : l'iconographie continentale montre fréquemment des défunts tenant un oiseau (régulièrement un corbeau) contre leur poitrine, sans doute afin de faciliter le chemin vers l'Autre Monde. Ce motif est parfois reflété dans la littérature celtique ancienne.[1209]

Dans le chapitre concernant les déesses guerrières, nous avons remarqué leur rapport avec les corvidés. Hormis la métamorphose des déesses de guerre irlandaises Macha, Badh et

---

[1201] Hubert (1932, 39)
[1202] Cf. Sterckx (2000, 37)
[1203] Chevalier, Gheerbrant (1982, 285). Les animaux déterminent souvent l'endroit de fondation dans les sociétés antiques ; cf. Sergent (1996). La liaison entre « la ville de Lugus » et le corbeau n'est pas étonnante, comme Lug(h) / Lugus est un dieu solaire et lumineux.
[1204] Cf. par exemple Birkhan (1970, 487)
[1205] Contra : Le Roux, Guyonvarc'h (2001, 173-174). Cf. pour une discussion approfondie, la thèse de Gaël Hily sur le dieu Lug(h).
[1206] Ce toponyme est d'ailleurs interprété comme 'Colline de lumière' par Héric d'Auxerre (*Vita Sancti Germani*, IV, 2, 108 Cf. Reinach (1916)
[1207] Cf . Evans (1967, 220 note 5)
[1208] Loth (1914, 212-213) ; Sterckx (2000, 38)
[1209] Ross (1968, 243). Ann Ross mentionne un exemple intéressant de la croyance aux corbeaux maléfiques et anti-chrétiens. Dans le « Purgatoire du saint Patrick » apparaît une île qui se trouve dans le lac Lough Derg dans le comté de Donegal en Irlande. Dans cette île aurait vécu un grand oiseau noir du nom de *Cornu*. Il s'agirait selon la légende d'un démon que le saint homme aurait transformé en oiseau. Comme Ross, nous croyons qu'à l'origine une cave sur l'île constituait un sanctuaire pré-chrétien, où une divinité-oiseau *Cornu* fut vénérée. Deux éléments pourraient corroborer cette hypothèse plausible. Premièrement, l'existence d'autres caves en Irlande (que l'on croyait constituer des entrées vers le monde d'en-bas) auxquelles diverses légendes de ce genre étaient liées ; de la Cave de Cruachan par exemple, sortaient, selon les Irlandais anciens, de temps à autre des oiseaux et des sangliers maléfiques apportant la destruction et la détresse. Deuxièmement, un autre « démon » est également lié au lac mentionné ci-dessus ; saint Patrick aurait banni le monstre femelle Caoránach au Lough Derg. Elle fut considérée comme la « mère des démons ». Le bannissement de ce monstre démoniaque au lac indique l'importance de l'île. Cf. MacKillop (2000, 75, 303-304).

la Mórrígan en corbeaux[1210] (ou en corneilles) Medb, reine mythique du Connaught, elle aussi, apparaît comme corbeau.[1211]

Dans le récit gallois *Breuddwyd Rhonabwy / Le Songe (Rêve) de Rhonabwy*, tiré des Mabinogion, on voit un motif remarquable lié aux corvidés. Owein fils d'Urien y possède des corbeaux qui se laissent tuer puisque leur maître ne leur a pas ordonné d'attaquer l'ennemi ; ce récit « arthurien »[1212] gallois du XIIe ou XIIIe siècles[1213] est l'un des plus littéraires des Mabinogion.[1214] Dans son songe, Rhonabwy vit une histoire miraculeuse dans laquelle il voit, à un moment donné, Arthur et un autre héros, du nom de Owein fils d'Urien. Si les guerriers d'Arthur livrent une bataille avec l'armée d'Owein constituée de corbeaux, les deux héros semblent pourtant plus préoccupés par leur jeu d'échecs,[1215] que par l'affrontement insolite. Les corbeaux de Rhonabwy ne seraient ici qu'une métaphore ancienne pour les guerriers. On peut même supposer que le jeu d'échec symbolise, dans ce passage, la « vraie » bataille, celle des guerriers et des « corbeaux ».[1216] Quoi qu'il en soit, les corbeaux d'Owein sèment la mort parmi les soldats d'Arthur et cet épisode met ainsi bien en avance l'aspect belliqueux de l'animal. Pierre-Yves Lambert, parlant de l'auteur de ce texte, remarque que cette façon originale qu'a eu l'auteur d'imaginer une bataille entre des hommes et des corbeaux, pourrait éventuellement s'inspirer de la mythologie classique.[1217] Il se pourrait également que la vision de Rhonabwy ait été, à l'origine, une vision d'Arthur, prévenu de sa victoire sur les Saxons par des corbeaux dans un rêve prémonitoire.[1218] On remarque, d'ailleurs, l'aspect belliqueux des corvidés aussi dans la TBC : le conducteur de char de Cú Chulainn porte un manteau de plumes de corbeau en se préparant à la bataille.[1219]

[1210] Thurneysen (1921, 63 sqq., 564)
[1211] Thurneysen (1921, 176).
[1212] L'histoire ne fait pas partie des trois romances arthuriennes qui figurent dans les Mabnogion, mais Arthur y joue bien un rôle, comme dans le récit de *Kulhwch et Olwen*, d'ailleurs.
[1213] Contenu dans le « Livre rouge de Hergest » daté entre 1375 et 1425.
[1214] MacKillop (2000, 55).
[1215] Il serait plus correct de parler de jeu à damier, les deux termes ont été confondus au fil du temps. Le véritable jeu d'échecs fut apporté des Arabes en Europe autour de l'an mil, provenant d'Iran. Le fait que les deux chefs d'armée soient plutôt préoccupés de leur jeu, pourrait s'expliquer par la coutume indo-européenne par laquelle les chefs, les rois assistent aux batailles, sans s'y mêler directement ; ils menaient les batailles sans se battre eux-mêmes. Cf. Sergent (1996, 258).
[1216] Il est évident que le jeu d'échecs, jeu fort symbolique, tenait une place d'importance dans la société celtique ancienne. Les textes irlandais nous informent que le roi d'Ulster y consacrait un tiers de sa journée. Ce jeu porte trois noms en Irlande, correspondant peut-être à trois jeux différents : *fidchell* « intelligence du bois », jeu connu sous des noms équivalents dans deux autres pays celtiques : *gwyddbwyll* aux Pays de Galles et *Gwezboell* en Bretagne, portant le même sens ; *brandub* « corbeau noir » ; *buanfalach* « victoire rapide ». Les noms de ces deux derniers font certainement référence à des pratiques guerrières. Le passage du texte étudié fait clairement une comparaison entre ce jeu d'échecs et la bataille. Le jeu *brandub* « corbeau noir » rapproche une fois de plus les corbeaux de la guerre, de façon symbolique bien entendu.
Le symbolisme du jeu est d'autant plus important que l'on remarque une ressemblance frappante entre la disposition des pièces d'une des variantes et la disposition du complexe de Tara, capitale ancienne de la province de Mide (ou Meath, forme anglaise de la même province). De plus, au niveau indo-européen, nous trouvons des ressemblances assez précises entre les jeux décrits dans les textes irlandais et ceux des Scandinaves, appelés « table d'or » ou encore ceux de l'Inde ancienne. Cf. à ce sujet fort intéressant entre autres Sergent (1996, 258-259) ; Sterckx (1972-1973, 733-749) ; Stalmans (1994, 24-30).
[1217] Lambert (1993, 188)
[1218] Ibidem
[1219] Thurneysen (1921, 179)

Dans les Quatre Branches du Mabinogi, le personnage Bran ‘Corbeau’ ou Bendigeidvran ‘Corbeau Béni’[1220] doit être le souvenir d’un ancien dieu-corbeau (car il a des pouvoirs magiques, sa tête coupée parle : il s’agit là d’un récit sur le bonheur de l’Autre Monde, qui fut mal compris par le compilateur des Quatre Branches). Son cas est complexe et nous allons parler de lui plus longuement dans la troisième partie de nos études.

En revanche, nous nous contentons de remarquer ici que Bran est également un navigateur . Ceci rappelle la coutume d’emporter des corbeaux à bord des navires pour indiquer la direction de la terre (comme le faisaient les Vikings, les Grecs et les Indiens d’Inde par exemple).[1221] Nous pensons que cette pratique peut constituer un des éléments pour éclairer les propos de Strabon,[1222] qui relate qu’il y avait un port sur la côte occidentale de la Gaule, qui s’appelait *Δύο κοράκων* ‘Deux Corbeaux’. Il s’agissait de deux corbeaux noirs aux ailes blanches. En cas d’un différend entre deux partis ou deux personnes, ces gens leur proposaient des gâteaux. Celui dont les gâteaux furent consommés, avait gagné.

Le corbeau tient une place de choix dans le folklore des pays celtiques. Nous allons en donner ici quelques exemples, tirés du folklore breton tout d’abord. Nous avons déjà évoqué le rôle divinatoire des corbeaux ; il y a des récits en Bretagne, qui montrent également le corbeau comme oiseau mantique.[1223]

Plusieurs saints (bretons et autres) montrent leur pouvoir en commandant des corbeaux de respecter les récoltes ou le silence.[1224] Les saints hommes thaumaturges montrent souvent leur pouvoirs par le biais d’animaux. Il s’agit souvent d’espèces féroces ou belliqueuses et dans ce cadre, il est intéressant de voir que les saints peuvent commander le corbeau, ce rapace au symbolisme guerrier.

Dans une tradition populaire bretonne on voit la croyance selon laquelle les âmes que Dieu hésitait à sauver, erraient sur terre jusqu’au jour du Jugement dernier sous la forme de corbeaux ; on constate aussi la croyance en corbeaux-démons ; les corvidés seraient parfois la manifestation du diable. Cependant, on connaît également une autre tradition, très positive cette fois : sur l’île d’Aval(lon), Morgane, la sœur de Merlin l’Enchanteur détiendrait Arthur et ne le ferait sortir de l’île que sous forme de corbeau. Arthur serait, selon une légende le concernant, monté au ciel sous la forme d’un corbeau, en attendant le bon moment pour retourner parmi les Bretons unis.[1225]

On a vu que l’on connaît des « corbeaux conseillers » qui parlent aux oreilles des dieux dans la mythologie celtique. Or, il y a des traces de cette croyance dans la tradition bretonne-armoricaine dans le corbeau qui vient informer le barde aveugle Gwenc’hlan, et ceci au sommet du Menez Bre.[1226] Il s’agit ici d’une tradition folklorique marquée par la mythologie.

[1220] Voir, pour une bibliographie à ce sujet, Mackillop (2000, 51 sqq.)
[1221] De Beaulieu (2002, 30)
[1222] IV, 4, 6
[1223] Sébillot (1905) ; De Beaulieu (2002, 30)
[1224] De Beaulieu (2002, 30)
[1225] De Beaulieu (2002, 30)
[1226] Cf. De Beaulieu (2002, 30)

Dans les Hautes Terres d'Ecosse on connaissait le proverbe suivant : « Trois fois la vie d'un chien fait la vie d'un cheval ; Trois fois la vie d'un cheval fait la vie d'un homme ; Trois fois la vie d'un homme fait la vie d'un cerf ; Trois fois la vie d'un cerf fait la vie d'un corbeau. » Le corbeau semble avoir pris ici la place qui est traditionellement attribuée à l'aigle.[1227] Cela s'explique facilement, car la symbolique du corbeau est partiellement échangeable avec celle de l'aigle.

La place du corbeau comme animal ancien est confirmée par l'omniscience que la tradition lui attribue : on connaît bien le mythème du dieu-saumon qui détient l'omniscience, par lequel le héros Finn obtient également le don de l'omniscience. Ce motif est également présent dans un conte irlandais moderne, issu du Cycle de Finn : il est intéressant de s'apercevoir que le folklore irlandais moderne explique par la même occasion la cause de l'omniscience des corbeaux : un conte explique que – après que Finn s'est brûlé le pouce – des corbeaux consomment le saumon et *'depuis ils savent tout'*. [1228]

[1227] Cf. *infra* le chapitre concernant les animaux les plus anciens.
[1228] Dottin (1995 [réimpression d'un ouvrage du début du XXe s.], 132)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Vautour

Il s'agit d'un rapace falconiforme diurne, comme le faucon et l'aigle. Le Vautour a joué un rôle important dans la symbolique orientale. Dans l'Egypte ancienne, il plane au-dessus du roi, en le protégeant par son agressivité.[1229] Tout le Proche-Orient semble le reconnaître comme un bienfaisant purificateur.[1230] Les naturalistes grecs et romains ont présenté le vautour comme le pire ennemi des serpents, même des plus redoutables. Pline, par exemple, en fait mention.[1231] Les symbolistes du Moyen Âge ont souligné l'aspect démoniaque du vautour, car il est considéré comme un glouton qui consomme des « viandes corrompues ».[1232] Cette image négative était renforcée par le mythe grec bien connu selon lequel un vautour déchirait inlassablement le foie renaissant du malheureux Prométhée.

Tout comme le corbeau, le vautour se nourrit de charognes. Cet aspect lui a parfois valu un symbolisme négatif. L'image du « vautour royal », mangeur d'entrailles, est connue et elle existe par exemple chez les Mayas. Mais en même temps, le rapace est considéré comme un régénérateur de forces vitales contenues dans la décomposition organique.[1233] C'est donc un purificateur, comme nous disions plus haut, et on comprend aisément qu'il fut, symboliquement, attaché à l'eau et au feu celeste, qui sont à la fois purificateurs et fécondants. Dans les traditions gréco-romaines, le vautour est avant tout un oiseau divinatoire, dont le vol donne des présages.[1234]

Comme le cygne, le milan et le corbeau, le vautour fournit des présages et on ne s'étonne guère de voir ces oiseaux associés à Apollon. Dans la légende de Romulus et de Rémus, encore, c'est le présage des vautours qui indique où la ville de Rome sera construite.[1235]

Une autre tradition antique le concernant relate que sa tête renfermait un talisman puissant : la *Pierre quadratus*.

Bernard Sergent a démontré que le vautour, attribut d'Apollon, correspond plutôt à « l'aigle pourri »[1236] de Lleu de la tradition galloise.[1237] Il affirme : *'Le couple notionnel est bien aigle/vautour ou aigle pourri, qui se superpose au couple rapace/charognard, d'autant plus pertinent qu'en irlandais le même mot* badb *désigne corvidés et vautour, et ce couple est très général, puisqu'il structure des oppositions de type totémique en Sibérie, Australie et Colombie brittanique.'* [1238]

En effet, même en irlandais contemporain, le mot de badhbh, badhb, toujours lié à la déesse guerrière, a les deux sens de vautour et de corneille.[1239] Un dictionnaire Gaélique

[1229] Loyrette (1978, 30)
[1230] Charbonneau-Lassay (1940, 458-459)
[1231] Pline, *Histoire Naturelle*, XXIX, 24
[1232] Charbonneau-Lassay (1940, 459)
[1233] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 994)
[1234] C'est vrai également pour le corbeau, le cygne, le milan…
[1235] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 994-995) ; Charbonneau-Lassay (1940, 458-460)
[1236] Il s'agit d'un aigle inversé connotant la pourriture.
[1237] Sergent (2004, 202-208)
[1238] Sergent (2004, 206)
[1239] Voir par exemple le *Foclóir Gaeilge –Béarla* de Niall Ó Dónaill, 75

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

d'Ecosse – Anglais confirme cela, en rajoutant un troisième sens intéressant : *'badh* (sic) *: 1. vulture, 2. Royston crow, 3. any ravenous bird. '*[1240]

Ailleurs également, on a vu que, à cause d'une certaine indistinction de plusieurs rapaces, entre autres des corvidés : le corbeau, la corneille, le faucon et l'aigle, ceux-ci peuvent être « confondus ».[1241]

Dans le récit *Brisleach mhór Maighe Muirtheimhne*[1242], on écrit, en parlant de la Badb qui est envoyée par la reine Medb pour voir si le héros ulate Cú Chulainn est mort ou vivant, que la Badb partit sous forme d'oiseau et qu'elle fondit sur la tête du guerrier hors pair *'a richt fuince .i. fennóigi'* 'sous la forme d'un corbeau, c'est-à-dire d'une corneille'. Comme le nous rappellent Le Roux-Guyonvarc'h[1243] ainsi que Claude Sterckx[1244] le nom *Badb* en irlandais porte les sens premiers *de 'corneille, corbeau, corvidé, vautour puis n'importe quel charognard indigène'.*

Léon Fleuriot inclinait à croire que le nom de la *Badb* survivait dans le folklore breton dans la créature épouvantable *ar waoñ du*[1245], ce qui est tout à fait concevable. Les formes bretonnes sous-dialectales *maou*, *maoñv waoñ du*, *vovo*, ont le sens de « vautour » ! Donc là, nous avons une analogie avec le mot Badhb(h) en irlandais moderne. On a affaire à un rapace (vautour) dont l'image d'oiseau noir et carnivore est très proche des corbeaux et des corneilles qui fréquentaient les lieux de batailles selon les textes insulaires.

En dehors de la Badb, déesse guerrière très importante de la mythologie irlandaise, le vautour ne semble pas jouer un rôle primordial dans les mythes, sans doute pour des raisons de « concurrence » de la part des autres rapaces.

Dans le récit *Aided (Oidheadh) Chlainne Lir / The Fate of the Children of Lir (Ler) / L'Histoire Tragique des Enfants de Lir*, on trouve, en dehors de la métamorphose des enfants de Lir en cygnes, une métamorphose en vautour : quand la trahison de Aífe, la belle-mère jalouse, qui est à l'origine de la transformation des enfants en cygnes, est découverte, elle aussi est punie : on la transforme en un démon, selon une version, en vautour selon une autre, ce qui montre une fois de plus que la métamorphose en oiseau pouvait être considérée comme punition.

La *Vita Merlini* fait également mention du vautour :

[1320] Le vautour, comme il dédaigne l'accouplement et que les mâles manquent souvent de semence, conçoit et engendre – ô prodige ! - on ne sait trop comment. Ce dernier, planant dans les airs à la manière des aigles, repère de haut, à une grande distance, grâce à l'odeur, un cadavre dont malgré la lenteur de son vol, il approche sans dégoût et, parvient, [1325] à l'aide de cette proie convoitée, à apaiser sa faim. Et cet oiseau robuste peut vivre cent ans.[1246]

[1240] *The illustrated Gaelic – English dictionary*, Edward Dwelly, Glasgow, 1994
[1241] Cf. Sterck (2000, 47) et l'étude sur la taxinomie aviaire de Tymoczko (1990)
[1242] *Brisleach mhór Maighe Muirtheimhne* 42. Voir Van Hamel (1933, 113)
[1243] (1983, 103-104)
[1244] (2000, 18)
[1245] Fleuriot (1987, 14-15)
[1246] Traduction d'Isabelle Jourdan (1996, 72-76)

Supra, nous avons déjà exposé les raisons pour lesquelles cette partie « ornithologique » de la *Vie de Merlin* pourrait remonter à des traditions classiques, plutôt que celtiques. L'image du vautour paraît assez conventionnelle ici. Il est intéressant de remarquer qu'il vole *'à la manière des aigles'* et que l'on parle de sa longévité. On a déjà constaté que l'*aigle* faisait partie des animaux les plus anciens au Pays de Galles et en Irlande, et non le vautour. En outre, les deux espèces sont largement échangeables, cela explique la comparaison de l'une à l'autre.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Corneille

Les corneilles, qui font partie des corvidés, se partagent en deux espèces : tout d'abord, la corneille noire qui se dit aussi choucas – celle-là est commune en France – et ensuite, la corneille mantelée dont le cou, le dos et la poitrine sont gris cendré, le reste du corps étant noir. Si cette dernière est moins commune en France, elle abonde dans les parties septentrionales et orientales de l'Europe, ainsi qu'en Asie mineure et au bord du Nil. Les corneilles sont connues pour leur intelligence et leur sociabilité. Elles sont remarquées également pour la longévité de leur vie. Des auteurs classiques, comme Aristophane, Horace et Ausone, ont décrit en des termes exagérés cette longévité. En Grèce et à Rome, le corbeau était en général un oiseau de bon présage tandis que la corneille était plutôt un oiseau de mauvais augure. La prétendue chasteté de la corneille a été également louée par les Anciens. Tout comme la colombe, elle resterait fidèle à son conjoint, même après la mort de celui-ci.

Dans la tradition chrétienne, le symbolisme de la corneille n'est pas forcément négatif. Sa noirceur était considérée comme lui donnant un bel aspect. Contrairement au corbeau, la corneille jouit donc, dans la tradition européenne occidentale, une réputation plutôt positive, d'autant plus que la corneille-choucas, en raison de son habitat dans les clochers, porte le nom de religieuse dans certaines régions françaises. Il faut savoir aussi que les corneilles blanches, rares, constituant quelques cas isolés d'albinisme, étaient très vénérées. [1247]

Ce corvidé est parfois confondu avec le corbeau,[1248] parfois même il est considéré comme le compagnon féminin de celui-ci, il serait la femelle du corbeau ! Nous pouvons distinguer par exemple un groupe de « corvidés » / oiseaux noirs (dont certains sont des rapaces) incluant le corbeau, la corneille (choucas), le vautour, le geai, peut-être le merle…[1249]

La déesse guerrière irlandaise Mórrígan se transforme régulièrement en corneille ou corbeau,[1250] comme nous l'avons constaté *supra*.[1251] La *Badb Catha* 'la Corneille du Combat' est une corneille (ou corbeau, ou vautour) par définition. La déesse guerrière est donc

[1247] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 291) ; Charbonneau-Lassay (1940, 498-500)

[1248] Mentionnons, à titre de comparaison, la mythologie grecque, dans laquelle les deux espèces peuvent être distinguées : le corbeau y est associé à Apollon, tandis que la corneille, aspect nocturne du corbeau, est un attribut d'Athéna. Cf. Chevalier ; Gheerbrant (1982, 291).

[1249] Cf. Tymoczko (1991)

[1250] Il nous semble éclairant de reparler dans ce cadre du parallèle grec : il existe dans la terminologie animale grecque ancienne le mot *οιvός*, terme qui désigne à la fois les grands oiseaux prédateurs et les oiseaux mantiques. Cet *οιvός* est en même temps un messager des dieux et le représentant par excellence de cette classe aviaire, une véritable classe théologique, est bien sûr l'aigle, mais il faut de surcroît y inclure l'autour et le vautour, ainsi que des espèces aviaires non-carnivores dont le corbeau, le faucon, le héron, le roitelet, la chouette, la mouette et le pivert. Curieusement, la corneille occupe une place à part, car, selon Esope (129, 3 ; 127, 8) en tout cas, si elle fait bien partie des *οιvόί*, ses cris n'auraient pas valeur de présage, comme elle est détestée de la déesse. Il est tentant de faire le parallèle avec les déesses de guerre irlandaises, qui peuvent se transformer en corneille ; cf. *supra*. Ailleurs dans la tradition grecque, ceci est contredit, et la corneille peut bien être à la source d'un présage. Le terme *οιvός* a pris, par extension, le sens de présage et tous les composés dérivés de ce mot se rapportent à l'ornithomancie. Cf. Zucker (2005, 58-60).

[1251] Cf. le chapitre concernant les déesses de guerre.

considérée comme une déesse-corneille. Macha, déesse équine, peut également se métamorphoser en corneille.[1252]

Le nom de la Bodb /bodhbh/, déesse irlandaise de la guerre et de la destruction dont le nom signifie ‘corneille’, évolua vers Badhbh ; ce nom est attesté en vieux breton et en vieux cornique sous trois formes : *Eu-boduu* /ewbhodhbhw/, qui signifie ‘bonne-corneille’,[1253] sous *Cat-uodu*, /kadbhodhbhw/, signifiant ‘combat-corneille, corneille de combat’ (il s'agit ici d'un anthroponyme provenant d'un hypothétique **Catuboduos* qui pourrait d'ailleurs être apparenté au nom de Cassibodua[1254]) et sous *Tri-bodu* /tri-bhodhbhw/, provenant d'un hypothétique **Triboduos*, qui veut probablement dire ‘trois corneilles’.[1255]

Dans le récit *Brisleach mhór Maighe Muirtheimhne*[1256], on écrit, en parlant de la Badb qui est envoyée par la reine Medb pour voir si le héros ulate Cú Chulainn est mort ou vivant, que la Badb partit sous forme d'oiseau et qu'elle fondit sur la tête du guerrier hors pair *'a richt fuince .i. fennóigi'* 'sous la forme d'un corbeau, c'est-à-dire d'une corneille'

Dans le texte *Bataille de Tailtiu,* la déesse Ériu[1257] se transforme, devant des spectateurs, de belle femme en une corneille gris-blanche.

[1252] Nous avons entendu Jean Markale dire, dans une émission sur France Culture, que Morgan(e) en Bretagne (comparable à la déesse irlandaise Mórrígan) se transforme également en corneille. Malheureusement, nous n’avons pas pu vérifier les propos de cet auteur. Markale semble d’ailleurs rattacher la Mórrígan au chamanisme ; ses théories ne semblent guère fondées. Cf. le chapitre sur le chamanisme et les réfutations des propos de Markale par Birkhan (1997, passim).
[1253] Il est séduisant de comparer ce nom au théonyme Dag(h)da, le « Dieu-*Bon* », un dieu « jupitérien ». Y aurait-il éventuellement un lien entre ce théonyme et le nom de la Eu-boduu, peut-être l’avatar d’une déesse (guerrière) ? Est-ce que l’on pourrait interpréter le préfixe *Eu-* comme un élément à signification mythologique ?
[1254] Fleuriot (1987, 14-15) propose ce rapprochement peut-être trop hâtivement : le rapport entre le nom de Catubodua d'une dédicace sur un autel gallo-romain de Mieussy (Haute-Savoie) (une réédition récente de cette inscription par Bernard Rémy, *Inscriptions Latines de Narbonnaise*, V : Cité de Vienne, laisse entendre que la restitution traditionnelle [C]ATHVBODVA est peu probable) et de Cassibodua retrouvé sur un autel d'Herbitzheim (Bas-Rhin) n'est pas assuré. Cf. Sterckx (2000, 20) et Le Roux – Guyonvarc'h (1983, 103) ; *RC*, 1, 32-37 ; *Ogam*, 17, 394 sqq.
[1255] Voir également infra le chapitre sur le trio des divinités de guerre, Mórrígan, Macha et Bodb.
[1256] TBC 42. Voir Van Hamel (1933, 113)
[1257] La déesse éponyme de *Eire*, l’Irlande.

Aigle

Comme les autres rapaces, dont les corvidés, l'aigle est associé à la divinité ouranienne et au feu céleste, le soleil. Il est le roi des oiseaux et peut être l'incarnation, le substitut ou le messager, de cette divinité céleste. C'est pour cela que l'aigle est omniprésent dans maintes mythologies. Il est l'attribut de Zeus, ou Jupiter, mais aussi du Christ. Il est en outre l'emblème de César ou de Napoléon. Mais en Asie et en Afrique également, l'aigle prête son symbolisme aux pouvoirs religieux et profanes. Dans la tradition biblique, l'aigle est un animal primordial. Il fait partie des quatre « animaux » du tétramorphe avec l'Homme, le lion et le taureau. Les anges mêmes sont parfois représentés par l'aigle. Il réapparaît dans l'Apocalypse, où il est le quatrième vivant.[1258] Dans le célèbre Livre de Kells on remarque que l'image de l'aigle à côté de Jean symbolise l'ascension ; ce symbole semble à la fois chrétien et préchrétien.

Puisque l'aigle ose fixer le soleil sans se brûler les yeux, il est symbole de la perception directe de la lumière intellective[1259] et il exprime l'ascension et la royauté. En tant qu'oiseau solaire, l'aigle peut même substituer le soleil dans les mythologies asiatiques et amérindiennes. Dans maintes traditions, on le place sur l'axe du monde. La tradition grecque en atteste : des aigles, partis de l'extrémité du monde, auraient déterminé l'endroit de l'omphalos de Delphes. [1260]

Parmi ses caractéristiques physiques ce sont surtout sa force et l'envergure de ses ailes qui ont impressionné l'homme. Chez les Indo-Européens, l'aigle était un symbole de la puissance divine puis du pouvoir royal ; on lui attribua les dons de sagesse, d'intelligence[1261] et du pouvoir divinatoire.[1262] Comparée à d'autres traditions européennes, la tradition mythologique des Celtes ne réserve étonnamment qu'une petite place à ce rapace falconiforme diurne. Quant à l'iconographie, un bon nombre d'exemples gaulois semblent être des copies adaptées ou des imitations de modèles romains.[1263] Le symbolisme aquilin chez les Celtes est néanmoins intéressant.

Chez les Grecs et les Romains, comme chez les Celtes, il était conçu comme un messager des divinités. Des croyances médiévales continuèrent à lui attribuer une origine du feu puisqu'on croyait qu'il savait voler sous le soleil les yeux ouverts.[1264] Cette croyance ancienne explique peut-être en partie le fait que l'on trouve souvent la statuette d'un aigle monté sur des casques de guerriers celtiques.

Plus haut, nous avons déjà remarqué que, selon D'Arbois de Jubainville tout du moins,[1265] les Celtes auraient vénéré cinq ou six animaux principaux, à l'image des enseignes des armées romaines. Ces enseignes, qui étaient donc en vérité des statues d'animaux divinisés, étaient au nombre de cinq : tout d'abord l'aigle puis le loup, le taureau, en

[1258] *Apocalypse*, 4, 7-8
[1259] Cet animal possède donc le pouvoir de concevoir, de comprendre.
[1260] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 12-16) ; Charbonneau-Lassay (1940, 71-87)
[1261] Cette caractéristique de l'aigle rappelle d'ailleurs l'expression française locale et familière « Ce n'est pas un aigle » pour dire qu'une personne n'a rien d'un esprit supérieur, qu'elle n'est pas très intelligente.
[1262] Cf. ailleurs dans ces études, entre autres le chapitre sur les animaux les plus anciens.
[1263] MacKillop (2000, 166)
[1264] Heinz (2000, 103)
[1265] D'Arbois de Jubainville (1906, 150 sqq.)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

quatrième le cheval et en dernier le sanglier. Ce symbole de commandement, qui servait également de signe de ralliement pour les troupes, consistait donc en cinq symboles animaliers distincts, avant d'être réduit au seul aigle. Selon D'Arbois de Jubainville,[1266] ces cinq animaux correspondraient aux animaux de culte vénérés par les Celtes, de même qu'un sixième animal divinisé qui ne figure pas sur les enseignes romaines, l'ours. Si cette théorie ne saurait pas nous convaincre complètement, nous reconnaissons la place tout à fait particulière qu'occupe la « race aquiline » dans la mythologie celte.

Geoffrey de Monmouth nous relate une histoire des plus intéressantes dans laquelle on apprend quelque chose sur les traditions aquilines chez les Celtes ; Arthur découvre à côté de Loch Lomond 60 îles hébergeant 60 nids et aigles, qui se réunissent chaque année pour prédire le déroulement des événements en Grande-Bretagne : '*When they [Arthur et son neveu] reached Loch Lomond, they took possession of the islands in the lake, hoping to find a safe refuge on them. This lake contains sixty islands and has sixty streams to feed it, yet only one of these streams flows down to the sea. On these islands onecans make out sixty crags, which between them support exactly the same number of eagles' nests. The eagles used to flock together each year and foretell any prodigious event which was about to occur in the kingdom : this by a shrill-pitched scream which they emitted in concert.*'[1267] Une fois de plus, on apprend que le rôle prophétique des corbeaux est important.

Dans la tradition galloise, l'aigle de Gernabwy est un des trois, ou parfois, un des cinq animaux les plus anciens sur terre. Une triade des *Trioedd Ynys Prydain / Triades de l'île de Bretagne* contient les trois animaux les plus âgés du monde :

'Les Trois Plus Âgés du monde : la chouette de Cwm Cowlwyd, l'aigle de Gwernabwy et le merle de Celligadarn.'[1268]

Il s'agit donc d'une triade avaire qui inclut l'aigle. Cependant, plusieurs sources galloises s'accordent à énumérer plutôt cinq animaux les plus anciens. Dans le récit de *Kulhwch ac Olwen*, ainsi que dans des sources folkloriques,[1269] on nous parle de ces cinq animaux primordiaux dont l'aigle fait canoniquement partie :

'L'aigle de Gwernabwy, le cerf de Rhedynfre, la chouette de Cwm Cowlwyd, le saumon de Llyn Llyw et le merle de Cilgwri.'

Il ne s'agit pas là d'un exemple isolé : les traditions irlandaises et écossaises modernes et anciennes également considèrent l'aigle comme l'un des plus vieux animaux. Nous avons montré *supra*, qu'il existe une analogie irlandaise quasiment exacte dans le récit *Echtra Léithin*[1270] dans lequel les animaux anciens sont décrits selon un ordre croissant d'ancienneté : Léithin, aigle femelle, interroge tout d'abord Dubchosach, surnommé « le grand cerf du Déluge », puis le merle Dubgoire, et enfin le grand saumon borgne d'Es Ruad.

L'aigle, le merle et la chouette font donc partie de la triade aviaire concernant les oiseaux les plus anciens. Il est important, à nos yeux, de remarquer que l'aigle et la chouette y sont clairement antagonistes. Contrairement à la chouette, qui, de par sa relation avec la

[1266] D'Arbois de Jubainville (1906, 151 sqq.)
[1267] Geoffrey de Monmouth, *Historia Regum Britanniae*, dans Thorpe (1966, 219)
[1268] Triade 92, *Trioedd Ynys Prydain*, Bromwich (1979, 220)
[1269] Cf. Bromwich (1979, 220-221)
[1270] Hyde (1914-1916, 116-143)

lumière lunaire, est l'emblème de la connaissance rationnelle, l'aigle, qui est en rapport avec la lumière solaire, représente par conséquent la connaissance intuitive.[1271]

Si le gaélique d'Ecosse l'appelle *sàr-eun* « véritable oiseau » , le folklore écossais s'imagine qu'Adam et Eve continuent à vivre sous forme d'aigles.[1272] Nous décelons ici une analogie entre le premier homme et la première femme de la tradition biblique et l'un des animaux les plus anciens de la tradition celte, le plus ancien ne serait-ce que pour le saumon. Plusieurs héros protéens et *primordiaux* – tout comme Adam et Eve de la tradition judéo-chrétienne ! - prennent la forme d'aigles : Fintan mac Bóchra et Tuan mac Cairill (quoique là c'est plutôt un faucon, confondu avec l'aigle) en Irlande ; Lleu Llaw Gyffes et Taliesin dans la tradition brittonique.[1273] Ce sont des êtres protéens – êtres qui subissent donc plusieurs métamorphoses consécutives – dont celle en aigle. Cette transformation est souvent suivie de celle en saumon,[1274] qui est considéré comme le plus vieil animal des animaux anciens.

La tradition irlandaise a en effet confondu l'aigle avec cet autre rapace falconiforme diurne très proche qu'est le faucon.[1275] La métamorphose de Tuan mac Cairill en faucon est par conséquent parfaitement comparable au récit mythologique gallois des Anciens du Monde ; on devrait y voir le même symbolisme.

L'épisode dans Math, tiré des Mabinogion gallois, où Lleu s'enfuit en tant qu'aigle vers l'Autre Monde au lieu d'être tué, illustre tout d'abord le fait que l'aigle était l'objet de métamorphoses. Nous avons déjà remarqué que Bernard Sergent a démontré que le vautour, attribut d'Apollon, correspond plutôt à « l'aigle pourri »[1276] de Lleu de la tradition galloise.[1277] Les mythologies grecque et celtique auraient donc bien connu un couple aigle (au symbolisme positif) / vautour ou aigle pourri (au symbolisme négatif), qui se superpose au couple antithétique rapace/charognard. Le récit gallois n'est pas tout à fait consistant, car Lleu, blessé, s'enfuit en tant qu'aigle vers l'Autre Monde au lieu d'être tué, comme il avait été annoncé dans le récit.

Nous avons vu que le système de classification des animaux par les Celtes du Moyen Âge était différent du nôtre. Il peut être illustré par certaines descriptions qui nous en disent plus long sur l'appréciation des différentes espèces. Un passage que nous trouvons remarquablement éclairant, est une multiple métaphore qui nous vient de la vie de saint Judicaël. Ce saint homme breton-armoricain détenait également des pouvoirs séculiers, profanes. Le paragraphe suivant fait partie d'un passage de la vie de saint que l'on pourrait appeler un « éloge guerrier » .[1278] L'aigle y impressionne les oies :

'Parce que comme le taureau parmi les bœufs étrangers, et le verrat robuste parmi des porcs étrangers, et l'aigle au milieu des oies, le faucon parmi les grues, l'hirondelle parmi les abeilles, ainsi Judicaël, roi des Bretons Armoricains, rapide et agile, solide

[1271] Cf. Chevalier, Gheerbrant (1982, 246).
[1272] MacKillop (2000, 166)
[1273] Sterckx (1994a, passim)
[1274] Sterckx (1994a, passim) ; MacKillop (2000, 166)
[1275] Chevalier, Gheerbrant (1982, 429)
[1276] Il s'agit d'un aigle inversé connotant la pourriture.
[1277] Sergent (2004, 202-208)
[1278] Nous suivons ici l'expression de Gwenaël Le Duc, qui assurait les cours de Civilisation Celtique à l'Université de Rennes 2 avant nous.

guerrier, se hâtait vers la guerre parmi ses ennemis qui se dressaient contre lui et allaient vers leur perte.'[1279]

Il est remarquable de s'apercevoir que l'aigle est ici opposé aux oies et le faucon aux grues : les symbolismes de l'aigle et celui du faucon concordent d'une part, tout comme le font ceux rattachés aux oies et aux grues d'autre part.

[1279] Cf. le passage intégral dans les appendices. Voir Merdrignac (1993, 133) ; Fleuriot ; Lozac'hmeur ; Prat (1981, 45)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Faucon

Comme l'aigle et le vautour, le faucon est un rapace falconiforme diurne et il représente comme eux le principe céleste. Il est un symbole solaire, ouranien, mâle et diurne dans plusieurs traditions. Sa place est importante dans plusieurs mythologies dont celle d'Egypte où il incarne le dieu Horus par excellence, tout en étant un attribut du dieu Rê, symbole du soleil levant. Cependant, il est intéressant de remarquer qu'en Egypte, le faucon est à la fois céleste et chtonien ;[1280] sous son aspect solaire, il évoque donc le dieu du ciel. En revanche, il peut également incarner Sokaris, le dieu funéraire. Cela peut se comprendre si l'on se rappelle que le soleil ne fait pas seulement une course diurne, mais également un voyage nocturne, dans l'au-delà chtonien.

Chez les Celtes, la certaine indistinction aviaire qui règne, fait que le faucon est presque synonyme de l'aigle,[1281] par exemple dans les récits irlandais. Tuan Mac Cairill, être primordial et protéen, passe par des métamorphoses successives dont celle du faucon.[1282]

Le faucon occupe une place non négligeable dans les lois galloises de Hywel Dda[1283] ; malgré l'ancienneté de ces textes de lois, l'importance de cette espèce est probablement due au développement de la fauconnerie comme mode de chasse.[1284]

Dans le récit gallois de *Kulhwch*, la beauté du regard d'Olwen est comparée à celui d'un faucon : *'Ni le regard du faucon après une mue, ni celui du tiercelet*[1285] *après trois mues n'étaient aussi beaux que le sien'.*[1286] On a ici un exemple d'une métaphore animalière très positive et non guerrière. Une fois de plus on constate que le symbolisme du faucon (ici il s'agit de son regard brillant) rejoigne celui de l'aigle et d'autres rapaces falconiformes. L'aigle est réputé pour être à même de regarder le soleil en face.

Nous avons déjà vu-ci dessus un passage de la vie de saint Judicaël. Dans ce texte il fait du faucon une sorte de « maître » des grues :

'Parce que comme le taureau parmi les bœufs étrangers, et le verrat robuste pami des porcs étrangers, et l'aigle au milieu des oies, le faucon parmi les grues, l'hirondelle parmi les abeilles, ainsi Judicaël, roi des Bretons Armoricains, rapide et agile, solide guerrier, se hâtait vers la guerre parmi ses ennemis qui se dressaient contre lui et allaient vers leur perte.'[1287]

[1280] Loyrette (1978, 30)
[1281] Chevalier, Gheerbrant (1982, 429)
[1282] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 429) ; Charbonneau-Lassay (1940, 443-457)
[1283] Il s'agit de textes légaux gallois datant du Xe siècle.
[1284] Chevalier, Gheerbrant (1982, 429)
[1285] Jones ; Jones (1949, 93) traduisent ici respectivement *hawk* et *falcon*.
[1286] Lambert (1993, 140)
[1287] Cf. le passage intégral dans les appendices. Voir Merdrignac (1993, 133) ; Fleuriot ; Lozac'hmeur ; Prat (1981, 45)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Alouette

Il existe une légende grecque, peut-être originaire du Proche-Orient, au sujet de cet oiseau : l'alouette aurait été le premier être créé sur la terre, légende dont on trouve les reflets dans les œuvres de Théocrite, d'Aristophane et d'Esope.[1288] Dans les mythologies de certaines régions septentrionales, elle aurait été considérée comme intimement apparentée avec « l'Esprit du Blé ».[1289]

Il s'agit d'un oiseau sacré chez les Gaulois, qui lui donnaient le nom d'*alauda*,[1290] dont dérive le français alouette.

Une des caractéristiques de cet oiseau est la capacité de s'élever très rapidement dans le ciel.[1291] Dans le folklore l'oiseau est connu et présente plutôt un bon augure.[1292] Son chant est connu pour être un chant de joie, considéré parfois comme un chant joyeux devant dieu.[1293]

Elle ne semble pourtant pas importante dans la mythologie celtique insulaire ; nous n'avons pas repéré sa présence dans les textes mythologiques d'Irlande et du Pays de Galles.

[1288] Charbonneau-Lassay (1940, 522)
[1289] Ibidem.
[1290] Cf. Lambert (1994, 186). Le terme est attesté par Suétone.
[1291] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 25)
[1292] La croyance bretonne selon laquelle l'âme, une fois quittée le corps, monterait au ciel sous la forme d'une alouette est sans doute explicable par cette réputation positive et par son vol rapide.
[1293] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 25) ; Charbonneau-Lassay (1940, 523)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Merle

Curieusement, la plupart des ouvrages faisant référence aux mythes, légendes et symboliques relatifs aux animaux, ne mentionnent pas le merle.[1294] Pourtant, le merle apparaît dans la tradition celtique.

Une fois de plus, nous mentionnons l'existence d'un groupe de « corvidés » / oiseaux noirs (dont certains sont des rapaces) chez les Celtes, incluant le corbeau, la corneille (et le choucas), le vautour, le geai et sans doute le merle.[1295] Remarquons que la couleur noire du merle est un élément constitutif de son nom en anglais (*blackbird*), et en irlandais moderne (*lon dubh*) – mais on peut le désigner également sous le nom *lon*. L'indifférenciation de divers oiseaux noirs a éventuellement pu réduire le nombre d'apparitions du nom de cet oiseau dans les textes.

On le mentionne pourtant assez fréquemment dans la littérature ancienne.[1296] Le chant du merle a dû être apprécié des Irlandais anciens. On avait déjà vu que Suibhne estime avant tout le « *belling of the stag* », le brame du cerf, qui lui paraît plus agréable et doux que la musique des cors et celle des petites cloches, mais aussi joli que le gazouillis d'un merle vers la montagne.[1297]

Dans le chapitre traitant du rapport évident qui existe entre la parole, la poésie, la musique, la harpe et le chant des oiseaux, nous parlions de l'origine du terme lai qui proviendrait éventuellement du v-irl. *loid, laoid(h)* , signifiant le 'chant du merle' dans une glose. Il est évident que le lai n'aurait pas été nommé d'après le merle si son chant n'était pas apprécié.

On a déjà vu qu'une triade des *Trioedd Ynys Prydain / Triades de l'île de Bretagne* contient les trois animaux les plus âgés du monde :

'Les Trois Plus Âgés du monde : la chouette de Cwm Cowlwyd, l'aigle de Gwernabwy et le merle de Celligadarn.'[1298]

Il s'agit donc d'une triade avaire qui inclut le merle. Cependant, plusieurs sources galloises s'accordent à énumérer plutôt cinq animaux les plus anciens. Dans le récit de *Kulhwch ac Olwen*, ainsi que dans des sources folkloriques,[1299] on nous parle de ces cinq animaux primordiaux dont le merle fait toujours partie :

'L'aigle de Gwernabwy, le cerf de Rhedynfre, la chouette de Cwm Cowlwyd, le saumon de Llyn Llyw et le merle de Cilgwri.'

[1294] Il s'agit par exemple de Chevalier ; Gheerbrant (1982) ; Charbonneau-Lassay (1940) ; Prieur (1988) ; Low (1996) ; Birkhan (1970 ; 1997) ; MacKillop (2000).
[1295] Cf. Tymoczko (1990)
[1296] Cross ; Slover (1936, 423) ; Birkhan (Keltische Erzählungen..., 1989, 71)
[1297] Cf. la traduction de O'Keeffe (1931, 35, 79, 153). Voir aussi le chapitre sur la musique des animaux pour une étude plus approfondie de la musique animale.
[1298] Triade 92, *Trioedd Ynys Prydain*, Bromwich (1979, 220)
[1299] Cf. Bromwich (1979, 220-221)

Nous avons montré supra, qu'il existe une analogie irlandaise quasiment exacte dans le récit *Echtra Léithin*[1300] dans lequel les animaux anciens sont décrits selon un ordre croissant d'ancienneté : Léithin interroge tout d'abord Dubchosach, surnommé « le grand cerf du Déluge », puis le merle Dubgoire, et enfin le grand saumon borgne d'Es Ruad.

Remarquons ici que le merle porte dans son nom *Dubgoire* l'adjectif *dub* 'noir'.

Ailleurs nous mentionnons déjà que le hibou (qui est souvent assimilable à la chouette[1301]) et le merle sont des conseillers et des sages, et, vu leur qualité d'animaux les plus anciens, ce n'est pas étonnant.

[1300] Hyde (1914-1916, 116-143)
[1301] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 505)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Etourneau

L'étourneau, comme le merle, est relativement absent des ouvrages traitant du symbolisme et des mythes concernant les animaux.[1302]

Nous avons relevé un exemple d'étourneau dans la mythologie celtique, mais nous ne prétendons pas être assuré de cette « exclusivité ». Dans la deuxième Branche du Mabinogi, Branwen, qui est maltraitée par son époux en Irlande, possède un étourneau. Son étourneau a les fonctions « d'avant-coureur » et de messager. Nous ne sommes pas certains si la spécification de l'espèce est bien significative ici. Nous mentionnons un détail intéressant : Branwen *'[…] lui apprit à parler'*.[1303] On a déjà vu que la communication entre l'Homme et les oiseaux est un phénomène récurrent dans les textes celtiques,[1304] et ce phénomène revient donc dans le récit de Branwen.

[1302] Cf. la note de bas de page pour le merle.
[1303] Lambert (1993, 68)
[1304] Cf. les chapitres sur la musique des animaux, sur le totémisme et sur le chamanisme.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Hibou

Cet animal joue un rôle primordial dans la mythologie de maints peuples. Si les rapaces diurnes, qui sont de caractère solaire (faucon, vautour, aigle, etc), ont bénéficié d'une image plutôt positive la plupart du temps, le hibou et la chouette, rapaces nocturnes, qui possèdent un caractère lunaire, et qui poussent en outre des cris lugubres, sont les porteurs d'un symbolisme plutôt négatif. Ce sont en général des oiseaux de malheur.

Parmi les propriétés physiologiques du hibou noctambule, on constate que ses grands yeux, surtout, ont impressionné nos ancêtres. Le fait qu'il vit la nuit lui donne son aspect sombre et éventuellement son côté néfaste. Au Moyen Âge, il est parfois le compagnon des sorcières.[1305]

Il est probable que l'on puisse assimiler la chouette au hibou,[1306] dans la tradition galloise tout du moins ; le hibou y est le porteur d'un symbolisme assez négatif, peut-être sous l'influence du christianisme.[1307] En effet, contrairement à la chouette, qui est l'emblème de la sagesse, de la prudence et de la méditation, voire l'un des emblèmes du Christ, le hibou est l'un des oiseaux les plus mal famés.

En Grèce, et à Rome, ses cris sont interprétés comme des présages des plus funestes.[1308] Ensuite, au Moyen Âge, les scribes continuent cette tradition, faisant de l'oiseau nocturne l'emblème de l'ignorance volontaire et de l'avarice, voire l'emblème des Juifs et de Satan.

Pourtant, ce symbolisme négatif ne s'impose pas toujours, et le fait que le hibou et la chouette étaient interchangeables dans une certaine mesure, fait que le hibou peut être le porteur d'un symbolisme positif, comme l'est la chouette. Effectivement, les Celtes lui ont souvent attribué le don de sagesse et de longévité de vie.[1309]

[1305] Heinz (2000, 89)
[1306] Cf. aussi le terme anglais *owl* qui assimile les deux espèces.
[1307] Loth (1913, I, 323 sqq.) ; Charbonneau-Lassay (1940, 461-470).
[1308] Sur le présage funeste du hibou : Pline, *Historia Naturalis*, X, 12
[1309] Cf. le chapitre concernant la chouette ci-dessous.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Chouette

Supra, nous avons remarqué que le hibou et la chouette, rapaces noctambules, qui poussent des cris lugubres, sont les porteurs d'un symbolisme plutôt négatif. Ce sont des oiseaux de malheur.

Il existent pourtant des exceptions, par exemple dans la petite chouette dite chevêche perlée, qui, peut-être grâce à ses cris nocturnes plutôt agréables, jouit d'un peu de sympathie dans le folklore moderne. En Grèce ancienne, la chouette, appelée *glaukos*, était l'oiseau favori de Pallas (Minerve pour les Romains). En tant qu'attribut d'Athéna,[1310] mais surtout grâce à sa relation avec la lumière lunaire[1311] la chouette est l'emblème de la connaissance rationnelle.[1312] Son regard lumineux évoque l'intelligence, et le fait qu'elle reste éveillée toute la nuit, la rattache à l'esprit. Elle est ainsi l'oiseau qui symbolise le don de clairvoyance des devins. Le « plus subtile des oiseaux »[1313] est en effet, dans le monde antique tout du moins, considéré comme un noctambule aux caractéristiques positives. [1314] Les chouettes étaient nombreuses en Grèce[1315] et elles étaient généralement appréciées ; la chouette y est consultée pour ses cris.[1316] A l'époque mycénienne, les représentations les plus anciennes de la déesse Pallas la montrent ayant un corps humain et un visage de chouette.[1317]

La femme « à tête de chouette » paraît avoir été un motif connu et positif, bien qu'Ovide fusse le traducteur d'une légende tardive selon laquelle Nyctimène fut métamorphosée en chouette en guise de punition.[1318]

La chouette symbolise tout de même les mystères des ténèbres nocturnes,[1319] et elle est ainsi l'antithèse du cygne, par exemple. Ce symbolisme n'est en revanche pas toujours négatif. En Asie, par exemple, la chouette fait l'objet d'une vénération séculaire. En Grèce encore, l'une des caractéristiques attribuées à l'oiseau nocturne, était la sagesse, grâce à sa sagesse et sa prudence de rester cachée le jour. Les scribes du Moyen Âge ont sans doute hérité cette tradition qui fait de la chouette l'animal de la sagesse. Les quelques cas de significations défavorables à son égard, sont éventuellement explicables par la confusion avec le hibou.[1320] Rien d'étonnant donc de constater que la chouette est devenue l'emblème de la

[1310] Athéna fait figure de déesse de la *mètis*, de l'intelligence. Bernard Sergent (2004, 431) nous précise que son épiclèse traditionnelle, *glaukopis*, peut, par jeu de mots, être expliquée comme 'Celle aux yeux clairs' et 'Celle au regard de chouette'.
[1311] Ailleurs dans le monde, la chouette est aussi un animal de la mort, un animal psychopompe. Cf. Chevalier ; Gheerbrant (1982, 246). Les auteurs rajoutent : *'Il demeure cependant frappant qu'un vecteur de symbole aussi universellement ténébreux et associé à de sinistres idées ait pu, dans les langues latines, désigner en tant qu'adjectif la jolie femme, puis indifféremment tout ce qui est de bon présage.'*
[1312] Contrairement à l'aigle, qui est en rapport avec la lumière solaire, et qui représente par conséquent la connaissance intuitive. Cf. Chevalier, Gheerbrant (1982, 246).
[1313] Selon Dion Chrysostome, *Orationes*, XII, 1-3.
[1314] Charbonneau-Lassay (1940, 461)
[1315] On connaît ainsi le proverbe grec « Porter des chouettes à Athènes » qui exprime l'inutilité des tâches trop faciles. Cf. Prieur (1988, 19)
[1316] Prieur (1988, 158)
[1317] Charbonneau-Lassay (1940, 462)
[1318] Ovide, *Métamorphoses*, II, fables VIII et IX
[1319] Elle symbolise ainsi la réflexion qui *domine* le ténèbres.
[1320] Charbonneau-Lassay (1940, 464)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

méditation et, en outre, l'emblème de Jésus-Christ, contrairement au hibou, qui, lui, tout comme le *Nycticorax* 'corbeau de nuit' des Grecs, était l'emblème des ténèbres. Le hibou fut ensuite associé aux Juifs.

On possède une représentation d'une chouette, (ou d'une harpie) chez les Celtes antiques. Une statuette en terre cuite du Mercure gallo-romain, semble porter une chouette sur l'épaule gauche. Probablement, cet oiseau était associé au Lugus.[1321]

Une triade des *Trioedd Ynys Prydain / Triades de l'île de Bretagne* contient les trois animaux les plus âgés du monde :

'Les Trois Plus Âgés du monde : la chouette de Cwm Cowlwyd, l'aigle de Gwernabwy et le merle de Celligadarn.'[1322]

Il s'agit donc d'une triade avaire qui inclut la chouette. Dans le récit de *Kulhwch ac Olwen*, ainsi que dans des sources folkloriques,[1323] on nous parle de ces cinq animaux primordiaux dont la chouette fait toujours partie :

'L'aigle de Gwernabwy, le cerf de Rhedynfre, la chouette[1324] *de Cwm Cowlwyd, le saumon de Llyn Llyw et le merle de Cilgwri.'*

Nous avons montré supra, qu'il existe une analogie irlandaise quasiment exacte dans le récit *Echtra Léithin*[1325] dans lequel les animaux anciens sont décrits. On avait constaté que l'analogie avec les cinq animaux anciens gallois n'était pas parfaite, car la chouette n'apparaît pas dans le récit irlandais. En sa qualité d'oiseau emblématique de la lumière lunaire et de la connaissance rationnelle, mentionnée *supra*, il n'est pas surprenant que l'on trouve la chouette dans le groupe des cinq « aînés » du monde. C'est plutôt son absence de la série irlandaise des animaux les plus anciens qui devrait nous étonner.

Dans le récit gallois *Math, fils de Mathonwy*, quatrième Branche du Mabinogi, on rencontre Blodeuwedd.[1326] C'est une femme, créée de toutes pièces, à partir de fleurs selon le récit, puisqu'il était prédit que Lleu Llaw Gyffes n'aurait jamais de femme de race humaine. Blodeuwedd, qui trompe Lleu, est changée en chouette pour la punir. Gwydion, magicien et auteur de la métamorphose, assure qu'elle *'n'osera plus jamais montrer sa face à la lumière du jour, par peur des autres oiseaux.'* Il rajoute *'tous les autres oiseaux seront tes ennemis ; ils seront naturellement portés à te molester et à t'outrager partout où ils te trouveront.'*[1327] Le texte dit encore que Blodeuwedd signifie 'chouette'.[1328]

[1321] C'est l'avis de Sergent (2004, 296).
[1322] Triade 92, *Trioedd Ynys Prydain*, Bromwich (1979, 220)
[1323] Cf. Bromwich (1979, 220-221)
[1324] La différenciation entre la chouette et le hibou n'est pas toujours assurée : l'anglais *owl*, par exemple, couvre les deux espèces. Lambert (1993, 379, note 205) explique qu'il préfère traduire 'hibou' pour le mot *cuan* dans la série des animaux anciens du récit de Kilhwch : 'Cuan *(gaul .* cauannus, *français de l'Ouest* chouan*) désigne plus exactement la « chouette » , mais comme J. Loth, j'ai préféré traduire avec un masculin, « hibou ».'*
[1325] Hyde (1914-1916, 116-143)
[1326] L'auteur fournit le nom Blodeuedd, qui a, pour lui, le sens de 'fleurs'. Cf. Jones ; Jones (1949, 58)
[1327] Lambert (1993, 117)
[1328] Ce serait l'un des noms gallois de cet animal, cf. Loth (1913, 93, 208)

Ce motif de la punition par la métamorphose en chouette ainsi que le thème de l'hostilité des autres oiseaux à l'égard de la chouette, pourraient en soi constituer un motif folklorique. Nous coyons éventuellement déceler une fonction « étiologique » du récit car il sert d'explication à la question de savoir pourquoi la chouette vit la nuit et pourquoi elle se cache ; ce serait par peur des autres oiseaux, qui seraient ses ennemis.

Il est en revanche alléchant de prendre en compte la comparaison que fait Bernard Sergent entre Blodeuwedd, l'épouse de Lleu / Lug(h) d'une part, et Korônis 'Corneille', une des femmes d'Apollon qui l'a abandonné, d'autre part.[1329] L'auteur montre en outre que l'histoire de Blodeuwedd est assurément apparentée à celle de *Nuktiménê / Nyctimène*,[1330] qui, elle aussi, fut changée en chouette, mais par Athéna, à cause d'une grave faute sexuelle, l'inceste.[1331]

Mentionnons ici également une analogie irlandaise du récit gallois : Bláthine (Bláthnat, Blánat, Bláthnaid etc.), la femme de Cú Roí, trompe son mari avec Cú Chulainn. Si elle est parfaitement comparable à la Blodeuwedd galloise,[1332] les légendes à son égard montrent des variantes importantes et sa mort n'est pas liée à une ornithométamorphose quelconque.[1333]

[1329] Sergent (2004, 291). On aurait ici ainsi un héritage mythologique commun aux Grecs et aux Celtes, d'origine indo-eurpéenne.
[1330] Il s'agit d'une légende grecque, connue principalement par un auteur latin, Ovide.
[1331] Sergent (2004, 434). Retenons ici le fait que la transformation en chouette est considérée comme une punition, en Grèce comme au Pays de Galles.
[1332] Mac Cana (1992, 56-57)
[1333] Thurneysen (1921, 433-441, 458) ; MacKillop (2000, 43)

Epervier

La femelle des éperviers passe pour être plus habile et plus forte que le mâle. La symbolique de l'épervier est proche de celle de l'aigle. Les Grecs, les Romains et les Egyptiens voyait dans l'épervier un emblème solaire. Chez les derniers, l'épervier était l'oiseau de Horus.[1334] Pourtant, l'aigle paraît plus important que l'épervier dans l'Antiquité.[1335] Peut-être ce fait peut-il expliquer le motif suivant : Silius Italicus[1336] rapporte une histoire d'une victoire d'un aigle sur un épervier.[1337] Au Moyen Age, l'épervier est devenu parfois l'emblème de Satan. [1338]

Comme d'autres rapaces, l'épervier fut utilisé en tant qu'animal de chasse, et il fut souvent la fierté de son propriétaire. Comme l'aigle, on le retrouve monté - sous forme de statuette - sur les casques de guerriers, symbolisant entre autres la force, la puissance et l'aspect martial, belliqueux.[1339] Les rapaces, dont l'épervier, en combinaison avec l'eau seraient liés au rajeunissement et à la renaissance, du moins après la christianisation.[1340]

Dans les textes épiques et mythologiques des Celtes, c'est plutôt l'aigle, le vautour et le corbeau qui jouent un rôle important parmi les rapaces. Dans le récit « arthurien » *Gereint ap Erbin*, tiré des Mabinogion gallois, on mentionne l'épervier : lors d'un tournoi entre Gereint et un chevalier, l'enjeu est constitué d'éperviers. Ce motif peut éventuellement être expliqué par la fonction de l'épervier au Moyen Âge, qui était un signe de noblesse et de distinction.[1341] Ce constat rejoigne la remarque de Lambert qui affirme : *'[…] Geraint nous semble être beaucoup plus un roi qu'un guerrier.'*[1342] L'interprétation « royale » de la fonction de l'épervier est soutenue par le fait que le même récit contient une chasse au cerf blanc, animal royal, que seul Arthur sait capturer.

[1334] Cf. Chevalier, Gheerbrant (1982, 409)
[1335] Cf. l'absence de l'épervier dans l'études de Prieur (1988), à un cas près.
[1336] *Les Puniques*, IV, 119
[1337] Prieur (1988, 73). Ou doit-on rapprocher cette histoire du fait que la femelle de l'épervier paraît plus habile et plus forte que le mâle ?
[1338] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 409) ; Charbonneau-Lassay (1940, 456-457)
[1339] Heinz (2000, 109)
[1340] Cf. Joyce (1996) : le récit *The Isle of the Mystic Lake* ; Heinz (2000, 109).
[1341] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 409)
[1342] Lambert (1993, 283)

Coq

Le coq, animal dont le chant annonce le lever du soleil, est universellement un emblème solaire, plus particulièrement un symbole de la lumière naissante.[1343] En Grèce, en revanche, le coq est à la fois l'attribut des dieux solaires et des déesses lunaires : Zeus, Léto, Apollon, Artémis.[1344] Chez plusieurs peuples (Grecs, Germains), le coq est également considéré comme un animal psychopompe ; chez les Grecs il est aussi divinatoire.[1345] Chez les Germains et les Grecs[1346] encore, il est un symbole de vigilance guerrière. Dans la mythologie nordique, le coq, perché sur les branches les plus hautes du frêne Yggdrasil, l'arbre cosmique, l'arbre de vie, prévient les dieux quand les géants, représentant les forces destructives, se préparent à les attaquer.[1347] Dans la Bible, le coq symbolise l'intelligence venue de Dieu.[1348]

Si l'emblème du coq, représentant les Gaulois, puis ensuite les Français, est connu, il est erroné, car il repose sur une homonymie du mot latin gallus, ayant le sens de 'Gaulois' et de 'coq'.[1349] Cela n'empêche que l'on retrouve cet animal fréquemment dans la numismatique, par exemple. Tout comme la grue et l'oie, le coq est un animal sacré chez les Celtes, qui ne fut pas toujours mangé.[1350] Chez les peuples bretons insulaires antiques, la poule était sans doute un animal sacré, à en croire le témoignage de Jules César :[1351]

'Leporem et gallinam et anserem gustare fas non putant ; haec tamen alunt animi uoluptatisque causa.' [1352]

Chez les Celtes aussi, il est l'annonciateur du nouveau jour et symbolise à la fois la fertilité – il accompagne souvent la déesse-mère en Gaule[1353]- la vie amoureuse et la guerre : son côté belliqueux s'exprime le mieux dans l'iconographie des pièces de monnaies gauloises et le fait qu'il est monté sur certains casques de guerre. Le coq est également le compagnon de différents dieux (Mercure, Hermès) sous son aspect d'abondance.[1354] Green[1355] suppose que

[1343] Cf. aussi la présence du coq sur les flèches des églises et des cathédrales.
[1344] Chevalier, Gheerbrant (1982, 282)
[1345] Sergent (2004, 646)
[1346] Rappelons la légende grecque selon laquelle le soldat Alectryon fut métamorphosé en coq, par Arès, pour qu'il fusse plus vigilant. Charbonneau-Lassay (1940, 629)
[1347] Grimal (1963, 12, 44)
[1348] *Job*, 39, 36.
[1349] Cf entre autres, Charbonneau-Lassay (1940, 628-651)
[1350] Voir Green (1997, 62) ; Heinz (2000, 93).
[1351] Jules César, *De Bello Gallico*, V, XII; voir plus haut le chapitre concernant les tabous. Peut-être, ce tabou alimentaire s'explique-t-il par le rôle particulier des poules : *'De tous les oiseaux domestiques, la poule est la plus utile à l'homme et celui qui vit et se familiarise le plus avec lui : il a sans doute été l'objet de la première tentative de domestication systématique des oiseaux.'* Charbonneau-Lassay (1940, 647).
[1352] *'Le lièvre, la poule et l'oie sont à leurs yeux nourriture interdite ; ils en élèvent cependant, pour le plaisir.'* César, *De Bello Gallico*, V, XII; cf. *Guerre des Gaules* traduit et établi par L.-A. Constans, 140-141. L'auteur croit comme nous qu'il s'agit d'animaux sacrés. Ces animaux sacrés ne sont donc pas forcément des espèces animales « totémiques », le passage de César ne prouve en rien que les Britanniques anciens croyaient descendre d'un ancêtre-lièvre mythique, ni d'un ancêtre-poule, ni d'un ancêtre-oie.
[1353] Ross (1974, 337)
[1354] Ross (1974, 107 sqq.)

ce rapport avec Mercure, héraut des dieux s'explique par le fait que le coq a la même fonction : il est « l'héraut » du nouveau jour.[1356]

L'oiseau auroral à la voix remarquable paraît être associé à Lugus et Apollon. Les associations aviaires des deux divinités, l'une pancelte, l'autre grecque, ont été comparées et le résultat est remarquable.[1357]

Curieusement, l'importance de cette « gallinacé » ne revient pas dans la littérature celtique insulaire ancienne. Le coq ne joue pas de rôle important dans l'épopée, ce qui se comprend,[1358] mais son absence des textes mythologiques est plus difficile à expliquer.

[1355] Green (1997, 62) ; (1989, 58)

[1356] Nous voudrions remarquer un parallèle chez les Indiens Pueblo, où le chant du coq, associé au soleil, est très important. Le coq chante quatre fois avant le lever du soleil. Le soleil se lève donc au cinquième temps et est ainsi au centre de la manifestation. Cf. Chevalier, Gheerbrant (1982, 282). Chez les Celtes aussi, ce symbolisme du nombre cinq représente la perfection et l'harmonie de l'univers.

[1357] Voir le tableau plus haut, dans le chapitre consacré aux oiseaux en général.

[1358] Bien que l'on ait remarqué la symbolique de vigilance guerrière de cet animal.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Hirondelle

Il s'agit d'un oiseau, qui, universellement, a récolté beaucoup de sympathie. Les hirondelles, en tant que messagers du printemps, à l'encontre du proverbe, sont considérées comme des êtres symbolisant le renouveau, la fertilité, l'alternance entre les saisons. Il se comprend aisément qu'elles représentent la résurrection, à l'époque païenne puis à l'ère chrétienne.[1359] L'ornithométamorphose des divinités est récurrente, sans doute dans le but de se déplacer vite ou d'assister à des « scènes » sans être repérées par les mortels.[1360] Parfois, l'objet est l'hirondelle : dans l'Odyssée, [1361] Athéna se transforme en hirondelle.

Dans l'épopée irlandaise *TBC* nous trouvons une métaphore animale faisant référence à l'hirondelle. On décrit le char de guerre de Cú Chulainn. La vitesse de son char et comparée au vent, à l'hirondelle et au cerf : *'[…] speedy as the wind or as a swallow or a deer darting over the level plain.'*[1362]

Nous avons mentionné supra le théonyme *Fand* 'Hirondelle',[1363] il s'agit de l'épouse de *Manannán mac Lir*, 'Le Mannois fils de l'Océan', le dieu souverain de l'Autre Monde. Dans le récit *Serglige Cú Chulainn / La maladie de Cú Chulainn*, Fand, tombée amoureuse de Cú Chulainn, emmène le héros ulate dans l'Autre Monde. Après avoir passé un mois avec elle, il retourne vers sa femme Emer. Fand, elle, rejoint Manannán, mais non sans beaucoup de mélancolie.

Une autre personne de la tradition irlandaise dont le nom est rattaché à l'hirondelle, nous vient du texte épique le plus important : Fandle / Fannall est un des trois fils de Nechtan Scéne, et il fut tué par Cú Chulainn quand il alla pour la première fois en expédition vers le Connacht. Le guerrier de cette province est décrit comme étant d'une extrême légèreté ; il était à même de combattre au-dessus de l'eau.[1364] C'est sans doute grâce à cette capacité qu'il doit son nom d'Hirondelle, à moins que ce ne soit l'inverse : puisqu'il est une hirondelle, il est léger et sait combattre sur les flots.

Il a été suggéré que l'hirondelle symbolise, dans les deux récits, la fécondité, l'alternance et le renouveau.[1365] Nous soutenons cette hypothèse, qui semble rejoindre la symbolique dont l'hirondelle est le porteur un peu partout dans le monde. Nous voudrions par contre ajouter un élément de réflexion. Fand est bien connue pour sa beauté, et son nom ornithophore pourrait de plus exprimer cette beauté « surnaturelle ». D'ailleurs, il faut savoir que le paon, l'hirondelle – outre les cas de la métaphore, de l'anthroponyme et du théonyme mentionnés *supra* - la mouette et d'autres oiseaux chanteurs ne surgissent en général que très tardivement dans la littérature celtique.[1366]

[1359] Charbonneau-Lassay (1940) ; Chevalier ; Gheerbrant (1982, 506-507)
[1360] Prieur (1988, 59)
[1361] *Odyssée*, XXII
[1362] Kinsella (2002, 153)
[1363] Cf. en revanche MacKillop (2000, 205) qui traduit *Fand* 'tear', *fann* 'weak, helpless person', sans doute à cause d'homonymie. Le Roux et Guyonvarc'h (1978, 386) traduisent bien 'hirondelle'.
[1364] Thurneysen (1921, 137-138)
[1365] Cf. *Ogam*, 11, 1959, 325 sqq., 437, 440 ; *EC*, 1936, 506-513
[1366] Heinz (2000, 95)

Nous avons déjà vu-ci dessus un passage de la vie de saint Judicaël. Dans ce texte il fait de l'hirondelle une sorte de « maître » des abeilles. Cette association nous paraît assez étrange :

'Parce que comme le taureau parmi les bœufs étrangers, et le verrat robuste parmi des porcs étrangers, et l'aigle au milieu des oies, le faucon parmi les grues, l'hirondelle parmi les abeilles, ainsi Judicaël, roi des Bretons Armoricains, rapide et agile, solide guerrier, se hâtait vers la guerre parmi ses ennemis qui se dressaient contre lui et allaient vers leur perte.'[1367]

[1367] Cf. le passage intégral dans les appendices. Voir Merdrignac (1993, 133) ; Fleuriot ; Lozac'hmeur ; Prat (1981, 45)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Colombe

Grâce à sa blancheur immaculée et à la douceur de son roucoulement, cet oiseau a un symbolisme très positif. Dans la religion chrétienne, il va jusqu'à symboliser le Saint-Esprit, dans le Nouveau Testament. Il est aussi l'emblème de l'inspiration divine, de Jésus Christ, de la Vierge Marie, et même de l'Eglise. La colombe représente la pureté, la simplicité, la paix, l'harmonie. La colombe blanche de la Genèse symbolise l'Esprit Saint et elle annonce la paix divine après le déluge en ayant une branche d'olivier dans la bouche.

Pour les païens, sa pureté est assimilée à « l'accomplissement amoureux que l'amant offre à l'objet de son désir ». En fait, elle est le symbole de l'âme, comme on peut le voir notamment sur une représentation du martyre de saint Polycarpe, où l'on voit une colombe sortant du corps du saint après sa mort.[1368] Chez les Romains elle était accompagnatrice de Vénus et elle symbolisait là aussi la paix et la harmonie.

Il n'est point surprenant de constater que les Celtes lui attribuèrent des propriétés guérissantes, mais il ne faut pas oublier qu'en outre, la colombe remplissait également la fonction d'oiseau d'oracle.[1369]

Il faut savoir que cet animal n'apparaît significativement qu'après la christianisation. Une mention concernant un toponyme intéressant contenant le nom de la colombe se trouve pourtant dans le récit *Brislech mór Maige Muirthemne / ou Aided Con Culainn / la mort de Cú Chulainn*. Il s'agit de la bataille pendant laquelle Cú Chulainn fut tué. Il y est question d'une « vallée des colombes », *Glenn na m-bodar*, [1370] dans laquelle on n'entendrait rien du vacarme de la bataille. Ce motif peut aisément être expliqué par le symbolisme rattaché à la colombe : oiseau emblématique de la paix et de l'harmonie, il est logique de ne pas entendre les bruits guerriers dans la vallée des colombes.

Il est significatif aussi que le nom de Columba, un des trois saints-protecteurs de l'Irlande, veut dire 'colombe' ainsi que son nom gaélique : Colum Cille 'Colombe de l'Eglise'. Ici on trouve un thème ancien dans le rapport qu'entretiennent certaines personnes de l'Autre Monde et les oiseaux ; il était également assez commun pour les chefs spirituels et les gardiens de la connaissance et des traditions orales, d'être associés à des oiseaux. Après la christianisation ce thème fut transposé dans le couple saint homme - oiseau, et comme l'oiseau par excellence, dans la tradition judéo-chrétienne, fut la colombe, elle apparaît couramment dans la littérature du Moyen Âge, avant tout dans les récits hagiographiques. Pourtant ce thème de la colombe était nouveau ; auparavant l'association aviaire passait par le biais d'autres oiseaux.[1371]

[1368] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 269) ; Charbonneau-Lassay (1940, 476-495)
[1369] Cf. Green (1993, 85).
[1370] Thurneysen (1921, 560).
[1371] Cf. Low (1996, 109-111)

Roitelet

Il existe une analogie entre le symbole du roitelet chez les Indiens d'Amérique septentrionale et celui de l'alouette en Europe. C'est un très petit oiseau mais il chante plus fort que les autres. Il est rieur et très heureux selon les traditions amérindiennes. Il a été noté qu'il est remarquable que le nom du roitelet en vieux breton signifie ‘joyeux’. Dans le symbolisme des Celtes, cet oiseau est porteur d'une signification forte : avec le corbeau, il forme un « couple », dualité qui se rencontre également dans le « couple » sanglier-ours. En effet, le roitelet et le sanglier symbolisent le druide, tandis que le corbeau et l'ours désignent métaphoriquement la classe guerrière.[1372] Selon une étymologie populaire d'Irlande, le nom de roitelet est interprété comme « druide des oiseaux ». En outre, son nom en brittonique est l'équivalent linguistique du nom de druide en gaélique.[1373]

Le folklore gallois relatif au roitelet est abondant et la même chose est vraie pour les autres pays celtiques « modernes ». Là, comme ailleurs, c'est le roi des oiseaux. [1374]

[1372] Cette remarque n'enlève en rien la symbolique royale de l'ours.
[1373] Cf. *Ogam*, 3, 108-110 ; *Ogam*, 12, 49-67.
[1374] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 821) ; Charbonneau-Lassay (1940, 533-536)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Oiseaux aquatiques et oiseaux de marais

Les oiseaux aquatiques occupent une place primordiale dans la mythologique celtique. Bien évidemment, leur symbolique est liée au culte de l'eau. Les courants d'eaux, les rivières, les lacs et l'océan constituant un moyen d'entrée vers l'Autre Monde dans la croyance des Celtes, les oiseaux aquatiques étaient des messagers privilégiés de l'Au-delà celtique. Les oiseaux en général - liés à l'élément qu'est l'air - étaient déjà considérés comme des êtres entretenant des rapports intimes et complexes avec l'Autre Monde ; les oiseaux aquatiques, en outre, « se servent » également d'un autre élément primordial, l'eau. Les oiseaux aquatiques étaient ainsi en rapport avec le monde divin de deux manières. Dans l'iconographie celtique, ce groupe d'oiseaux est par conséquent très important ; le nombre d'oiseaux aquatiques représentés sur différents objets est considérable. La grue, l'oie, le cygne et le canard, oiseaux aquatiques au cou long et impressionnant, jouent un rôle prépondérant dans le rituel celtique : des statuettes représentant ces animaux tirent des chars cultuels, des bateaux - ou ils apparaissent sous forme de barque - portent des coupes et sont montés sur des casques. L'iconographie aviaire de l'Europe de l'Est surtout est très ancienne.[1375]

Naturellement, les oiseaux fluviatiles étaient associés aux eaux thermales sacrées. Il n'est donc pas surprenant de retrouver des modèles votifs de ces animaux dans les anciens lieux de culte. Comme nous avons pu le constater avant, certaines légendes provenant de Grande-Bretagne ou d'Irlande, ont gardé des marques assez nettes d'anciens rituels. On ne sera donc nullement surpris de constater que - dans certaines légendes celtiques tout du moins - ces oiseaux ont la fonction de récupérer des objets magiques tombés dans l'eau.[1376]

[1375] Green (1993, 203) ; Ross (1968, 234 sqq.).
[1376] Heinz (2000, 111). Mais les oiseaux fluviatiles n'en ont pas l'exclusivité : ailleurs on a constaté que les loutres, par exemple, plongent dans l'eau pour récupérer des objets.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Grue

La grue est universellement connue pour sa longévité[1377] mais, avant tout, pour sa fidélité. Bien évidemment, ses plumes blanches symbolisent la pureté, symbolisme qu'elle partage avec d'autres oiseaux. En revanche, elle est également réputée pour être le plus bel oiseau. Comme cet animal est migrateur, son retour cyclique est devenu symbole de régénération. Son chant est légendaire ; selon certaines traditions, elle seule est capable d'infléchir la voie en chantant. Dans plusieurs croyances, la grue est l'emblème de la protection divine sur la vie humaine. Comme le cygne et l'oie, elle symbolise la vigilance et la loyauté. Chez les Germains, elle était consacrée à une divinité analogue à Hermès, c'est-à-dire un dieu des voyages et de la communication.

La grue fait partie, avec le héron, des échassiers. Parfois, ces oiseaux sont mis en concurrence avec les cygnes et dans ce cas, la grue et le héron peuvent être les porteurs d'un symbolisme négatif. En revanche, on est assuré qu'en Gaule sa symbolique était positive. Dans la Grèce antique, le nom de la grue, geranos, véhicule selon son étymologie les notions de science, de beauté, de considération, et de vénération. Chez eux, l'ornithomancie autour de la grue était importante, comme chez les Gaulois. Les grues figurent dans la numismatique gauloise. Probablement, les Gallo-Romains sacrifiaient des grues – ces oiseaux migrateurs – à Mercure, le dieu protecteur des voyageurs. [1378]

La grue est présente dans l'iconographie depuis la préhistoire ; on la retrouve sur des pièces de monnaie, des bouclier, des casques et des fourreaux. En tant qu'oiseau belliqueux, elle est liée au taureau.[1379] Ces oiseaux de marais à la fois bénéfiques et maléfiques expriment à la fois la vie et la mort et comme ils vivent dans des régions marécageuses, ils sont liés au culte de l'eau, tout comme le héron.[1380] Le caractère sacré de la grue s'exprime dans l'interdiction dans l'Irlande médiévale de manger cette espèce d'oiseau de marais.[1381] La vénération de cet animal recoupe ce tabou : le fait que l'on retrouve la « Grue Solitaire » comme l'une des merveilles d'Irlande[1382] est très parlant.

Un curieux symbolisme combinant un taureau et des oiseaux, des grues en l'ocurence, concerne l'animal qui s'intitule *'Tarvos Trigaranus'*, le 'taureau aux trois grues'.[1383] Sur des autels de Trèves et de Paris, on a retrouvé cette iconographie, la deuxième portant ce titre de *Tarvos Trigaranus*. Aussi s'agirait-il d'un symbolisme saisonnier lié à ces animaux qui sont associés aux saules et à un bûcheron divin, sans doute Esus, selon l'imagerie des autels, du moins ils semblent nous le montrer.[1384] Plus haut, dans le chapitre sur la musique des animaux, nous avions déjà constaté que les grues, en tant qu'oiseaux vivant dans les terres marécageuses, ont un rapport particulier avec le saule, arbre qui pousse dans les marécages. Les autels de Trèves et de Paris semblent confirmer ce lien.

[1377] Dans la tradition taoïste, elle est même devenue l'emblème de l'immortalité.
[1378] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 488-489) ; Charbonneau-Lassay (1940, 586-599)
[1379] Cf. le Tarvos Trigaranos, 'Taureau aux trois grues'.
[1380] Cf. Green (1993, 68).
[1381] Birkhan (1997, 814).
[1382] Dans le comté de Mayo, on raconte qu'il y a, sur l'île d'Iniskea une grue solitaire qui vivra là-bas jusqu'à la fin des temps. Cf. Joyce (1996, 29). Cette histoire fait penser à la série des animaux les plus anciens, dont la grue ne fait d'ailleurs pas partie.
[1383] Cf. le chapitre sur le taureau pour une discussion plus approfondie.
[1384] Birkhan (1970, 290, 599, 611) ; Green (1995, 121 ; 1992, 215, 220)

Pierre-Yves Lambert fait les remarques suivantes sur le mot gaulois désignant la grue : '-garanus, *dérivé en –u- ou forme fléchie de* garanos *« grue », gall.* garan*. On en garde peut-être un souvenir dans le nom d'un quartier de Paris,* Grenelle *(dimin. *garanilla, « la petite grue » ?).'* [1385]

Bernard Sergent suppose que cette scène du *Tarvos Trigaranus* pourrait constituer les traces d'un mythe et/ou un rite.[1386] Le dieu-bûcheron Esus est étroitement lié à Lug(h), d'ailleurs, soit il n'est qu'un aspect de ce dieu pancelte, soit il correspond au Gwydion gallois, l'éducateur de Lleu (le Lug(h) gallois).[1387]

Corrguine 'Tueur de Grues' était l'un des noms pour désigner un sorcier en Irlande. Cette dénomination souligne à notre avis à la fois l'importance et l'aspect parfois sinistre de la grue. Une autre tradition plutôt néfaste, elle aussi, à l'égard des grues est constituée par les trois grues de Midir : ce dieu irlandais possédait en effet trois *corr diúltada* 'Grues d'inhospitalité',[1388] qu'Athirne Ailgesach mac Ferchertne, l'homme le plus inhospitalier d'Irlande, récupère par la suite. La première grue disait toujours : *'Ne viens pas !'*, la deuxième : *'Va-t-en !'* et la troisième : *'Dépasse la maison !'*.[1389] Ici apparaît l'aspect négatif du symbolisme de la grue, animal « belliqueux » qui repousse les gens. Birkhan conclut que le symbolisme gaélique de la grue est *grosso modo* négatif.[1390] Nous avons un doute par rapport à cette remarque, car nous avons repéré plusieurs éléments positifs concernant la grue dans la tradition gaélique, dont nous allons parler.

Revoyons les éléments-clef concernant la danse cultuelle et la notion du méandre ou du labyrinthe de l'époque pré-indo-européenne[1391] que nous donne Marija Gimbutas. Le rôle important du méandre, puis du labyrinthe dans les cultes pré-indo-européens est bien établi. Plusieurs objets d'art qui ont survécu montrent effectivement des motifs décoratifs sinueux symbolisant les eaux cosmiques. Ces méandres et labyrinthes sont très proches de certaines représentations (sinueuses) de serpents. Si des tablettes de la Grèce préhistorique nous informent et nous montrent des labyrinthes, leur importance dans les danses et dans des jeux était toujours considérable dans les périodes hellénique et romaine. Une danse grecque d'une ancienneté honorable, connue sous le nom de *Geranos* 'grue' dans l'Antiquité, dont les mouvements entrelacés font penser à un labyrinthe, dévoile clairement la connexion entre la danse, le labyrinthe, et le culte de la déesse-oiseau, protectrice des labyrinthes.[1392] La grue peut en outre bien être considérée comme une manifestation, ou une incarnation de la déesse aquatique,[1393] divinité qui peut donc paraître sous un aspect ornithomorphe. La divinité

[1385] Lambert (1994, 107)
[1386] Sergent (2004, 82)
[1387] Sergent (2004, 212)
[1388] Cf. la mise en relation éventuelle de ce motif avec le mythème du *Tarvos Trigaranus* dans le chapitre sur le taureau.
[1389] Thurneysen (1921, 513). Cf. Low (1996, 117)
[1390] Birkhan (1997, 710)
[1391] Il s'agit donc de phénomènes bien connus à l'époque suite à l'arrivée des Indo-Européens.
[1392] Harrison (1894, CXXVIII) ; De Vries (1977, 186) ; Birkhan (1997, 709-710).
[1393] Gimbutas (1982, 124-125)

associée à l'idée du méandre ou du labyrinthe[1394] était donc une déesse aquatique ayant en tant qu'attribut un oiseau aquatique.

Il est d'ailleurs fort significatif de mentionner le fait que les oiseaux « au long cou », qui sont souvent des espèces de migrateurs, ont, dans l'Irlande du Moyen Âge comme dans la Grèce ancienne, la réputation d'être des oiseaux mantiques de par leur simple apparition ou de par leur chant.[1395] Dans le cycle Ossianique en revanche, les chants plaintifs des grues étaient considérés comme exprimant leurs souffrances.

La tradition irlandaise connaît le *corrbolg*,[1396] un célèbre « sac de grue », un sac non pas fait à partir du tégument d'une grue, mais avec la peau d'une déesse : la femme du dieu Manannán, Aífe, est transformée en grue par le jaloux Iuchra. Après avoir vécu pendant deux cents ans dans la maison de Manannán, elle meurt et son mari emploie sa peau pour en faire un sac qui contient des objets qui lui sont précieux. On a suggéré que ce sac contenait également les lettres de l'alphabet oghamique.[1397] Les chiffres oghamiques s'inspirent peut-être des pattes de grues volantes. Nous avons constaté *supra*[1398] qu'il paraît exister un lien symbolique entre la grue, la harpe et l'alphabet oghamique.[1399]

Dans le Cycle de Finn (ou Cycle Ossianique ou encore Cycle de Leinster) se trouve un récit concernant les enfances de Finn. Dans ce texte, on nous décrit une fois de plus un *'Sac aux Trésors, un sachet fait de la peau d'une grue, et qui contenait des joyaux de grand prix, des armes magiques et des choses étranges, venant des temps anciens où fées et Gaëls se battaient pour la royauté de l'Irlande.'* [1400] Si le dit Cycle de Finn est en quelque sorte un cycle de récits héroïques, liés à l'initiation guerrière, il comporte clairement des éléments mythologiques, restes d'anciennes croyances païennes. Est-ce un fait significatif que le « Sac aux Trésors » est fait en une peau de grue ? A notre avis, c'est le cas. Si c'est une tâche difficile et hasardeuse que de vouloir retrouver le sens exact de cette symbolique animale, il est clair que la dimension surnaturelle de l'objet est soulignée par le tégument de l'oiseau aquatique. Birkhan suggère que la grue pouvait ainsi symboliser la richesse.[1401] Nous supportons cette idée, mais nous voudrions mettre cette symbolique en relation avec l'ensemble des emblèmes de la grue.

Supra, nous avons parlé longuement de la *crot(t) / cruit(t) / cláirseach*, la harpe gaélique du Moyen Âge, connue des gaéls irlandais et écossais. Il s'agit d'un instrument de musique fort ciselé dont les symboliques musicale et physique sont liées à celles de certains animaux. Nous avons constaté que la console de la harpe irlandaise s'appelle *corr* en vieil-irlandais. Ce mot *corr* revêt plusieurs sens dont celui de « grue ». Il existe vraisemblablement une connexion entre la console de la harpe et l'oiseau. Ce lien est d'autant plus probable que la forme de la console évoque la morphologie du cou de la grue. En outre, d'autres harpes

[1394] Les méandres ou labyrinthes figurent parfois sur des *omphalos*, des pierres désignant le centre sacré. Nous pensons ici en particulier à l'*omphalos* de Kermaria en Bretagne. Cf. entre autres De Vries (1977, 192).
[1395] Cf. l'étude sur la classification des animaux dans la Grèce ancienne de Zucker (2005, 59-60).
[1396] DIL 152, 485
[1397] Cf. MacKillop (2000, 110).
[1398] Voir le chapitre sur la musique des animaux.
[1399] Cf. entre autres Vendryes (1941-1948, 83-116) sur les origines de l'ogham.
[1400] Chauviré (1995, 93)
[1401] Birkhan (1997, 710)

évoquent la forme de cet animal, dont la figurine connue des Cyclades qui joue d'une harpe. Fait révélateur, dans le Caucase, un des noms traditionnels de la harpe est « bois de grue ».[1402]

Ce rapport entre la grue[1403] d'une part et la harpe et d'autres cordophones d'autre part va même beaucoup plus loin. La lyre était l'instrument du dieu grec Apollon et la grue (ou le héron)[1404] est justement son oiseau sacré. En Chine également, la grue était associée à la cithare. En Irlande, le dieu Lug(h), dieu maître de la musique au même titre que le Daghda,[1405] a des liens étroits et importants avec plusieurs oiseaux, dont la grue.[1406] En outre, le terme irlandais ancien pour désigner la console de la *cláirseach* était *cor(r).* Un des autres sens de ce mot est précisément 'grue' ! [1407] Les couples de grues ont un cri très particulier à l'unisson, phénomène qui trouve un parallèle dans la voix masculine et la voix féminine de la *cláirseach*[1408] : depuis le haut Moyen Âge, ce genre de harpe connaît deux cordes accordées à l'unisson, intitulées « *na comhluighe* », 'les [cordes] couchées ensemble', dont Ann Heymann a prouvé qu'elles partagent le régistre de la harpe en une partie masculine (partie basse étant dotée de cordes en or) et une partie féminine (partie qui était peut-être dotée de cordes en argent). De même, dans ces deux cordes « jumelles » accordées à la même hauteur, il y en a une qui est considérée comme masculine et l'autre féminine. Un autre élément de cette argumentation est constitué par le bois de ces harpes : généralement faites en saule, les harpes sont nées d'un arbre qui pousse dans les marais, l'habitat des grues.[1409] Cette symbolique aviaire de la harpe trouve peut-être un parallèle dans les figurations de « lyres gauloises »[1410] sur le continent. Certaines de ces figurations montrent une « lyre » zoomorphe, mieux, un cordophone celte ornithomorphe. Les extrémités de l'instrument finissent souvent en têtes

[1402] Nous tenons à remercier ici Ann Heymann pour ses remarques concernant la grue et la harpe. Cf. Heymann (1991, 82-95). Cf. *supra.*

[1403] On a vu que les cordophones étaient primordiaux dans la société irlandaise, mais n'oublions pas non plus le statut particulier de la grue : dans son étude monumentale sur les Celtes insulaires, Ann Ross nous rappelle que les Irlandais du Moyen Âge ne consommaient pas la chair de grue, interdit qui ne fut rompu qu'au cours du Moyen Âge, et ceci uniquement par un « arrêté » royal. Cf. Ross (1967, 282). Cf aussi le sorcier irlandais appelé *corrguine* 'tueur de grues'. Nous remercions P.-Y. lambert pour cette addition.

[1404] Cf. aussi Sergent (2004, 180 sqq.)

[1405] Sergent (2004, 172-180). Sergent compare le Lugh (irlandais) musicien à l'Apollon grec, de façon tout à fait convaincante. Lug(h), Le Daghda et Apollon sont d'ailleurs tous les trois « lyricines », joueurs de la « lyre » ou d'un autre cordophone. La comparaison nous rappelle une image du Lugus (gaulois) dont les jambes ont en fait une forme de « lyre gauloise » : il s'agit en fait d'une pendeloque à la lyre, une amulette en bronze qui représente probablement le dieu pan-celtique Lug(h) / Lugus : les jambes forment son instrument de prédilection, tandis que les bras enchaînés pourraient éventuellement évoquer une légende selon laquelle le Lug(h) irlandais fut fait prisonnier par les autres dieux jaloux à la Bataille de Mag Tuired. L'objet en question daterait du 5^{e} (ou 4^{e} siècle) avant notre ère et provient de Vasseny dans l'Aisne, et se trouve au musée de Soissons. Cf. également l'article de Gricourt et Hollard (2005, 51-78) au sujet de cette pendeloque lughienne. Le rapprochement entre la divinité Lugh / Lugus et un cordophone nous paraît en tout cas parfaitement défendable. Voir le chapitre sur la musique des animaux.

[1406] Sergent (2004, 180 sqq., en particulier 212)

[1407] Détail quelque peu anecdotique, l'oiseau qui dans l'ornithozoologie s'appelle ménure, grand oiseau passériforme d'Australie, est dit « ménure-lyre » ou encore « oiseau-lyre », sans doute grâce à la forme de son cou.

[1408] Nom de la harpe gaélique à la fin du Moyen Âge.

[1409] Ann Heymann (1991, 93-94)

[1410] L'appellation *lyre* est en effet malheureuse, car il s'agit d'un cordophone celte qui *ressemble* à la lyre grecque, comme nous le dit Diodore par exemple, mais qui est, d'un point de vue organologique, un peu différent de cette dernière. Cf. plus haut la discussion approfondie.

d'oiseaux. Certaines « lyres » sont en outre surmontées d'oiseaux ![1411] Dans les cultures minoenne et mycénienne on trouve en outre un parallèle très étroit dans la « lyre au cou de cygne ».[1412]

La grue est donc bien liée au cordophone principal des Irlandais du Moyen Âge, mais nous rappelons une fois de plus le statut particulier de la grue : dans son étude monumentale sur les Celtes insulaires, Ann Ross nous indique que les Irlandais du Moyen Âge ne consommaient pas la chair de grue, interdit qui ne fut rompu qu'au cours du Moyen Âge, et ceci uniquement par un « arrêté » royal.[1413]

Le saint irlandais *Columba / Colum Cille* est également lié à la grue. Si son nom signifie 'Colombe de l'Eglise',[1414] il est connu aussi comme le *corr-chlérig* « clerc-grue ». Dans la *Vie d'Adamnán de saint Columba*, le saint Columba soigne une grue (ou un héron) affamée, jusqu'au moment où elle peut reprendre son voyage.[1415] Mary Low rappelle que le saint homme guérit également un cygne blessé dans un poème.[1416] Nous avons déjà vu que la grue et le cygne partagent partiellement leur symbolisme. Il existe également des récits assez différents en langue vernaculaire sur la tradition qui lie le célèbre saint homme à la grue. Dans le *Amra Choluimb Chille*[1417], *'Eulogie de Colum Cille /Columba*, datant du sixième siècle, on relate une histoire selon laquelle une reine insulte le saint homme en l'appelant *corr-chlérig*, clairement une insulte.[1418] Pour la punir, Columba change la reine en une grue. Il est fort intéressant que Stokes préfère traduire le terme obscure *corr-chlérig* (textuellement « clerc-grue ») comme *'Tricky Cleric'*. La reine accuse Columba de *corrgainecht*,[1419] que Stokes explique en faisant référence à la posture unijambiste (comme une grue) qu'adoptaient les *filid* (poètes) quand ils maudissaient des rois. En effet, ailleurs cette posture est liée à la sorcellerie.[1420] Cette malédiction semble être identique à la *glám dícenn*.[1421]

Nous avons trouvé chez Heinz (2000) une tradition toute particulière, que nous n'avons pas aperçue ailleurs ; dans le folklore écossais, des grues - en tant qu'hommes métamorphosés - ne peuvent redevenir humains qu'avec du sang d'un taureau sacrifié.[1422]

[1411] Propos recueillis lors de la 21ème journée belge d'études celtologiques et comparatives le 9 février 2008 à Bruxelles, lors de l'intervention de l'archéologue Nathalie Ginoux sur les *Guerriers et « dragons » dans le monde celte*.
[1412] Vorreiter (1975)
[1413] Cf. Ross (1967, 282).
[1414] Cf. le chapitre sur la colombe.
[1415] Reeves (1874, I, XXXV, 67, 68)
[1416] Carmina Gadelica, Compendium edition, 1992, 328-330, §361 ; Low (1996, 204)
[1417] Stokes (1899, 40-41, 48-49)
[1418] On a donc ici un exemple de l'image négative que la grue véhiculait aussi.
[1419] Cf. le terme *corrguine* 'sorcier' (*corrguinech* dans Thurneysen, 1921, 70).
[1420] En effet, le *Cath Maige Tuired / Bataille de Mag Tuired* § 129 montre un autre exemple de cette position curieuse, où le poète se tenait sur une jambe, fermait un œil en tenant un bras. Cf. Low (1996, 111-112).
[1421] Cf. entre autres MacKillop (2000, 253)
[1422] Cf. le chapitre sur le taureau.

Oie

La symbolique de l'oie est ancienne et au départ, elle faisait plutôt référence à l'oie sauvage. Hormis les caractéristiques qu'elle partage avec les autres oiseaux aquatiques, l'oie possède une certaine agressivité naturelle. Ceci fait d'elle un animal lié à l'activité guerrière et de plus un animal gardien. A Rome, on avait des oies sacrées qui étaient élevées autour du temple de la déesse Junon. Ces oies-là, comme d'autres oies, étaient des oiseaux avertisseurs. La célèbre légende de la prise de Rome par les Gaulois en 390 avant notre ère en atteste. En effet, des oies auraient poussé des cris lors de l'assaut du Capitole.

Dans les traditions chamaniques altaïques, l'oie sert de monture aux chamans pour poursuivre l'âme du cheval. D'autre part, dans différentes parties du monde, elle désigne métaphoriquement la femme désirée.[1423]

Que l'animal ne fut pas mangé et qu'il était donc sacré ne nous étonne guère ; Caesar nous le dit également dans *De Bello Gallico,*[1424] et l'oie accompagnait souvent les dieux de guerre et figure parmi les trouvailles de certaines tombes funéraires.[1425]

Dans le récit irlandais Buile Suibhne, plusieurs scènes rappellent l'état de maladie / folie chamanique, une sorte d' « hallucination » récurrente chez les chamans[1426] : Suibhne souffre en effet de l'illusion d'être poursuivi ; on lit dans le texte qu'il a des rencontres nocturnes désagréables avec des hordes de têtes coupées. Ces têtes peuvent être anthropomorphes mais il y a également des têtes d'oies et de chiens.[1427]

Une autre tradition dans laquelle l'oie véhicule un mauvais symbolisme, vient du Pays de Galles. Selon la tradition galloise l'apparition nocturne d'oies est un mauvais présage.[1428]

L'oie-gardien joue toujours un rôle important dans le folklore. Un exemple connu en est le récit du roi O'Toole et ses oies. L'interdiction de manger les oies s'explique dans cette histoire par le respect pour l'Eglise![1429]

[1423] Chevalier ; Gheerbrant (1982,693-694) ; Charbonneau-Lassay (1940, 553-555)
[1424] Jules César, *De Bello Gallico*, V, XII; voir plus haut le chapitre concernant les tabous.
[1425] Green (1993, 107 et passim)
[1426] Voir le chapitre sur le chamanisme.
[1427] O'Keeffe (1931, 123)
[1428] Ross (1974, 343).
[1429] Booss (1986)

Cygne

Comme pour l'oie et la grue, la blancheur immaculée de ce palmipède migrateur, au long cou flexible, est légendaire en Occident et en Orient, comme d'ailleurs sa grâce et son côté majestueux. Cet oiseau a fort inspiré l'Homme à toutes les époques. En revanche, le monde des symboles est souvent binaire ; la blancheur évoque deux lumières, celle du jour qui est solaire et mâle mais aussi celle de la nuit qui est lunaire et femelle. Le cygne peut ainsi être chargé d'un symbolisme inversé. Il faut savoir que la symbolique mâle prédomine. Ainsi, le cygne mâle accompagne Apollon. Il s'agit donc d'un oiseau plutôt ouranien et solaire. Dans un mythe grec connu, on raconte qu'à la naissance d'Apollon, dieu de la musique, de la poésie et de la divination, les cygnes sacrés firent sept fois le tour de l'île. Ensuite, Zeus donna au jeune dieu sa lyre et un char attelé de ces cygnes blancs. Ailleurs également, la force poétique est incarnée par le cygne et cet animal est aussi l'emblème du druide habillé de blanc. Les amours de Zeus, transformé en cygne, pour Léda, transformée en oie pour lui échapper, sont célèbres. L'interprétation habituelle de ce mythe suppose une bipolarisation entre le cygne, symbole mâle, et l'oie, symbole femelle. En fait, l'oie est considérée ici comme un avatar du cygne dans sa symbolique lunaire et femelle. [1430]

Dans le nord de l'Europe, on racontait au cours du Moyen Âge que les cygnes sauvages venaient d'eux-mêmes vers un musicien qui jouait bien de la harpe et ce rapprochement existe aussi dans la Bible[1431].

Déjà dans la période des Champs d'Urnes et dans la phase de l'Hallstatt, dans la préhistoire, on remarque l'importance primordiale du culte du cygne. La connexion de cet anatidé (ou palmipède) au culte solaire est bien établie et fut répandue dans toute l'Europe. Selon Ross, on pourrait très bien croire que les (proto-) Celtes avaient en commun avec d'autres peuples en Europe, la vénération et l'apaisement d'une ou de plusieurs divinités solaires. Les oiseaux aquatiques, en particulier le cygne, la grue et l'oie, sont associés au culte de l'eau et à ces dieux solaires. Il est donc logique de retrouver des représentations du cygne à proximité des eaux thermales, qui avaient bien entendu une fonction thérapeutique, à l'image des divinités qui y furent vénérées.[1432] Un nombre important de modèles votifs retrouvés par les archéologues sont tirés par des cygnes. D'autres modèles sont cependant tirés par des cerfs ou des bœufs, ou encore des animaux hybrides sous forme d'oiseau cornu. Le « motif » des véhicules tirés par des animaux apprivoisés fait penser aux descriptions de la déesse forestière Flidais dans les textes irlandais, ainsi qu'à une scène de la Táin bó Cuálgne concernant Cú Chulainn qui se procure une certaine maîtrise sur des animaux.[1433]

Ross suppose que la popularité du culte solaire a sans doute diminué au fil du temps, de sorte que le symbolisme solaire dégénéré ne fut plus compris et qu'on voit apparaître des motifs artistiques qui contiennent l'écho de cette croyance ancienne. Si les Celtes anciens de l'époque des Champs d'Urnes et de l'Hallstatt nous ont légué une véritable richesse concernant le symbolisme, l'imaginaire et le culte du cygne, l'art gallo-romain et romano-brittonique se serait plutôt inspiré du monde classique ; en effet, les associations qu'évoquent les sculptures montrant des cygnes nous semblent préférablement romaines et grecques. Il y a cependant une sculpture provenant du site gaulois d'Alésia qui nous montre un cygne avec

[1430] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 332-334) ; Charbonneau-Lassay (1940, 537-552)
[1431] Saint Jean, *Apocalypse*, XXII, 17, 20.
[1432] Ross (1974, 234).
[1433] Voir ailleurs dans ces études. Cf. Ross (1974, 235).

une barque contenant trois mères et trois enfants.[1434] Ensuite, on retrouverait des traces des légendes cultuelles dans la littérature irlandaise ancienne, puisqu'en Irlande la mémoire de la classe savante a retenu même des éléments d'un passé lointain, l'époque latènienne.[1435] Dans la forme la plus ancienne de plusieurs légendes relatives aux cygnes, nous voyons un héritage des motifs liés au culte solaire des Celtes anciens. Plus tard, l'iconographie chrétienne nous montre des traces de la tradition païenne, la tradition étant trop « forte » et trop répandue pour être éradiquée. Une solution plus simple était de reprendre la symbolique utilisée par les ancêtres pour en faire un symbolisme chrétien.

Parmi les oiseaux aquatiques, le cygne surtout occupe une place primordiale dans la littérature de l'Irlande ancienne ; le cygne l'emporte donc dans les textes celtiques insulaires au dépens des autres oiseaux fluviatiles. Il possède parfois une force destructive, il est un messager de l'Autre Monde et en tant que tel, il attire des hommes vers les espaces ou dimensions surnaturelles. La métamorphose d'homme en cygne peut apparaître comme punition ou vengeance dans la littérature irlandaise ;[1436] une fois sous l'influence de la magie, ces êtres humains désormais transformés en cygnes peuvent enchanter les hommes sur terre, leur chant les fait souvent tomber dans un sommeil profond. Cette transformation en cygne fut plus tard un motif connu des légendes européennes[1437]. Dans plusieurs cas ces cygnes sont attelés par une chaîne d'or ou d'argent. Ce fait peut symboliser des dieux et des déesses (des divinités solaires en fin de compte) transformés en cygnes. En tout cas, les chaînes prouvent qu'il s'agit de cygnes surnaturels[1438]. La métamorphose en cygne est assez courante chez les divinités. Une remarque de Le Roux et Guyonvarc'h le confirme :

'Métamorphose : c'est le trait morphologique le plus courant des personnages de l'Autre Monde qui, pour venir sur terre ou en repartir, empruntent le plus souvent la forme des oiseaux (cygnes).'[1439]

Leur symbolique en ce qui concerne l'amour découle du fait que les cygnes sont monogames : les couples restent pendant toute leur vie ensemble ; ceci pourrait également expliquer - en partie tout du moins - le motif des cygnes attelés de la littérature irlandaise. De plus la couleur blanc vif de leur plumage a inspiré tout un symbolisme concernant la pureté, la beauté, l'image idéale ou parfaite concernant les femmes et la bonne chance, surtout dans la tradition irlandaise. On constate fréquemment une association sexuelle dans les textes irlandais, sans doute à cause du long cou « phallique » de ces oiseaux. Les récits du Pays de Galles suggèrent par contre plutôt une croyance selon laquelle les cygnes entretenaient des

[1434] MacKillop (2000, 393-394).
[1435] Cf. Ross (1974, 234-237).
[1436] Cf. plus bas le récit sur les enfants de Lir.
[1437] Il faut par contre distinguer le motif des récits irlandais, basés sur un véritable culte, du motif international de la « fille-cygne ». Dans la tradition des manuscrits irlandais, la métamorphose spontanée en cygne a toujours lieu sans agent, tandis que, dans les histoires « internationales » où il est question de transformation en cygne, elle n'est pas spontanée et est réalisée par l'intermédiaire d'un agent. Comparer Aarne-Thompson (1961, no. 400) ; Ross (1968, 237 sqq.).
[1438] Outre les récits suivants contenant cet élément païen qu'est le port de chaînes en métal, nous trouvons dans un poème irlandais ancien (O'Rahilly, Silva Gadelica, I, 246 sqq. ; cf. Ross 1968, 241) ce même thème : si le poème est tardif et de caractère arthurien, les réactions d'un cygne attelé par une chaîne, constitue un test de chasteté pour les femmes. Le cygne est censé accepter de la nourriture de la main des femmes vertueuses seulement. Selon Anne Ross (1968, 241), on aurait affaire à une variante du motif du Court Mantel (Cross, Motif-Index HI 411, 17*).
[1439] Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 402)

relations entre le monde des mortels et l'Autre Monde ; dans les légendes galloises, ils sont avant tout les messagers des dieux. Certaines légendes racontent comment des cygnes enlèvent leur plumage pour devenir des « filles-cygnes ».[1440]

D'ailleurs, il est important de se rappeler que la grue a disparu du biotope irlandais à la fin du XIVe siècle ; le cygne doit avoir hérité de la symbolique autrefois attachée à la grue.[1441]

Si la littérature de l'Irlande ancienne nous donne deux légendes dans lesquelles les êtres humains transformés en cygnes sont au départ des femmes ou des filles (Derbforgaill et Caer avec ses compagnons), nous disposons également de récits où les êtres transformés sont des hommes (Midir et le roi Mongán) ou des hommes et des femmes (les enfants de Lir).

La blancheur du cygne donne lieu à des comparaisons avec la beauté des filles : dans le récit gallois de *Kulhwch*, la beauté d'Olwen est comparée à celle d'un cygne : *'Ses deux seins étaient plus blancs que la poitrine du cygne blanc'.*[1442] On a ici un exemple d'une métaphore animalière très positive et décidément non guerrière.

Ci-dessous suivent quelques textes dans lesquels le cygne est un des éléments-clefs :

Aislinge Oenguso / Rêve d'Aengus :

Dans ce texte apparaissent des cygnes attelés.[1443] Il s'agit de la première histoire, c'est-à-dire l'histoire la plus ancienne connue[1444] dans laquelle il est question de cygnes en tant qu'êtres métamorphosés. Dans ce récit, Oengus[1445] tombe amoureux d'une jeune fille qu'il a vue dans son rêve. Il apprend qu'elle est Caer Ibormeith, fille d'Ethal Anbuail, un être surnaturel, comme Oengus d'ailleurs. La Bodb lui annonce qu'elle se trouve au bord d'un lac, Loch Bél Dracon. Quand Oengus arrive, lui et la Bodb voient 150 filles, attachées une par une par une chaîne d'argent. Caer se distingue facilement des autres par sa taille (elle est plus grande que les autres filles) et par des ornements. Il apparaît qu'elle est une année en forme d'un cygne, et l'autre sous forme humaine, le moment de transformation tombant le jour de *Samhain*, au premier novembre.[1446] Apparemment, Oengus ne peut se rapprocher d'elle que quand elle est sous forme d'oiseau. Sans doute est-elle moins puissante sous forme animale qu'en humaine ; pour cela, il est nécessaire pour Oengus d'attendre le moment approprié avant de la prendre. Ce moment venu, il aperçoit 150 cygnes, et, lui aussi, prend forme de cygne, apparemment sous influence de Caer. Il vole autour du lac avec les autres à trois reprises, tout en chantant de la musique qui fait endormir tout le monde.[1447]

[1440] MacKillop (2000, 394).
[1441] Heymann (1991). Cf. le chapitre sur la musique des animaux.
[1442] Lambert (1993, 140)
[1443] Il a été suggéré que leur fonction est « l'attirance » ; peut-être s'agit-il simplement de divinités transformées. Cf. Thurneysen (1921, 300 sqq.) ; Ross (1974, 237).
[1444] Le texte en est daté du VIIIe siècle.
[1445] Parfois orthographié Angus ; il est également connu sous le nom de *in Macc Óc*, 'le Jeune Fils', fils du Dagda, le 'Dieu Bon'.
[1446] La fête la plus importante chez les Celtes, correspondant au Toussaint.
[1447] Le *Suantraige*, ou 'musique pour dormir' est un des trois genres de musique dans les textes mythologiques de l'Irlande, musique magique qui fait endormir et à laquelle nul ne peut résister.

Ici, on a affaire à un phénomène plus signifiant que de simples métamorphoses, comme l'exprime encore Anne Ross.[1448] Les filles ne changent pas seulement tous les ans – elle demeurent donc autant sous forme humaine que sous forme aviaire – mais le moment de transformation est bien réglé (à *Samhain*) et Oengus ou le Macc Óc lui-même doit également se transformer en cygne.

Tochmarc Étaíne / La Courtoisie d'Étaín:

Dans la troisième partie du récit, Midir, dieu résidant dans la colline de Brí Léith,[1449] vient chercher Étaín, qui a été sa femme dans une autre existence. Midir regagne sa femme en définitive d'Eochaid Airem, roi d'Irlande, le nouvel époux d'Étaín. Quoique Eochaid triche – il s'enferme avec sa femme dans sa maison à l'heure où Midir pourrait embrasser sa femme – Midir réussit à s'emparer d'Étaín. Il disparaît avec Étaín sous la forme de cygne.[1450] Les deux cygnes font des cercles autour de la colline de Tara avant de se rendre à l'habitat de Midir.

Il est difficile de manquer ici le parallèle avec l'histoire de Caer et Angus, mentionnée plus haut : Midir et Étaín, eux aussi, volent ensemble sous forme de cygnes avant de se rendre vers Brí Léith où habite Midir.

Aided (Oidheadh) Chlainne Lir / (The Fate of the Children of Lir (Ler)) / L'Histoire Tragique des Enfants de Lir:

Cette histoire nous est connue dans un manuscrit médiéval tardif, daté autour de 1500. Si la forme sous laquelle nous connaissons le récit est moins ancienne, il contient toutefois des éléments également connus des traditions plus anciennes.[1451] Lir, être surnaturel, dieu du síd(h) de Finnachad, a quatre enfants par sa femme Áeb (Aobh), (ou Niam ou encore Finnguala selon d'autres versions). A la naissance des troisième et quatrième enfants, des frères jumeaux, Áeb meurt. Ensuit, la Bodb arrange un mariage entre Lir et Aífe (Aoife), la sœur de Áeb. Au départ elle aime les enfants de Lir. En revanche, quand elle s'aperçoit du fait qu'elle est stérile, elle devient jalouse. Elle fait semblant de tomber malade. Au moment où elle se déclare guérie, elle propose d'aller faire un tour à la Bodb, avec les enfants de Lir. Une des enfants, Finnguala, étant avertie dans un rêve prémonitoire, proteste, mais cela n'y change rien. En route, Aífe ordonne les servants de tuer les enfants. Ceux-ci refusent cependant d'exécuter l'ordre, et la belle-mère pousse les enfants dans l'eau et les transforme à l'aide d'une baguette druidique en des cygnes. Les enfants métamorphosés gardent la capacité de parler, et Finnguala se précipite pour protester et pour demander combien de temps la vengeance durera. Sa belle-mère lui répond que ce sera 900 ans, répartis en trois périodes, chacune encore plus misérable que l'autre. Comme l'une des enfants s'était renseignée par rapport à la malédiction, les Tuatha Dé Danann ne sont pas à même de l'enlever. Aífe leur permet, outre les pouvoirs de la parole, de garder le fonctionnement de leurs sens et d'autres facultés, parmi lesquelles figure la capacité de chanter. Encore une fois, il ne s'agit pas de chants terrestres, mais on a, dans ce récit aussi, affaire à des chants magiques. Plus tard, la trahison de Aífe est découverte, et elle est

[1448] (1968, 238).
[1449] Cette colline est en fait un síd(h), habitation appartenant à l'Autre Monde.
[1450] Le fait de prendre la forme de cygnes exprime sans doute une fonction d'attirance.
[1451] MacKillop (2000, 352-353) ; Ross (1968, 240-241).

punie à son tour : on la transforme en un démon.[1452] Les enfants de Lir restent donc pendant plusieurs siècles sous forme de cygnes, tout en chantant (les textes qui nous restent, contiennent maints passages versifiés de leurs chants). Après les 900 ans de punition, les cygnes reviennent au site du síd(h) de Finnachad, à ce moment-là abandonné. Puis, les enfants décident de s'installer dans une île, Inis Gluaire (Inishglora), où un disciple de saint Patrick, appelé Mo Cháemóc (Mochaomhog), introduit ensuite le christianisme. Entendant la cloche de l'évangéliste, les enfants commencent à chanter, tout en annonçant leur identité. Le missionnaire héberge les cygnes, et les lie par une chaîne d'argent.[1453] A ce moment, à l'insu des enfants de Lir, l'accomplissement de la prophétie de Aífe est un fait ; par contre, le roi et la reine de Connacht souhaitant se procurer les enfants, toujours sous apparence de cygnes donc, leur rendent visite. L'acte de tirer les chaînes afin d'obtenir les cygnes, fait que ceux-ci sont (re-) transformés en êtres humains, âgés de 900 ans, comme leur punition a duré autant de temps. Par conséquent, ce ne sont plus des enfants, mais de vieux hommes et vieilles femmes, qui se transforment aussitôt en poussière. Mo Cháemóc se précipite pour les baptiser, juste avant qu'ils périssent, afin de sauver leurs âmes.

Dans ce récit tardif mais archaïque[1454], les enfants de Lir (masculins et féminins) sont transformés en cygnes par punition. On remarque à juste titre la ressemblance avec le thème folklorique international de la belle-mère jalouse[1455] ; Aífe elle-même est d'ailleurs transformée en oiseau (un vautour) à titre de punition.

Cú Chulainn dans la Táin Bó Cuailgne :

Le héros obtient une certaine maîtrise sur des cerfs sauvages, une volée de cygnes et des chevaux, tous attelés au char de combat rentrant vers Emain Macha.[1456]

Compert Con Culainn / Naissance de Cú Chulainn :

Une volée de cygnes[1457] destructeurs portant des chaînes en or et d'argent ravage la région autour de Emain Macha, capitale des Ulates.[1458] Une version nous raconte comment

[1452] Dans d'autres versions, c'est plutôt une transformation en vautour, ce qui montre une fois de plus que la métamorphose en oiseau pouvait être considérée comme punition.
[1453] C'est une des rares fois où un être humain – sous forme de cygne il est vrai - est à l'origine du port d'une chaîne ; dans les autres récits nous avons remarqué que le port d'une chaîne en métal précieux indique l'origine surnaturelle des oiseaux. Il est évident que le scribe - ou peut-être les récitants - ont malcompris ce thème païen des chaînes en or ou en argent et ont voulu « christianiser » cet élément important.
[1454] Bien que l'histoire nous est connue à travers une croix gravée sur l'îlot de Inishkeel (dans le comté de Donegal), le récit n'a pas laissé de traces dans la littérature ultérieure, contrairement à la majorité des récits anciens (Cf. MacKillop 2000, 353).
[1455] Ce thème est pourtant un peu plus compliqué dans notre histoire, puisqu'il est question de métamorphoses à titre de punition ou de vengeance – thème très récurrent dans la tradition littéraire irlandaise ancienne.
[1456] Cf. Ross (1968, 235) ; Thurneysen (1921) ; MacKillop (2000, 394). Ce dernier auteur ne mentionne pas les chevaux mais parle de trois têtes coupées.
[1457] Il s'agit en fait d'oiseaux aquatiques portant des chaînes, qui ne sont pas spécifiquement décrits. Compte tenu de leur rôle dans le récit, on peut être quasiment certain que ce sont des cygnes.
[1458] Van Hamel (1933) ; Ross (1968, 238).

Conchobar, roi des Ulates, poursuit, à l'aide de sa fille Deichtine qui sert de charretière à son père, la volée des oiseaux qui sont d'une beauté époustouflante et chantent des chants surnaturels[1459]. Dans ce texte également, l'origine surnaturelle et l'état de métamorphose des oiseaux sont entre autres prouvés par le port de chaînes en argent. Après maintes aventures vécues par Cochobar et Deichtine, le dieu Lug(h) rend la fille enceinte. Une autre version du récit nous indique par contre que Deichtine elle-même ainsi que ses accompagnatrices sont dans la peau de ces oiseaux destructeurs.[1460]

Serglige Con Culainn (agus Óenét Emire) / La Maladie de Cú Chulainn (et l'Unique Jalousie d'Emer) :

Ce récit, dont les versions sont datées entre le Xe et le XIIe siècle, relate entre autres l'épisode d'une volée d'oiseaux[1461] d'une beauté stupéfiante.[1462] Toujours lors de la célébration de la fête de Samhain, les hommes d'Ulster, rassemblés à Mag Muirtheimne, aperçoivent de très beaux oiseaux sur un lac à proximité. Les femmes désirant posséder ces oiseaux, un pour chaque épaule[1463], le champion ulate se charge de capturer les oiseaux. Toutes les femmes nobles en obtiennent deux, à l'exception d'Emer, la femme de Cú Chulainn. Pour réparer sa faute, il lui promet de rapporter les plus beaux oiseaux qu'il puisse capturer. Peu de temps après, le héros remarque deux oiseaux exceptionnellement magnifiques, liés par une chaîne en or rouge, qui chantent un chant qui provoque vraiment le sommeil.[1464] Emer, comprenant qu'il s'agit d'êtres surnaturels possiblement dangereux, déconseille son époux de les attraper. Celui-ci n'écoute pas un mot et, en jetant sa lance, blesse un des oiseaux mystérieux à l'aile ; ensuite, les deux oiseaux tombent dans l'eau. Plus tard, deux femmes provenant de l'Autre Monde, Fand 'Hirondelle'[1465] et Lí Ban, apparaissent au héros et - déclarant que les deux oiseaux magiques n'étaient qu'une métamorphose d'elles-mêmes - frappent Cú Chulainn jusqu'à ce qu'il s'évanouisse.

Il nous paraît important de rappeler ici que la littérature irlandaise ancienne est riche de plusieurs récits dans lesquels des femmes surnaturelles, portant des chaînes, sont associées avec l'élément eau. On pourrait penser à l'histoire du vaisseau magique de Badurn, dans laquelle la femme du roi Badurn aperçoit deux femmes près d'une source sacrée, liées à l'aide d'une chaîne en bronze. En les suivant, elle est conduite sous la source, celle-ci étant une entrée d'une colline des Síd(h).[1466] Si les êtres portant une chaîne sont clairement décrits comme des femmes dans cette histoire, il y a plusiuers éléments qui font croire qu'elles sont capables de prendre la forme d'oiseaux (cygnes) : elles portent des chaînes comme les cygnes

[1459] On a également affaire ici, selon toute probabilité, au mode musical de Suantraige, comme c'est le cas dans les autres récits.
[1460] Thurneysen (1921, 271).
[1461] Si le texte n'affirme pas explicitement qu'il s'agit de cygnes, la comparaison aux autres histoires, notamment par rapport au motif des chaînes, permet de croire que ces oiseaux aquatiques sont des cygnes.
[1462] Dillon (1953) ; MacKillop (2000, 383-384) ; Ross (1968, 239).
[1463] Le motif des deux oiseaux perchés sur les deux épaules nous était déjà connu à travers des reliefs gallo-romains montrant la déesse-mère ayant un oiseau sur l'épaule, ou, plus fréquemment, un oiseau sur les deux épaules. La déesse irlandaise Medb, elle aussi, portait un oiseau apprivoisé sur l'épaule.
[1464] Sans doute avons-nous affaire au même mode magique de Suantraige, mentionné plus haut. Il faut croire que les ulates s'endorment effectivement, à l'exception d'Emer et de Cú Chulainn, moins sensibles aux pouvoirs magiques des oiseaux.
[1465] La présence de ce nom pourrait être un argument contre la supposition que les deux oiseaux étaient des cygnes.
[1466] Autrement dit, une entrée vers l'Autre Monde. Cf. MacKillop (2000, 31).

des autres récits irlandais ; elles ont des associations aquatiques et elles peuvent être submergées dans l'eau de la source ; ultérieurement dans l'histoire, les femmes font subir à la femme du roi un test de vérité. On voit une analogie dans un poème irlandais où le cygne est utilisé comme un test de chasteté.[1467]

L'histoire de Cú Chulainn et Derbforgaill, qui est métamorphosée en cygne[1468]

Derbforgaill, princesse de Lochlainn,[1469] tombe amoureuse de Cú Chulainn par son renom, sans jamais l'avoir vu. Elle part avec sa servante à la recherche du héros, sous la forme de deux cygnes attelés par une chaîne en or. Le héros ulate, qui a aperçu les deux oiseaux magiques, lance une pierre qui heurte un des cygnes en le blessant. Quand l'oiseau tombe, il se retransforme en Derbforgaill, qui est en effet grièvement blessée. Comme Cú Chulainn a sucé son sang en enlevant la pierre de sa blessure, il ne peut avoir des relations charnelles avec la fille. Il la donne par conséquent à son frère adoptif Lugaid.

Comme nous l'avons remarqué plus haut, le fait que la princesse Derbforgaill se transforme en cygne, témoigne d'un symbolisme attaché à cet oiseau : il s'agit d'une association sexuelle ou d'une attirance[1470]. Un autre fait intéressant est la (re-) transformation en être humain, rupture de l'enchantement donc, apparemment à cause du coup de pierre lancée vers le cygne[1471]. Le thème de coup de pierre qui cause le désenchantement revient dans le texte du « Nennius irlandais[1472] » et dans le récit *Scéla Cano Meic Gartnain / l'histoire de Cano Meic Gartnain*.[1473]

Roi Mongán

Il existe plusieurs récits fantastiques dans lesquels ce roi, basé sur un personnage historique du VIIe siècle, est le héros principal. Parmi les faits remarquables incorporés autour de ce personnage, figurent sa conception magique et sa capacité de métamorphose. Plusieurs traditions font du dieu Manannán mac Lir le père de Mongán. Ces traditions relatent comment Mongán, quand il n'est âgé que de trois jours, rejoint son père en *Tír Tairngire*, le 'Pays de Promesse', où il acquiert des connaissances ésotériques et les capacités de se transformer en cerf, saumon, phoque, cygne et loup.[1474] Ce roi est, dans cette tradition mythologique, un être protéen.

[1467] Ceci est un exemple d'une des symboliques universellement connues du cygne. Cf. aussi Ross (1968, 239, 241).
[1468] MacKillop (2000, 135-136) ; Ross (1968, 239).
[1469] Lochlainn est un nom assez courant dans la littérature irlandaise. Les traditions irlandaise et Ecossaise anciennes semblent identifier ce nom avec un royaume d'envahisseurs dangereux, en particulier avec la Scandinavie et la Norvège. Cette identification est confirmée par le gaélique irlandais et écossais moderne (MacKillop 2000, 302).
[1470] Cf. MacKillop (2000, 394)
[1471] On retrouve ce motif, - par lequel la métamorphose est anéantie par le biais d'un objet lancé vers la personne transformée en animal – dans la littérature germanique. Selon Ross (1968, 240) on aurait donc affaire à un motif folklorique courant ; nous pensons par contre qu'il pourrait s'agir d'un thème d'origine mythologique, connu dans les mythologies celtique et germanique.
[1472] Ross (1968, 240).
[1473] Le personnage principal est historique, cf. MacKillop (2000, 394).
[1474] Cf. MacKillop (2000, 333).

Tradition orale

> Le cygne est très présent dans le folklore. La tradition orale irlandaise fait par exemple mention d'un vieillard qui cache son argent dans le corps d'un cygne qu'il croit mort ; le cygne, une fois réveillé, s'envole avec l'argent.[1475]

Le « cycle » des récits irlandais dans lequel la métamorphose en cygne ou en plusieurs couples de cygnes attelés est le motif primordial, constitue un groupe de légendes remarquablement consistantes. En outre, on constate une ressemblance frappante entre ce motif littéraire et les objets de culte de l'Antiquité et des époques antérieures : Les cultures dites des Champs d'Urnes et de Hallstatt nous ont légué des sculptures montrant des cygnes sacrés attelés ; sur l'une des pierres, le cygne le plus en avant est attaché au cercle solaire et sur une autre, il est attaché à une représentation du soleil couchant. D'autres sculptures de cygnes possèdent de véritables chaînes. Ross[1476] et d'autres celtisants ont conclu – à juste titre – qu'il a dû exister un culte très répandu du cygne sacré, le cygne symbolisant une divinité associée au soleil. Ce dieu solaire pouvait apparamment se manifester sous forme d'un cygne – ou parfois un autre oiseau aquatique. Les motifs littéraires connus des irlandais médiévaux seraient ainsi des souvenirs anciens de légendes cultuelles. Ceci est d'autant plus probable que certains objets cultuels concernant des oiseaux aquatiques furent connus en Irlande comme en Grande-Bretagne.[1477]

[1475] MacKillop (2000, 394).
[1476] 1968, 241-242.
[1477] Ross (1968, 242).

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Cormoran

Cet animal fait également partie des oiseaux aquatiques ; on en retrouve une représentation chez les Celtes de l'Antiquité : il s'agit d'un cormoran cornu portant des chaînes,[1478] tout comme les représentations de cygnes attelés mentionnés plus haut. On est en droit de supposer que cet oiseau partageait des aspects de son symbolisme avec celui du cygne.

Canard

Malgré des différences physiques évidentes, le canard a été confondu avec le cygne, symboliquement parlant tout du moins. Ce rapprochement est parfois contesté. Pourtant, le canard apparaît bien comme « parent pauvre » du cygne.

Chez les Celtes, cette confusion entre les deux espèces aurait été une réalité. En fait, les textes épiques et mythologiques insulaires ne font nullement mention du canard alors que les objets d'art de La Tène montrent des représentations de canard,[1479] l'exemple le plus connu est la représentation de la déesse Sequana, debout dans une barque dont la proue est sous la forme d'un canard.[1480]

L'art laténien nous a laissé en effet plusieurs spécimens du canard, qui a dû occuper un rôle peut-être un peu moins important que d'autres oiseaux aquatiques, mais qui avait quand même une place non négligeable dans le culte des Celtes de l'Antiquité.[1481] Une figurine de Rotherly Down en Angleterre montre un canard ayant une tête humaine sur le dos, ce qui suggère l'existence d'une croyance de métamorphose en canard.[1482] Le canard semble quasiment absent des textes du Moyen Âge.

[1478] Ross (1968, 242).
[1479] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 161-162) ; Charbonneau-Lassay (1940, 553-554)
[1480] Cf. *supra* le chapitre sur les Celtes de l'Antiquité.
[1481] Cf. Ross (1968, 236).
[1482] MacKillop (2000, 156)

Insectes

Abeille

Les abeilles, qui sont laborieuses, infatigables et quasiment innombrables, sont en quelque sorte proches des fourmis. Mais elles se distinguent de ces dernières par leurs ailes, leur bourdonnement, ainsi que par le miel qu'elles produisent. Leur habitat, la ruche, a encore augmenté leur importance et leur polysémie dans le monde des symboles. Plus haut, on a constaté que leur bourdonnement était apprécié chez les Celtes et qu'il y a un rapport symbolique entre la caisse de résonance de la harpe et la ruche des abeilles. Leur miel, dont on faisait l'hydromel qui était l'ambroisie, l'élixir des dieux, joue un rôle primordial dans maintes mythologies. Chez les Celtes, l'hydromel était la liqueur d'immortalité. Ceci explique pourquoi on lit dans les lois irlandaises que la production du miel était hautement surveillée. Bien évidemment, les abeilles sont en relation avec les fleurs. On comprend donc que leurs emblèmes incluent même le principe vital de l'univers. Selon les propos de Virgile, les abeilles détenaient une parcelle de la divine Intelligence. Hormis cette intelligence, les autres emblèmes comprennent aussi l'éloquence et la poésie. En Grèce et à Rome par exemple, elles matérialisent l'âme sortant du corps. Puisqu'elles hibernent pendant trois mois, période durant laquelle elles semblent disparaître, les abeilles symbolisent la résurrection, entre autres dans la tradition chrétienne.[1483]

On ne s'étonnera pas de voir que les abeilles ont été l'objet des plus grands éloges :

'Depuis la jeunesse du monde, l'homme a partout regardé l'abeille comme l'un des plus excellents dons que Dieu ait faits à l'homme : les saints Inspirés et les Poètes l'ont chantée dans toutes les langues humaines, les méditatifs se sont extasiés sur sa sagesse, sur sa législation, sur son activité, sur la perfection de son industrie. Filles ailées des premiers soleils, annonciatrices bénies des premières journées sereines et des nuits parfumées, les abeilles ont toujours eu, dans l'esprit de l'homme des champs, l'estime la plus admirative qui puisse être, et c'est la raison pour laquelle cet insecte garde une si grande part dans le symbolisme et le traditionnisme populaire de tous les pays.' [1484]

L'importance de l'apiculture dans la société celtique médiévale est bien attestée. On retrouve la tradition apicole dans les lois (galloises et irlandaises[1485]) et dans maints toponymes, bretons, par exemple, gardant des traces du terme *toull* « trou (dans un arbre à abeilles)».[1486] L'élevage des abeilles et par conséquent la production de miel furent une affaire sérieuse au Moyen Âge.[1487]

[1483] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 1-2) ; Charbonneau-Lassay (1940, 857-885)
[1484] Charbonneau-Lassay (1940, 857)
[1485] Cf. Kelly (2000, 108-112 ; 145-146 ; 155-157 ; 180-181 ; 214)
[1486] Fleuriot dans Balcou (1987)
[1487] En Bretagne également, l'apiculture est primordiale : *'La lande, c'est aussi le domaine de parcours privilégié des abeilles, dont les essaims procurent à l'homme d'alors son unique ressource en sucre et, pour les moines, en cire : en 832 le premier abbé de Redon, Conwoion, se présente au palais de Tours avec une charge de cire qu'il espère offrir en cadeau à l'empereur Louis.'* (Cassard 1994, 49). Jean-Christophe Cassard nous explique qu'en Bretagne armoricaine la culture apicole date d'une époque très reculée, les redevances stipulées en miel en seraient les preuves (Cassard 1994, 49).

On connaît bien l'importance de l'hydromel – la « divine ambroisie » ou le « nectar rouge » chez les Grecs ; le miel y est en plus une métaphore pour l'éloquence.[1488] Chez les Celtes de l'Antiquité comme ceux du Moyen Âge, la place primordiale du miel est également bien assurée, que ce soit sous la forme de vin miellé, d'hydromel – considéré comme la liqueur d'immortalité - ou sous d'autres formes.[1489]

Les textes littéraires par contre, sources et objets primordiaux de notre étude, ne contiennent pas une abondance de traditions relatives aux abeilles : En Irlande comme aux Pays de Galles, l'abeille est censée être originaire du paradis céleste, apportant des connaissances secrètes ; le miel figure dans une liste d'attributs de la province de Munster.[1490]

On possède une trace remarquable de l'importance des abeilles et du produit qu'elles proposent ; les vocabulaires brittonique et gaélique nous offrent des termes signifiant « cire d'abeille » qui ont pris le sens de « parfait, accompli » : en gallois *cwyraidd* , un dérivé de *cwyr* « cire » et en irlandais moderne *céir-bheach*.[1491]

Dans ce cadre, il faut mentionner le fait que les vocabulaires celtiques ont des mots pour désigner l'ivresse qui dérivent de la racine désignant miel, hydromel : le nom de la déesse Medb, reine de Cruachan, connue de la Táin Bó Cuailgne, la grande épopée irlandaise, porte un nom qui veut dire 'ivre'.[1492]

Comme nous l'avons mentionné supra, la caisse de résonance de la cláirseach, la harpe médiévale des Gaéls est symboliquement une ruche.[1493] Non seulement la caisse de résonance et la ruche partagent la même morphologie, la caisse est également associée à l'abeille car le son qu'elle produit n'est pas très dissemblable du bourdonnement du petit insecte.[1494] Au pays de Galles, les « harpeurs » jouaient sur des harpes avec des harpions, qui faisaient résonner les cordes. Le son « bourdonnant » obtenu fut comparé, dans un poème de ca. 1680, à une abeille (Teilinn)[1495] bourdonnant dans la chaleur de l'été.[1496] Chez les auteurs classiques aussi, l'idée de l'abeille musicale existait, par exemple chez Elien.[1497]

[1488] Ferro (1996, 15) ; Chevalier, Gheerbrant (1982, 2)
[1489] Chevalier, Gheerbrant (1982, 2)
[1490] MacKillop (2000, 38) ; Ransome (1937, passim).
[1491] Cf. Chevalier, Gheerbrant (1982, 2)
[1492] MacKillop (2000, 326)
[1493] Nous tenons à remercier ici Ann Heymann pour ses remarques concernant les abeilles et la harpe ancienne.
[1494] Heymann (1991, 90-91)
[1495] Ce mot gaélique pourrait bien être à l'origine du mot brittonique pour désigner la harpe : *telyn* en gallois, *telenn* en breton, termes pour lesquels on n'a pas pu proposer d'étymologie satisfaisante. O'Curry (1873, 357, note 405) compare v.irl. *teillén* et gall. *telyn* 'harpe'.
[1496] *'Ní hagad ata an clairsech crosda, / do ghnidh an brosgur ar teadaibh ; / ní hinnte ata an guth bodhar / mar teilleann alabhairt a neibhioll.'* Traduction de O'Curry:
'It is not you that the perverse harp
Which makes the clattering noise upon the strings;
It is not it that has a confused tone
Like a Teillinn [bee] buzzing in the summer heat.'
O'Curry (1873, 357, note 405)
Cf. également le mot *teillén* dans les appendices.
[1497] Ferro (1996, 14) ; Cf. Chevalier, Gheerbrant (1982, 2)

Mouche

La mouche, animal bourdonnant, tourbillonnant, voire mordant, est considérée comme un être insupportable. Elle semble se nourrir de la pourriture et de la décomposition. La symbolique la plus importante qui lui est attachée est celle de l'incessante poursuite. Dès lors, on comprend que Belzébuth, « seigneur des mouches », ancienne divinité syrienne, est devenu le prince des démons. Pourtant, en Grèce ancienne, la mouche semble avoir été un animal sacré et certaines épithètes appliquées à Zeus et à Apollon se rapportent à elle. [1498]

Dans la littérature irlandaise, la mouche fait partie des espèces animales aptes à produire de la belle musique.[1499] Comme dans le cas du *Brun de Cúailgne*, il s'agit d'un être changé après de multiples métamorphoses, en un animal sans doute surnaturel. Dans le récit irlandais *Tochmarc Étaíne / la courtise d'Étaín*, la déesse Étaín, maîtresse de Midir, est transformée par Fuamnach, la femme jalouse de ce dernier, en une flaque d'eau. Puis par la chaleur et l'évaporation elle devient tout d'abord un ver de terre, puis une mouche violette.[1500] Cette mouche à la couleur brillante est étonnament belle et grande, elle remplit l'air avec un délicieux parfum et une musique extraordinairement douce.[1501] Puis, par la suite elle est avalée - après être tombée dans une boisson – et renaît.[1502] Ce mythème existe également avec de petits animaux comme le ver ou d'autres insectes.

Citons l'explication suivante de Christian Guyonvarc'h et Françoise Le Roux : *'Cuil. « ver, papillon, insecte, mouche » : le mot désigne en général un insecte ou un ver de petite taille. Dans le Tochmarc Étaine ou « Courtise d'Étain » il sert à caractériser le retour d'Étain à l'état primordial et infinitésimal.[1503] C'est de cet état infinitésimal qu'elle reviendra à la forme humaine, le « ver » ayant été absorbé par la femme d'Etar qui buvait à une coupe.'*[1504]

[1498] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 652)
[1499] Cf. le chapitre sur la musique des animaux.
[1500] Elément peut-être significatif, dans d'autres versions elle subit une métamorphose en papillon. Cf. MacKillop (2000, 407) ; Thurneysen (1921, 598 sqq.). Le papillon, qui ne figure pas dans nos études, est présent dans le folklore irlandais. Il y a une croyance selon laquelle les papillons représentent les âmes des défunts.
[1501] Thurneysen (1921, 598 sqq.) ; Bergin ; Best (1938, 137-196) ; Thurneysen (1941, 3-23) ; Guyonvarc'h ; Le Roux (1966, 283-375).
[1502] Cf. Knott (1966, 112)
[1503] C'est-à-dire très petit.
[1504] Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 376)

Fourmi

Cet insecte n'est point un animal important dans la littérature épique et mythologique des Celtes. Nous avons cependant choisi de présenter la fourmi ici pour montrer que des textes à caractère mythologique peuvent abriter des thèmes folkloriques internationaux.

En effet, dans le récit gallois important de *Kulhwch ac Olwen*, apparaît ce motif des *« helping ants »*.[1505] Lambert parle des « fourmis reconnaissantes » et remarque également le caractère international du motif.[1506] Dans la quête que doit accomplir Kulhwch, non seulement des hommes – le roi Arthur et ses chevaliers – l'aident, mais également des animaux, dont les fourmis. Elles apportent les neufs setiers de graine de lin, exactement mesurés, comme l'avait exigé le géant Yspaddaden.[1507]

[1505] Mac Cana (1992, 65-66)
[1506] Lambert (1993, 379, note 210)
[1507] Lambert (1993, 154-155)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

2 Poissons et animaux aquatiques autres que les oiseaux fluviatiles

Le poisson, ainsi que les autres animaux marins et fluviaux - qui vivent bien sûr dans l'eau - symbolisent bien évidemment cet élément. Dans l'Europe préhistorique, le poisson est même l'Esprit des Eaux. Il est en général un révélateur et un gardien de la science sacrée, que ce soit en Inde, en Grèce ou chez les Celtes. Ce symbolisme est également connu dans la tradition judéo-chrétienne, à ceci près que le Christ y est représenté comme un pêcheur, et les chrétiens comme des poissons. Le christianisme a élargi le symbolisme du poisson. Hormis le mot grec *Ichtus* 'poisson' pris comme idéogramme, le poisson constitue aussi une nourriture et il devient symbole du repas eucharistique. L'eau du baptême est en quelque sorte l'élément naturel des chrétiens, par lequel ils obtiennent leur régénération. Le Christ, lui-même, est aussi symbolisé par le poisson.

En outre, le poisson symbolise la vie et la fécondité par sa prodigieuse faculté de reproduction. Chez les Indo-Européens, le poisson est l'emblème de la sagesse. [1508] Ces animaux aquatiques, qui ont des connexions avec l'élément eau, entretiennent des relations avec l'Autre Monde, la seconde des localisations supposées de l'Autre Monde étant sous la mer ou dans les eaux (rivières, sources sacrées, lacs).

Infra, on a constaté que dans le monde celte il y a une opposition fondamentale et primordiale entre les eaux vives et douces qui sont féminines et fécondées (en gros, une bonne partie de l'eau continentale) d'une part, et les eaux stagnantes, l'océan et les eaux salées (grosso modo l'eau marine), qui sont neutres et non-fécondées d'autres part. Les animaux qui vivent dedans suivent sans doute cette distinction. Les poissons d'eau douce sont à différencier des animaux marins. Les animaux qui sont à même de vivre dans les deux « éléments » différents, comme le saumon, le serpent et l'anguille, sont des êtres particuliers.

[1508] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 773-774) ; Charbonneau-Lassay (1940, 687-752)

Saumon

Supra, nous avons vu qu'il y a une certaine indistinction des espèces aviaires chez les Celtes. Il en est de même, dans une certaine mesure, pour les poissons : dans les récits celtiques du Moyen Âge, on rencontre régulièrement le mot poisson employé sans précision. En revanche, dans presque tous les cas, ce terme désigne en fait le saumon. C'est le poisson primordial du monde celte, et là, il n'y a assurément pas d'influence chrétienne.[1509] Dans la mythologie celtique, le saumon est l'un des animaux les plus anciens et possède l'omniscience. Comme le sanglier, il représente la science sacrée. Fréquemment, il nage dans une fontaine de sagesse à côté de laquelle pousse un coudrier ou un sorbier, couvert de noisettes. Quiconque consomme un tel saumon devient lui-même omniscient, comme dans le cycle Ossianique.[1510] Mais, selon une autre tradition, Eithne, personnification de l'Irlande, consomme du saumon après sa conversion au christianisme. Nous pensons que ce fait peut être expliqué par la symbolique chrétienne dans laquelle le poisson est le repas eucharistique : le saumon, poisson par excellence chez les anciens Irlandais, symbolise ici la nourriture spirituelle. Dans la tradition celtique, ce poisson est, avec le sanglier et le roitelet, un des trois animaux druidiques. Dans l'histoire de Tuan mac Cairill, le saumon constitue la dernière phase de la métempsycose. Cela concorde avec la série des « Aînés » : dans les traditions irlandaise et galloise, le saumon est le plus vieux des animaux les plus anciens. [1511]

Le saumon était le poisson qui fut le plus mangé par les Celtes, suivi par la truite.[1512] Ceci s'exprime également dans les textes irlandais, comme dans le voyage de Maildun.[1513] Le culte de l'eau et la croyance en les sources sacrées sont en étroite relation avec différents poissons : le saumon, la truite et l'anguille.[1514] Rien d'étonnant donc que les sources sont à tous les coups garnies de ces poissons, non seulement dans les pays celtophones, mais aussi au-delà, voire en Amérique, en Chine et en Afrique.[1515] En tant que tels, ces animaux, eux aussi, créent des liens entre ce bas monde et l'Autre monde. Ce fait est illustré par leur « migration » quand ils vont enjôler, parfois loin de leur habitat habituel.

Le saumon migre de l'eau salée (l'eau morte) vers l'eau douce (l'eau vivante) et par conséquent il est un animal particulier. Avec le serpent et l'anguille, le saumon partage la caractéristique de posséder du « sang froid », il manque de chaleur vitale. De fait, ce sont des animaux tout à fait particuliers qui sont qualifiés de symboles du passage de la non-vie vers la vie.[1516]

Dans la tradition insulaire, c'est le saumon qui amène des « libérateurs »[1517] par l'eau, tandis que l'on voit que sur le continent, c'est le dauphin qui assume ce rôle.[1518] Mais ce motif

[1509] Le saumon n'est pas important dans la Bible, cf. l'absence de cet animal dans Charbonneau-Lassay (1940).
[1510] Cf. l'histoire de Finn.
[1511] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 849-850)
[1512] Birkhan (1997, 729) ; Thurneysen (1921, 490).
[1513] Joyce (1996, 149 sqq., 169 sqq.).
[1514] Cf. la Mórrígan.
[1515] Cf. Low (1996, 77).
[1516] Nous remercions Claude Sterckx pour cette précision.
[1517] Birkhan (II 1989, 73)
[1518] Birkhan (1997, 378).

du dauphin porteur des morts vers l'Autre Monde - que l'on voit représenté sur le fameux chaudron de Gundestrup - serait d'origine méditerranéenne, grecque plus précisément.[1519]

Le saumon de la connaissance, mieux, le saumon de l'omniscience,[1520] est bien connu dans les traditions irlandaises et écossaises, dans certaines légendes il serait la transformation du premier être humain.[1521] Birkhan suppose que le saumon a eu dans la tradition celtique un « ancêtre-rivière » et peut-être un dieu-saumon.[1522] C'est assez probable, d'autant plus qu'il est un des animaux les plus anciens[1523] et que, dans les régions arctiques, le saumon est un « aîné-rivière ».[1524] Probablement, il y a dû y avoir un jeu de mots en vieil-irlandais entre le terme saumon (*eó*) et le terme désignant la science, connaissance (*eólas*). Ce dernier terme était d'ailleurs employé, en Irlande, mais aussi en Ecosse (*eòlas*) pour indiquer un charme, un remède contre des maladies humaines ou animales.[1525]

Ce mythème du saumon de l'omniscience a dû être connu en Bretagne continentale également, car dans la Vie de saint Corentin par exemple, nous trouvons l'épisode dans lequel le saint homme prend un saumon dans la source, poisson dont il est clair qu'il est originaire de la mer. Le saint acquiert de plus en plus de science grâce au saumon. Malgré l'influence de l'imagerie chrétienne (réduplication des poissons ?) le thème exposé dans cette vie bretonne semble renvoyer à un fond culturel préchrétien.[1526]

Après la christianisation, on constate que le saumon, tout comme d'autres animaux, devient également un porteur de la symbolique chrétienne : il représente parfois le Christ lui-même.[1527]

Un phénomène intéressant est constitué par le saut du saumon, l'un des tours de force de Cú Chulainn. Les héros de l'épopée irlandaise maîtrisent habituellement des tours ou des habiletés assez étonnants à nos yeux de modernes : il s'agit pour ce qui concerne le héros Cú Chulainn par exemple du tour d'haleine, du tour de pomme, du tour de fantôme,[1528] etc. Une habileté qui nous intéresse en particulier ici, est un « exploit de héros » lié à un poisson. Il s'agit de la *ích n-erred*, 'le saut de saumon',[1529] un tour fréquemment attribué à ce fils de Lug. Un chercheur moderne a vu un parallèle entre ce tour - comparaison possible mais pas certaine – et le saut agressif des joueurs au foot.[1530] Si l'on n'est pas certain sur la signification de ce saut, une fois de plus, le folklore plus ou moins contemporain en a gardé un souvenir assez précieux : le « saut de saumon » est toujours le nom d'une danse très particulière dont nous trouvons juste deux traces.

[1519] Nous n'abordons pas, dans ces études, le symbolisme du dauphin. Ajoutons simplement qu'il possède, hormis cette fonction de psychopompe, une symbolique royale, cf. le terme français *dauphin.*
[1520] Sterckx (2000, 6, 45 sqq.) ; Chauviré (1995, 91 sqq.)
[1521] Joyce (1996, 468).
[1522] Birkhan (1997, 729 sqq.) ; cf. Chauviré (1995, 91 sqq.)
[1523] Cf. le chapitre sur les animaux les plus anciens.
[1524] Dans ces traditions nordiques, le saumon est imaginé comme un grand poisson âgé, dont les enfants sont constitués par les autres poissons. Il faut par conséquent rendre favorable le saumon à la pêche, pour qu'elle soit bonne. Cf. Birkhan (1997, 730-731).
[1525] Voir Carmichael (1928, passim)
[1526] Nous remercions Herve Ar Bihan pour cette précision.
[1527] Low (1996, 78).
[1528] On ne connaît malheureusement pas toujours le sens exact de chaque tour de force.
[1529] Cf. par exemple Kinsella (1969, 33, 128)
[1530] MacKillop (2000, 377).

L'une est une description de cette danse traditionnelle, fournie par un ouvrage de John Millington Synge (1871-1909) intitulé *The Aran Islands* (1907) dans lequel il décrit ses séjours sur ces îlots. Synge s'étonne de voir les capacités corporelles des habitants et nous décrit le tour que faisait le champion de danse de l'île, « le saut de saumon ». Ce saut consistait en l'acte de sauter très haut à partir d'une position allongée sur le ventre.

Une deuxième description nous vient de l'île de Man, où une variante élaborée de cette danse était connue sous le même nom : *Lheim y braddan*, 'le saut de saumon'. Nous devons ce deuxième exemple à la collection *Rinkaghyn Vannin / Dances of Mann*, réunie pour la plus grande partie par Mona Douglas (1898-1987), un personnage connu du mouvement de revalorisation de la culture et de la langue mannoises. Elle a pu réunir plusieurs descriptions de cette danse, qui consistait en le fait de sauter très haut à partir d'une position allongée sur le dos par-dessus les autres danseurs ayant formés un cercle avec des bâtons. Puis, après avoir reçu une épée, le « saumon » saute de nouveau, après quoi il est emmené sur les épaules des danseurs.[1531] Surtout l'élément de l'épée connecte cette danse au tour connu de Cú Chulainn, d'autant plus que dans l'île de Man, cette danse fut connue comme *Hero-feat*, exploit d'héros. On peut s'interroger sur la question de savoir s'il s'agit « seulement » d'un exploit extraordinaire d'un héros.

Revoyons, à titre de comparaison, les éléments-clefs concernant la danse cultuelle et la notion du méandre ou du labyrinthe de l'époque pré-indo-européenne[1532] que nous donne Marija Gimbutas. Nous avons constaté plus haut que la fonction importante du méandre, puis du labyrinthe dans les cultes pré-indo-européens est bien établie. Plusieurs objets d'art qui ont survécu montrent effectivement des motifs décoratifs sinueux symbolisant les eaux cosmiques. Ces méandres et labyrinthes sont très proches de certaines représentations (sinueuses) de serpents. Si des tablettes de la Grèce préhistorique nous informent et nous montrent des labyrinthes, leur importance dans les danses et dans des jeux était toujours considérable dans les périodes hellénique et romaine. Une danse grecque d'une ancienneté honorable, connue sous le nom de *Geranos* 'grue' dans l'Antiquité, dont les mouvements entrelacés font penser à un labyrinthe, dévoile clairement la connexion entre la danse, le labyrinthe, et le culte de la déesse-oiseau, protectrice des labyrinthes et la grue.[1533] La grue peut en outre bien être considérée comme une manifestation, ou une incarnation de la déesse aquatique.[1534] La divinité associée à l'idée du méandre ou du labyrinthe était donc une déesse aquatique ayant des attributs d'un oiseau aquatique.

Nous trouvons très alléchant de faire la comparaison dans ce cadre avec « le saut de saumon », le tour de force que seulement le héros ulate Cú Chúlainn maîtrisait selon les textes irlandais.[1535] Pourrions-nous éventuellement suggérer une origine cultuelle pour ce saut héroïque ? La survivance des danses dans le folklore de l'Ile de Man et dans les Iles Aran[1536] font penser qu'il est éventuellement possible de chercher les origines de ce tour héroïque dans

[1531] Toorians (2002, 2).
[1532] Il s'agit donc de phénomènes bien connus à l'époque qui suit l'arrivée des Indo-Européens.
[1533] Harrison (1894, CXXVIII).
[1534] Gimbutas (1982, 124-125).
[1535] Comparer avec le chapitre qui traite de la période néolithique.
[1536] Il est bien connu que ce sont souvent les habitants des îles, qui, de par leur qualité d'isolement, gardent des traces des traditions les plus anciennes. Il n'est donc point étonnant de trouver des reminiscences d'anciennes danses cultuelles dans ces endroits relativement éloignés de la « nouveauté » et de la « modernité ».

la danse cultuelle, qui a également dû exister chez les Celtes. Il se pourrait donc que l'exploit héroïque remonte à une danse cultuelle, en honneur du saumon.

Ci-dessous suivent quelques traditions importantes à l'égard du saumon.

- Dans *l'Imram Brain / Voyage de Bran*, Bran fils de Febal entreprend un voyage maritime vers l'Autre Monde. A un moment donné, le récit décrit un royaume marin ou sous-marin : *'Though Bran feels he is rowing over the sea, it is for Manannán the flowery land of Mag Mell [Delightful Plain], where leaping salmon are calves and lambs.'*[1537]
- Dans *l'Imram Curaig Maíle Dúin / le Voyage du bateau de Máel Dúin*, des saumons et des pommes empêchent *Máel Dúin* de mourir de faim pendant son long voyage. Ainsi rencontre-t-il sur une île des saumons gigantesques pour pouvoir se nourrir. L'épisode sur cette île met donc en évidence le lien qui existe entre le saumon d'une part et le culte de l'eau et les sources guérissantes d'autre part.[1538]
- Lí Ban était la sirène du Lough Neagh ; parfois on suppose qu'elle est identique à Lí Ban, la soeur de Fand, qui apparaît entre autres dans *Serglige Con Culainn.* Vivant dans le lac Neagh, elle se serait métamorphosée en saumon, excepté sa tête.[1539]
- L'âme de Cú Roí réside dans une pomme qui se trouve dans le ventre d'un saumon. Le saumon paraît avoir la fonction de porteur d'âme dans ce mythème.[1540]
- Dans le récit de Kulhwch ac Olwen, le saumon est l'être le plus ancien, qui sait où vit Mabon vab Modron.[1541]
- Dans le texte *Macgnímartha Finn* / *Les enfances de Finn*, on rencontre le saumon de connaissance ou de l'omniscience.[1542] Selon cette légende, celui qui mangerait un saumon magique, obtiendrait les dons de la connaissance et de la prophétie. Le barde Finnéces l'avait attrapé et espérait le manger. Son valet Demna ou Deimne, qui prépare le saumon attrapé pour son maître se brûle le doigt et met le doigt dans sa bouche. A partir de ce moment Demna s'appelle Finn également et chaque fois qu'il mit le doigt contre la dent de sagesse, il obtint les dons de prédire l'avenir et de sagesse.[1543] Il s'agit bien de Finn mac Cumaill (Finn Cool en transcription anglaise) ici, également connu dans les traditions orale et littéraire écossaises du dix-septième siècle, étroitement apparentées à la tradition gaélique irlandaise. Là aussi cette histoire est connue, mais ce n'est pas un saumon, mais une truite qui prend la place du premier. Il est intéressant de s'apercevoir que le folklore irlandais moderne explique par la même occasion la cause de l'omniscience des corbeaux : un conte explique que

[1537] MacKillop (2000, 270)
[1538] Joyce (1996, 149 sqq., 169 sqq.). Cf le même motif dans la légende irlandaise de Baronor (Heinz 2000, 131).
[1539] MacKillop (2000, 297-298) ; Joyce (1996)
[1540] Cf. Thurneysen (1921, 434)
[1541] Cf. le chapitre sur les animaux les plus anciens.
[1542] Il existe une traduction française de l'histoire : Chauviré (1995, 91 sqq.)
[1543] Cross ; Slover (1936). Ce motif, le fait d'obtenir la science en mettant son pouce dans sa bouche, existe également dans la tradition germanique : on relate la même chose au compte du héros Sigurd. C'est sans doute ce motif qui est à l'origine de l'expression néerlandaise *Iets uit je duim zuigen*, 'Sucer quelque chose de son pouce', pour dire que l'on invente des choses, que l'on raconte des bêtises. En Flandres, et en Wallonie, où l'expression est employée en français, elle a un sens plus proche du mythème celto-germanique, car elle est utilisée pour dire que l'on a des connaissances. Nous tenons à remercier ici Claude Sterckx pour ces précisions. Il y a aussi des analogies du motif du pouce de science dans les traditions écossaise et bretonne, voire indo-européene : cf. Sterckx (1994, 56-58).

– après que Finn s'est brûlé le pouce – des corbeaux consomment le saumon et *'depuis ils savent tout'*. [1544]

- Tuan Mac Cairill est le druide primordial des textes mythologiques irlandais. Comme Fintan,[1545] il va transmettre la connaissance de l'histoire de l'Irlande, après avoir vécu longtemps, ayant passé par diverses métamorphoses animales. Sa dernière transformation, en saumon, est sans doute la plus importante. Après avoir été consommé par une reine sous cette forme, il renaît en tant qu'homme devin. Dans cette tradition, contenue dans le *Lebor Gabála / Livre des Invasions*, on remarque une fois de plus le lien évident entre le saumon et l'omniscience.[1546]
- Il existe plusieurs récits fantastiques dans lesquels le roi *Mongán*, personnage basé sur un roi historique du VIIe siècle, est le héros principal. Parmi les faits remarquables incorporés autour de ce personnage, figurent sa conception magique et sa capacité de métamorphose.[1547] Plusieurs traditions font du dieu Manannán mac Lir le père de Mongán. Ces traditions relatent comment Mongán, quand il n'est âgé que de trois jours, rejoint son père en *Tír Tairngire*, le 'Pays de Promesse', où il acquiert des connaissances ésotériques et les capacités de se transformer en cerf, saumon, phoque, cygne et loup.[1548]

[1544] Dottin (1995 [réimpression d'un ouvrage du début du XXe s.], 132)
[1545] Cf. Sterckx (1994, 21-29)
[1546] Cf. Sterckx (1994, 29-32)
[1547] Cf. Sterckx (1994, 35-38)
[1548] MacKillop (2000, 333).

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Truite

Malgré l'absence de la truite dans les principaux ouvrages traitant du symbolisme animalier,[1549] la symbolique de ce poisson est largement échangeable avec celle du saumon, dans le domaine celtique tout du moins. En fait, c'est tout d'abord une question d'interprétation des textes médiévaux. Là où un auteur traduit saumon, l'autre mentionne plutôt la truite. Mary Low[1550] différencie en revanche les deux espèces.

La truite possède à peu près les mêmes caractéristiques que le saumon et elle aussi est porteur d'âmes, et symbole du Christ, comme tout poisson.[1551]

Plus haut nous avons déjà parlé du cycle de Finn dans lequel figure une description d'un homme dans un arbre que rencontre un jour un des protagonistes du cycle, Finn mac Cumaill. Ce texte, auquel on fait référence sous le titre « Finn et l'homme dans l'arbre »,[1552] est étonnant, et Nora Chadwick voit dans l'homme un *geilt*, même si ce terme est absent du texte.[1553] Benes est du même avis,[1554] car on décrit un homme qui est debout dans un arbre portant des vêtements qui le masquent quelque peu, ayant un oiseau[1555] perché sur l'épaule, un cerf aux pieds et un poisson dans un chaudron en bronze à la main. En outre, il partage sa nourriture avec tous ces animaux. Ce poisson est interprété comme un saumon ou une truite selon les chercheurs.[1556]

Les légendes de Finn mac Cumaill sont également connues dans les traditions orale et littéraire écossaises du dix-septième siècle, qui sont étroitement apparentées à la tradition gaélique irlandaise. Le motif du saumon d'omniscience y apparaît sous la forme d'une truite.

[1549] Chevalier ; Gheerbrant (1982) ; Charbonneau-Lassay (1940) ; Green (1997) ; Prieur (1988) ; Sergent (2004) ; MacKillop (2000)
[1550] (1996, passim)
[1551] Low (1996, 77).
[1552] Meyer (1904, 344 sqq.)
[1553] Chadwick, Scottish-Gaelic Studies, V, p. 120
[1554] Benes (1960-1961, 325).
[1555] Il s'agit d'un merle selon Benes (1960-1961, 325), d'un corvidé selon Sterckx (2000, 88).
[1556] C'est une truite selon Benes (1960-1961, 325), un saumon selon Sterckx (2000, 88).

Baleine

Comme l'éléphant, la tortue et le crocodile, la baleine est métaphoriquement un support du monde, un cosmophore, dans différentes traditions non celtiques. Hormis le saumon, la baleine est à peu près la seule espèce marine dont le nom est précisé dans les textes celtiques insulaires. Le motif de la célébration de la messe (de Pâques) sur le dos d'une baleine[1557] est probablement un élément d'origine exotique dans le genre littéraire des navigations chez les Celtes.[1558]

Une légende irlandaise contenant des éléments mythologiques fait mention de l'origine de la harpe gaélique, la cláirseach. Ce mythe étiologique nous raconte comment la naissance de la cláirseach remonterait à un cétacé, sans doute une baleine.

[1557] Cf. la *Vie de saint Malo* dans la troisième partie de nos études.
[1558] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 102-103)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Phoque

Cet animal, que les anciens ont vu fuir, leur semblait insaisissable. L'animal, huileux et ciré, est devenu un des symboles de la virginité, notion liée à la peur du don de soi. Cela explique pourquoi les nymphes, dans les légendes grecques, se métamorphosaient en phoques quand elles étaient poursuivies par les dieux. Poséidon, dieu marin grec, avait des troupeaux de phoques dont Protée était le gardien. Il est significatif que ce gardien maîtrisait toutes les formes de métamorphose. On raconte encore que des phoques femelles, en se dépouillant de leur peau pouvaient se transformer en de femmes ravissantes. [1559]

Ce mammifère marin joue un rôle important dans le folklore moderne de l'Ecosse et de l'Irlande ; cependant, il est assez rare d'en trouver des références dans la littérature ancienne ; un exemple en est la transformation légendaire en toute une série d'animaux du roi historique Mongán.[1560]

On connaît également la tradition irlandaise de ne surtout pas manger les phoques car on croyait que l'ancêtre d'un clan avait été métamorphosé en phoque[1561] ! Il ne s'agit pas nécessairement ici d'un animal totémique, mais on ne saurait en exclure l'éventualité.

[1559] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 748)
[1560] Voir chapitre sur la série des métamorphoses.
[1561] Joyce (1913, II, 129)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Anguille

La morphologie de l'anguille, proche de celle du serpent, la rattache à ce dernier. De plus, elle partage avec le reptile l'habitat aquatique. Elle réunit ainsi les symbolismes du serpent et de l'eau. L'anguille paraît insaisissable, et elle symbolise la dissimulation. [1562]

Avec le serpent et le saumon, l'anguille partage la caractéristique de posséder du « sang froid », elle manque de chaleur vitale. De fait, ce sont des animaux tout à fait particuliers qui sont qualifiés du symbole du passage de la non-vie vers la vie. Comme le saumon, l'anguille peut vivre à la fois dans de l'eau douce (eaux vivantes) et dans de l'eau salée (eaux mortes). En fait, il s'agit d'un poisson d'eau douce qui va pondre en automne en mer ; en outre il sait vivre longtemps hors de l'eau. C'est par conséquent un animal parfaitement qualifié pour relier le monde vivant au monde non-vivant.[1563] Pendant la période d'enjôlement il quitte l'élément eau pour se promener sur la terre ; ceci fut conçu comme une forme de métamorphose et une preuve de leur lien avec l'Autre Monde.[1564]

Puisqu'il n'y a pas de serpents en Irlande, l'anguille (et parfois le lézard) a récupéré une bonne partie de la symbolique du serpent. Nous avons constaté que c'est probablement le cas pour la symbolique du pilier de la harpe gaélique ancienne, la partie de la clairseach dont l'anguille paraît l'emblème.[1565] Pourtant, l'anguille n'est pas très présente dans la littérature insulaire.[1566]

Nous avons déjà vu plus haut que la Bodb, déesse de la guerre, se métamorphose en anguille et s'enroule autour d'une des jambes de Cú Chulainn. Une des métamorphoses animales de la déesse de la guerre a donc comme objet l'anguille. Cette croyance est sans doute liée à son côté maléfique. Les monstres lacustres des traditions insulaires sont parfois appelés « anguilles ». Dans l'ouest de l'Irlande, on croyait que des anguilles « sifflantes » prédisaient la famine.[1567]

Une exception à cette image majoritairement négative de ce reptile, est constituée par les légendes qui rattachent cet animal aux sources sacrées. On connaît bien la fonction des serpents comme gardiens ;[1568] l'anguille, elle aussi, détient parfois ce rôle de gardien : les pélérins qui allaient vers la source sacrée *Tober Monachan* dans le comté de Kerry, verraient un saumon et une anguille dans l'eau, si leur requête allait être entendue par les pouvoirs divins. Il est intéressant de constater qu'il s'agit justement d'un saumon et d'une anguille. Hormis le fait que les deux partagent partiellement le même symbolisme (ils vivent à la fois dans des eaux salées et douces ; ils semblent posséder du « sang froid »), le saumon, comme être primordial est souvent le gardien des sources.

[1562] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 45)
[1563] Nous remercions Claude Sterckx pour la précision.
[1564] Cf. Heinz (2000, 131)
[1565] Cf. le chapitre sur la musique des animaux.
[1566] Cf. MacKillop (2000, 173)
[1567] MacKillop (2000, 173)
[1568] Cf. le chapitre consacré au serpent.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

3 Suidés : sanglier, porc, cochons

Sanglier

Le sanglier, animal sauvage et féroce, revêt un symbolisme ancien. Dans la tradition indo-européenne, il représente l'autorité spirituelle, tandis que l'ours incarne généralement une symbolique royale ou guerrière, correspondant aux pouvoirs temporels en tout cas. Il est ainsi un des animaux primordiaux. Il a été suggéré que cette symbolique est à l'image de la retraite solitaire en forêt des prêtres de la première classe sacerdotale (que ce soit le druide des Celtes ou le brahmane des Indiens, par exemple). L'animal se nourrit, en outre, des fruits du chêne, un des arbres sacrés, arbre druidique par excellence.[1569]

Dans différentes mythologies, celtes comme grecques par exemple, on chasse cet animal sauvage. Cette chasse rituelle a été expliquée, à juste titre à nos yeux, comme exprimant l'opposition du spirituel et du temporel. Quoi qu'il en soit, en Gaule, cet animal figure sur des monuments et des pièces de monnaie. Les enseignes militaires le montrent également et on possède aussi des sangliers votifs en bronze. Malgré ce rapport évident avec la classe guerrière, le symbolisme de cet animal le rattache plutôt à la classe sacerdotale. Le Mercure gaulois porte parfois le surnom *Moccus* 'porc', entre autres dans une inscription de Langres.[1570] *Arduinna* était peut-être une déesse-sanglier des Ardennes ;[1571] dans la partie septentrionale de la Grande-Bretagne, on connaît un dieu *Vitiris*, représenté avec un sanglier et un serpent ; [1572] sur le chaudron de Gundestrup, enfin, le dieu cornu du type Cernunnos est entouré d'animaux sauvages, dont un sanglier. N'oublions pas non plus l'ethnonyme *Orci* 'Porcs',[1573] nom attesté à l'époque romaine dans le nord de la Bretagne insulaire.[1574]

Les Romains ont tenu la laie comme l'un des symboles les plus canoniques de la Gaule ; Auguste laisse représenter la Gaule soumise sur sa cuirasse impériale par une femme portant une enseigne surmontée d'une laie. Sterckx rapproche ce fait de la statuette d'une laie de la Moselle, qui a dû orner une enseigne gauloise.[1575] Il s'agit de la Diane Gauloise.

Le suidé est donc fort bien considéré, tout comme le cerf d'ailleurs, cela étant dû à son origine forestière. C'est un être sacré pour les Celtes, un animal qui appartenait à la fois au monde humain et à l'Autre Monde. Le fait qu'il se nourrit avec des glands rend encore plus fort ce lien entre le sanglier et le cerf, d'autant plus que tous les deux incarnent la symbolique de la puissance royale.[1576] Ces animaux sont souvent représentés ensemble. On rencontre les

[1569] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 844-845) ; Charbonneau-Lassay (1940, 173-175)
[1570] Un toponyme français remonterait à l'époque à laquelle ce dieu était vénéré : le mont Moque non loin de Langres (Sergent 2004, 225)
[1571] Duval (1957, 50)
[1572] MacKillop (2000, 425-426)
[1573] Le terme v.-irl. *orc* provient de **porkos* et n'a, étymologiquement parlant, rien à voir avec le v.irl. *torc* 'sanglier', terme dont nous parlerons *infra.*Le nom des îles Orkney serait également en relation avec ce terme désignant le proc.
[1574] Cf. MacKillop (2000, 45) ; Birkhan (1997, 740)
[1575] Sterckx (1998, 73)
[1576] Cette analogie entre le sanglier et le cervidé apparaît aussi dans le fait que les deux espèces peuvent être des aspects revêtus par le dieu jupitérien chez les Celtes. Cf. la grille de lecture de Claude Sterckx dans les appendices.

deux animaux dans les passages des textes insulaires relatant des histoires de métamorphose. Ces deux animaux sont aussi les plus chassés. Hormis sa relation évidente avec la forêt et la guerre, grâce à sa nature belliqueuse, il est probablement justifié de lui attribuer la symbolique de la dignité et de la puissance royale,[1577] de la souveraineté, de la fertilité[1578], de l'abondance et de la richesse.[1579] Le sanglier tueur de serpents, comme on le voit sur certaines pièces de monnaie celtiques, exprime peut-être la concurrence de différents cultes.[1580]

En outre, on dispose de maintes représentations du sanglier, dans la numismatique celtique, mais aussi sous la forme de statuettes, le sanglier est monté sur certains casques et on voit même des sangliers former l'embouchure du carnyx, la trompette celtique. Le casque de cuir, précurseur du casque en métal, a parfois été recouvert ou décoré de défenses, les longues dents de sanglier.[1581] Cet animal incarne donc une symbolique extrêmement riche, d'ordre guerrier entre autres. En Gaule, il était dédié au dieu de la forêt, Esus. On dispose de plus d'une statue gallo-romaine qui exprime clairement la fusion de la mythologie celtique et classique : on trouve la déesse classique Diana chevauchant un sanglier. Ceci est l'expression romanisée de l'ancienne déesse indigène cynégétique. Le sanglier symbolise encore l'hospitalité, l'abondance, mais aussi la gloutonnerie[1582] et servait par conséquent comme repas festif dans ce monde-ci et repas mortuaire (magique) dans l'Autre Monde : la consommation de sa viande assurait la renaissance, la jeunesse et la santé.[1583]

Il est éclairant de constater que les Indo-Européens possédaient deux termes, qui différenciaient le sanglier (sauvage) du porc (domestiqué) : les linguistes ont reconstitué la racine **sû-* 'porc sauvage, fécondateur' et **porkos* 'jeune porc'.[1584] Cette distinction a été retenue, généralement, dans les langues celtiques : le v.irl., irl., gaél. éc. *torc* veut dire 'sanglier', par opposition à *muc* 'porc'. Pareillement, le gall. *baed gwyllt* désigne 'sanglier (sauvage)' et le corn. *bāth* 'sanglier' par opposition au gall. *moch* 'porcs'.[1585]

En revanche, le sanglier, à proprement parler, ne se distingue pas *toujours* du porc, parfois le vocabulaire désignant le porc et celui désignant le sanglier se confondent ;[1586] tous deux constituent la nourriture sacrificielle de la fête de Samain, car le sanglier est un des animaux associés à Lug(h).[1587] Sergent et Sterckx, parmi d'autres celtisants, ont énuméré et

---

[1577] Il est important de se rappeler, que, chez les Indo-européens tout du moins, le roi fait partie de la première classe des prêtres ; la royauté fait partie du sacerdoce dans la théorie « dumézilienne ». Les symboliques royale et druidique du suidé ne s'excluent pas.

[1578] Cf. supra le chapitre sur les animaux chez les Indo-européens : la racine reconstituée **sû-* désignerait le « porc sauvage » mais le sens étymologique en serait « fécondateur ».

[1579] Cf. MacKillop (2000, 45-46) ; Green (1989 ; 1992,; 1997) ; Stewart (1998, 50-51) ; Heinz (2000, 63).

[1580] Intéressant dans ce contexte est une pièce d'origine romaine, un Denarius de César montrant un éléphant (l'emblème de César) écrasant un serpent, représentant la Gaule conquise. Sur son revers apparaissent des symboles du pouvoir.

[1581] Sergent (1996, 291).

[1582] Emblème incarné par le cochon et le porc avant tout ; cf. plus bas.

[1583] Cf. entre autres MacKillop (2000, 45-46) ; Green (1989 ; 1992,; 1997) ; Stewart (1998, 50-51) ; Heinz (2000, 63-65).

[1584] Voir le chapitre sur les Indo-Européens.

[1585] Il est vrai, en revanche, qu'en breton (*hoc'h-gouez* 'sanglier, porc (sauvage)') ainsi qu'en mannois (*collagh muc* 'porc sauvage'), cette distinction ancienne n'est plus guère sensible, même si le breton connaît également le terme *tourc'h* 'verrat'.

[1586] Sergent (2004, 225)

[1587] En Grèce, il est associé à Apollon, cf. Sergent (2004, 225-232)

étudié les corrélations qui existent entre le dieu pancelte Lug(h)/Lugus et le sanglier.[1588] Les auteurs remarquent que l'on aperçoit sur le fameux gobelet de Lyon trois animaux associés à ce dieu : le sanglier, l'aigle et le corbeau.

Helmut Birkhan parle d'une *Schweinefaszination*,[1589] une « fascination porcine » chez les Celtes, et cette remarque ne nous semble point exagérée. Il convient, en outre, de souligner le fait que le symbolisme rattaché au sanglier est presque toujours positif dans la tradition celtique, là où la tradition judéo-chrétienne en fait l'antithèse emblématique de l'agneau.[1590] En effet, cette dernière fait du sanglier l'emblème du démon, parce qu'il est rapproché du cochon, animal impur et goinfre, ou alors parce que l'on prend en compte ses aspects négatifs que sont sa fougue, son impétuosité et ses pouvoirs dévastateurs. [1591]

Il a été suggéré que le sanglier a souvent le rôle d'animal psychopompe, c'est-à-dire qu'il accompagne les défunts vers leur destination dernière. D'autre part, il mène les héros vers l'accomplissement de leur destin, mais en cas de défaut, il en résulte la mort et la destruction.[1592]

La littérature galloise contient le célèbre thème de la poursuite du Twrch Trwyth, dans le récit archaïque de *Kulhwch et Olwen*, qui figure dans le recueil des Mabinogion. Le dossier de ce suidé mythique est long et complexe. Nous allons retenir ici les points les plus importants seulement. La chasse au sanglier mythique qui s'appelle Twrch Trwyth est le pivot de cette histoire compliquée et fait partie d'une longue quête : Kulhwch, qui demande la main d'Olwen, fille du géant Yspaddaden, doit réussir plusieurs travaux qui semblent presque irréalisables. Le sanglier surnaturel, qui est accompagné par des cochons enchantés, est l'objet de cette quête. Kulhwch doit obtenir une paire de ciseaux, un peigne et un rasoir qui se trouvent entre les oreilles de cette bête affreuse, ce qu'il va tenter à l'aide d'Arthur, de ses chevaliers et du chasseur divin Mabon, fils de Modron, qui est présenté comme le plus vieux des hommes.

Kulhwch, portant le nom du porc,[1593] né dans une porcherie, doit en outre ramener à la maison sept troupeaux de sangliers.[1594] . Si l'on n'a pas le motif des animaux congénitaux ici, comme dans la tradition attachée à Pryderi, Kulhwch lui-même est probablement à l'origine un sanglier ;[1595] le sanglier magique Twrch Trwyth véhicule clairement un symbolisme royal,[1596] il est lui-même d'origine royale : il s'agit d'un ancien roi transformé en sanglier à cause de ses péchés.[1597] Mais, dans le récit, ce sanglier royal semble déranger l'ordre du

[1588] Sterckx (1998, passim) ; Sergent (2004, 225-232)
[1589] Birkhan (1997,
[1590] Charbonneau-Lassay (1940, 173)
[1591] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 844-845) ; Charbonneau-Lassay (1940, 173-175)
[1592] Stewart (1998, 50-52)
[1593] Lambert (1993, 367, note 5) explique : *'Le nom de* Kulhwch *comporte le mot gall.* hwch *(apparenté à bret.* houc'h*, lat.* sus*) « cochon » (mod. « truie »), précède de ce qui pourrait être l'adj.* Cul*, « mince » ; mais on a aussi proposé d'y voir un ancien nom indo-européen du sanglier (E. Hamp,* ZCP*, 41, 1986, 157-158). Le narrateur devait manifestement avoir une autre interprétation, « porcherie » […].'*
[1594] Remarquons l'importance du chiffre 7 dans ce cadre.
[1595] Cf. aussi le nom de la fille Olwen 'trace blanche', qui est à l'origine de la quête.
[1596] Cf. irl. *triath* 'roi'.
[1597] La métamorphose animale subie peut donc être une punition, même dans le cas d'une espèce dont la valeur et la symbolique sont très positives. Cf. le thème irlandais des deux dieux-porchers

monde : en Irlande, le Twrch Trwyth et ses cochons accompagnateurs, des fils de roi enchantés, habitaient dans un marais, qui était aussi l'habitat de démons. Depuis ce marais, l'*Esgeir Oervel*, ces sangliers avaient dévasté une partie de l'île avant de se rendre en Grande-Bretagne à la nage. Tout au long du récit, ce ravage continue.[1598]

Selon les propos de Mac Cana, *'The whole story has a doublet in an earlier and much more succint episode about the killing of Ysgithyrwyn Chief Boar whose tusk is needed to shave Yspaddaden, and the probability is that we have to do with two variants of the same tradition.'*[1599] En effet, dans le même récit, nous trouvons cet *Ysgithyrwyn Chef des Sangliers*[1600]doublet du Twrch Trwyth ; en outre, il est évident que l'histoire est imbue de la symbolique du sanglier.

Une des interprétations proposées fait de ce sanglier magique la représentation du sacerdoce qui lutte contre la royauté à une époque de décadence spirituelle.[1601] D'ailleurs, la chasse de cet animal mythique mène finalement à la libération du dieu Mabon. Pierre-Yves Lambert remarque que *'La chasse au Sanglier est réglée comme une bataille épique, où l'on respecte l'adversaire. Le Sanglier d'ailleurs sera finalement épargné, il aura suffi de le vaincre et de lui enlever les objets merveilleux.'*[1602] Le sanglier magique disparaît dans la mer de Cornouailles ; l'animal paraît également lié à l'eau.[1603]

La chasse au Twrch Trwyth possède une analogie avec le *Torc Triath* irlandais[1604] et fait penser à la chasse au porc blanc du lai de Guingamor. On connaît, en outre, l'histoire de Caradoc de Vannes :[1605] dans une version, le druide Eliavres fait en sorte que le père de Caradoc, dont on ne mentionne malheureusement pas le nom, couche avec une truie métamorphosée, pour que le druide[1606] lui-même puisse dormir avec la mère de Caradoc. Le résultat de cette première union monstrueuse est la naissance du sanglier sauvage *Tourtain*,[1607] qui est sûrement le pendant du Twrch Trwyth gallois que l'on rencontre dans les Mabinogion.[1608]

---

transformés en plusieurs animaux, et dont la dernière transformation donne les deux taureaux magiques de la TBC.

[1598] Sterckx (1998, 82) compare le sanglier à Vishnu.

[1599] Mac Cana (1992, 65)

[1600] Lambert (1993, 145, 157, 161) ; textuellement, son nom, *Yskithr-wyn Pen-baedd* veut dire 'Défense blanche, chef des Sangliers' (Lambert, 1993, 377, note 179).

[1601] *Ogam*, 5, 309-312 ; Loth (1913, 1, 310 sqq.)

[1602] Lambert (1993, 123)

[1603] Cf. *supra*.

[1604] Cf. aussi Rees (1961, passim) ; TYP (Bromwich 1961/ 1978). Brigit possède un sanglier provenant de l'Autre Monde qui porte ce nom, et qui était considéré comme *rí torcraide* 'roi des sangliers'. Il faut encore savoir que *torc* possède plusieurs sens : 'sanglier, souverain, héros', et il en est de même pour *tríath* 'seigneur, roi, sanglier, mer, vague'. Cf. DIL 601, 607. Voir aussi Birkhan (1997, 616, note 1, 739, 740). Dans le *Sanas Cormaic / Glossaire de Cormac*, *orc treith* est expliqué comme un terme ancien désignant le fils du roi. *Une* fois de plus, nous constatons la relation du sanglier avec la royauté et avec la mer. D'ailleurs, en Ecosse, on connaissait la *Troit Fair* et en Bretagne continentale le grand porc Tetac'h ; là, on a peut-être des analogies avec le sanglier gallois. Cf. Sterckx (1998, 88). Troit est d'ailleurs la frome utilisée par Nennius dans *l'Historia Brittonum*, cf. Lambert (1993, 377, note 185).

[1605] Cf. *supra* le chapitre sur la littérature bretonne.

[1606] Le récit met ainsi en relation, de façon curieuse, le sanglier, animal emblématique de la classe sacerdotale, et le druide.

[1607] Le nom même serait une transformation du gallois *twrch* ou du breton *tourc'h*.

[1608] Cf. MacKillop (2000, 280) ; Merdrignac dans Walter (1998)

La grande férocité du sanglier a fait que l'acte de tuer cet animal lors d'une expédition de chasse valorisait le chasseur (guerrier) en question. Les mythes et institutions des peuples indo-européens attestent l'existence d'une épreuve cynégétique en tant qu'initiation des jeunes hommes. En fait, dans la société celtique comme chez d'autres peuples, le jeune homme, en « fostérage[1609] » apprend avec son éducateur les méthodes de la chasse puis de la guerre. La formation du jeune homme - qui allait devenir adulte et membre à part entière de la société donc - s'achevait souvent par une initiation de type cynégétique : il fallait tuer un animal sauvage comme un sanglier, un ours ou encore un cerf. L'histoire de Kulhwch et Olwen des Mabinogion, dans laquelle le héros Kulhwch doit tuer un sanglier mythique, pour obtenir la main d'Olwen, fille d'un géant du nom d'Yspaddaden Penkawr, pourrait bien conserver la trace d'une telle épreuve initiatique.[1610]

Un autre thème, quoique très proche de la thématique exposée ci-dessus, lié à un porc magique, concerne le père de Lug(h), Cian, qui se métamorphose à plusieurs reprises en porc druidique pour échapper à ses poursuivants, entre autres dans *Aided* ou *Oidheadh Chlainne Tuire(a)nn/ La mort des enfant de Tuireann.*[1611]

Le rituel prophétique irlandais de *Imbas Forosnai* 'grande connaissance / inspiration qui illumine' impliquait la consommation de viande d'un porc, d'un chat ou d'un chien rouge.[1612] En fait, on croyait que les poètes obtenaient un don particulier pour pratiquer la clairvoyance ou pour avoir accès à des connaissances prophétiques en suivant un rituel qui entraînait l'acte de mâcher un morceau de viande rouge de l'un de ces trois animaux mentionnés ci-dessus. Puis, après avoir chanté une invocation et avoir dormi pendant trois jours et trois nuits, l'*Imbas Forosnai* pourrait « s'emparer » d'eux. Dans les textes irlandais, cette forme de divination apparaît fréquemment. La guerrière « amazonienne » Scáthach 'l'ombreuse' utilise *l'imbas forosnai* et dans le récit de la Táin Bó Cuailgne, Medb demande à Fedelm s'il a réussi à invoquer cette forme de clairvoyance. Surtout le héros Fionn Mac Cumaill semble se tourner vers *l'imbas forosnai*. Même si saint Patrick est censé avoir aboli cette pratique, en tant que refus du baptême, dans un contexte chrétien nous retrouvons un pendant dans le *córus cerda* 'don de poésie'.[1613]

Nous avons déjà remarqué que les sangliers surnaturels peuvent être bénéfiques comme maléfiques. Un exemple de sangliers néfastes se trouve dans le récit *Mag Mucrime / la plaine du comptage des sangliers.*[1614] On relate qu'une horde de sangliers noirs destructeurs sortaient de la caverne de Cruachain.[1615] Même s'il y avait une centaine de personnes à les compter, on ne trouvait jamais le même nombre de sangliers.

[1609] Ce terme désigne le système par lequel un père de famille confia son fils à une autre famille proche ou alliée pour que l'on l'élève et que l'on lui apprenne à chasser, guerroyer, puis devenir adulte par le biais d'une épreuve initiatique.
[1610] Cf. Sergent (1996, 293).
[1611] Cf. MacKillop (2000, 88)
[1612] C'est la couleur associée à l'Autre Monde.
[1613] Voir Thurneysen (1932, 163-164) ; MacKillop (2000, 269)
[1614] Thurneysen (1921, 501-502)
[1615] De cette cave sortent régulièrement des animaux ou des monstres destructeurs ; cf. ailleurs.

Un autre exemple d'un animal néfaste est Henwen 'Vieille Blanche',[1616] une truie dans les *Trioedd Ynys Prydein*, triade 26 W.[1617] On relate qu'elle était enceinte, et que sa portée menaçait l'île de Bretagne. Arthur et son armée la poursuivent et elle s'enfuit dans la mer.[1618] On peut la comparer au sanglier que Pwyll avait obtenu de l'Annwn, ou encore au sanglier blanc, chassé, objet du lai de Guingamor.

Voici quelques textes importants dans lesquels le sanglier joue un rôle primordial :

Dans *Aided* ou *Oidheadh Chlainne Tuire(a)nn/ La mort des enfant de Tuireann*[1619] et dans d'autres histoires concernant Lug(h) : sa peau de sanglier assure la bonne santé.

- Dans la *Prophetia Merlini* de Geoffrey de Monmouth, l'auteur, parlant des rois bretons insulaires, les appelle *'descendants du sanglier de Cornouailles'*[1620] avant d'appeler métaphoriquement *Loup marin* les Saxons envahisseurs. Cette appellation corrobore l'hypothèse de l'association royale du sanglier et nous fait penser à la fin du récit de *Kulhwch ac Olwen* où le Twrch Trwyth s'enfuit en Cornouailles.
- Dans le *Gododdin* de Aneirin, le poète cambrien utilise les mots *Torch* 'Sanglier' comme louange métaphorique pour un chef.[1621]
- Les *Tuatha Dé Danann* auraient introduit les sangliers en Irlande.[1622]
- Le dieu britannique Bladud, connu du complexe thermique d'Aquae Sulis (Bath),[1623] est associé au porc dans un curieux texte, *Pierce Memoirs*, datant de 1697 seulement, émanant pourtant de la tradition orale. Dans ce récit, Bladud nous est présenté comme un prince lépreux, physiquement imparfait, qui n'est par voie de conséquence pas appelé à régner. Il est ensuite contraint de s'exiler, mais retourne clandestinement, en tant que gardien d'un troupeau de sangliers, qui le mènent vers des sources chaudes, où le prince subit une cure thermale ; une fois guéri, Bladud est à même d'exercer sa fonction légitime de roi. Geoffrey de Monmouth, dans *l'Historia Regum Britanniae* (douzième siècle) nous présente Bladud comme le fondateur des sources thermales et du temple de Bath et comme maître incontesté des arts druidiques.[1624] De plus, il nous raconte qu'il aurait été un ancêtre du roi Arthur. Dans la *Vita Merlini*, Geoffrey mentionne Bladud une fois de plus, en tant que gardien des sources thérapeutiques. En outre, dans cette dernière œuvre, Bladud et Aquae Sulis sont censés être au centre de l'Ile de Bretagne, qui serait elle-même le centre du monde. Cette tradition cosmologique implique qu'il y aurait eu au centre du monde, à Bath, une entrée vers

[1616] Bromwich (1961, 46-54, 406) remarque que la forme *Henwyn* apparaît comme le nom d'un cheval, d'un homme, voire un nom de femme. Plus intéressant encore est sa suggestion que l'on pourrait penser que la truie Henwen est un prince transformé comme l'est le Twrch Trwyth ; on aurait ainsi un cas de plus d'une punition qui consiste à être transformé en animal, que nous avons rencontré à plusieurs reprises. Bromwich remarque par contre qu'il s'agirait ici d'une métamorphose animale en changeant de sexe, comme on le rencontre dans le récit de Math. Il est possible de penser à cela, mais il faut dire que nous ignorons dans la majorité des cas, si la punition entraîne ce changement. Cf. certaines légendes grecques dans lesquelles Circé métamorphose en porc des hommes pour les punir.
[1617] Bromwich (1961, 46-54, 406)
[1618] On a ici une analogie avec le Twrch Trwyth, qui lui aussi est lié à la mer.
[1619] Cf. MacKillop (2000, 88)
[1620] Jourdan (1996, 87)
[1621] Cf. Birkhan (1989 II, 45)
[1622] Peut-être cette tradition est-elle en rapport avec la qualité « druidique » de l'animal.
[1623] Cf. le chapitre concernant le loup.
[1624] Une fois de plus, le sanglier paraît associé à la classe sacerdotale.

l'Autre Monde. Le sanglier / porc était justement un des animaux le plus étroitement lié à l'Autre Monde et aux transformations.[1625]

[1625] Cf. MacKillop (2000, 45, 46) ; Jourdan (1996)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Porc

Universellement, le porc passe pour être un goinfre et un animal vorace. Il symbolise également les tendances obscures et l'ignorance. On se rappelle des légendes grecques dans lesquelles Circé métamorphose en porc les hommes pour les punir.[1626] Pourtant, dans certaines traditions, le porc peut être positif. Dans la société mélanésienne, par exemple, il est un des animaux-ancêtres. En Egypte, il existait des interdits autour des porcs et des porchers, mais on voit aussi les représentations d'une déesse sous les traits d'une truie allaitant sa portée. Confondu avec le sanglier chez les Celtes, symboliquement parlant tout du moins, il paraît porteur de valeurs plutôt positives, malgré l'existence de cochons destructeurs. [1627]

Si l'exercice de la fonction royale en Irlande entraînait quelques interdits - ou « tabous » - touchant au domaine du labour et le travail manuel par exemple (prérogatives des membres de la troisième classe « dumézilienne »), l'élevage des porcs lui fut également – et explicitement - interdit. Pourtant, le roi irlandais promeut la fertilité universelle dans son rôle d'intermédiaire entre le monde des Dieux et celui des êtres humains.[1628] Le roi des peuples indo-européens n'était donc pas un producteur (correspondant à la troisième fonction), ni un guerrier ni un prêtre d'ailleurs. Le roi ne pouvait se mettre en danger ; il ne combattait pas, par exemple. Certaines choses lui furent interdite, ne convenant pas à sa fonction sacrée.[1629]

Le porc était l'animal domestique élevé par excellence chez les Celtes et sa chair était la viande la plus consommée des celtophones. L'élevage porcin était en effet primordial. Par conséquent, la fonction de porcher[1630] était considérablement estimée, le porcher étant en effet un haut fonctionnaire[1631] de la cour irlandaise, comme l'étaient aussi le portier et l'intendant.

Le porc était vraiment sacré et primordial chez les Celtes, son statut paraît en effet beaucoup plus élevé qu'ailleurs ; cependant le statut du sanglier est relativement homogène dans le monde indo-européen.[1632] Le porc est aussi, étymologiquement parlant, fécondateur.[1633] On connaît d'ailleurs dans la littérature insulaire le thème du porc magique, qui, quoique consommé, ne diminue pas.

Hormis le peuple des *Sunuci*, qui portent sans doute le nom du porc, l'île d'Irlande fut appelée *Muic Inis*, 'Île des Porcs', et on retrouve cette notion dans un des noms poétiques de l'Irlande, *Banba*, nom d'une déesse incarnant cette île, dans lequel on retrouve le mot *banb* 'porc'.[1634] Sterckx parle d'un microcosme (l'Irlande) identifié à un suidé femelle.[1635] Cette identification est confirmée par un passage dans le *Lebor Gabála* où les démons (Tuatha Dé Danann), donnent une forme d'une échine de laie à l'Irlande à chaque fois que les fils de Mil s'en approchèrent.[1636] De plus, comme nous le rappelle Sterckx, Cú Chulainn emploie les

[1626] Cf. le chapitre sur le sanglier.
[1627] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 778-779)
[1628] Sergent (1996, 275 sqq.)
[1629] Ibidem.
[1630] *Muccido* en vieil irlandais
[1631] Cf. Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 408)
[1632] Sergent (1998, 9-39)
[1633] Cf. le chapitre sur le sanglier.
[1634] Sergent (1998, 15)
[1635] Sterckx (1998, 78)
[1636] *Lebor Gabála*, VIII, 386 Dans Macalister (1938-1956V, 30)

mots *for druim na Mórmuicce* 'sur l'échine de la Grande Laie' pour dire « à travers l'Irlande ».[1637]

Le texte intitulé *Compert in da Muccido / la Conception des deux Porchers*, relate l'histoire de la mésentente des deux protagonistes, de leurs métamorphoses respectives et de leur état final : le récit est en fait un *remscél* ou histoire préliminaire de l'épopée *Táin Bó Cuailgne* expliquant la « naissance » des deux taureaux magiques.

Dans le *Scéla Mucce Meic Dá Thó / l'Histoire du porc de Mac Da Thó*, s'élève une querelle autour de la question de savoir quel héros, de ceux de Connacht ou d'Ulster, a le droit de découper ce porc et de s'emparer ainsi de la *curad-mír* « portion du héros ».[1638] Ici, on a encore une fois un cas où le nombre sept revient, associé au sanglier.[1639]

Dans le Mabinogi de *Math*, on lit que Gwydion, le magicien-druide[1640] donne l'envie au roi Math d'obtenir les porcs d'Arawn, des bêtes magiques originaires de l'*Annwn*, le monde d'en bas du Mabinogi. Gwydion lui-même sera un sanglier d'ailleurs.[1641]

Cruachu ou Cruachan, un centre majeur de la religion primale irlandaise, serait l'accès à l'enfer selon un texte datant du IXe siècle. Ce site, connu sous le nom « la Caverne des Chats » - un nom fort significatif dans ce contexte – serait en effet un endroit d'où venaient des animaux destructeurs – des êtres tricéphales, des cochons et des oiseaux. Medb, la reine légendaire de Connacht – appelée également Medb de Cruachu – aurait eu la meilleure partie de ces cochons selon la légende *Cath Maige Mucrama / La Bataille de Mac Mucrama*.[1642]

Dans l'éloge guerrier de saint Judicaël, on lit : '*Parce que comme […] le verrat robuste pami des porcs étrangers […]'.*[1643] Il s'agit d'une métaphore animale, dont Léon Fleuriot a repéré des analogies dans les *Canu Aneirin*.[1644]

Une autre tradition connue de la Bretagne armoricaine concerne le « démon » *Huccan, Huctan* 'petit porc' dans la Vie de saint Hervé. Ce « démon » est en réalité un avatar du dieu pancelte Lug(h) / Lugus.[1645] Ici, nous avons donc un élément armoricain qui associe le porc au dieu Lug, à moins qu'il ne s'agisse d'un emprunt à la mythologie insulaire.

[1637] Sterckx, ibidem ; *Tochmarc Emire*, 17, dans Van Hamel (1933, 26)

[1638] MacKillop (2000, 279-280). Posidonios (1er siècle avant notre ère) décrivait déjà une telle compétition parmi les Celtes continentaux.

[1639] D'autres exemples de ce phénomène se trouvent dans le récit de *Kulhwch ac Olwen* : le nombre de sept est lié aux cochons (ils avaient été volés sept ans auparavant ; on les amène à la maison en sept troupeaux). En Irlande, la déesse Medb poursuit les cochons de Cruachain ; là où ils se trouvent, ne poussera plus d'herbe pendant sept ans ; dans une version anonyme de la Vie de saint Malo, on lit '*Il y avait sept porcelets tournant autour de ses mamelles sèches de lait […]'*, Merdrignac (1998, 136). Ce dernier auteur fait, lui aussi, le rapprochement entre le sanglier et le chiffre sept, même si sa portée symbolique est récurrente. Merdrignac (1998, 139).

[1640] Le mot désignant druide a été perdu en gallois, mais Gwydion revêt clairement cette fonction dans le récit. Lambert (1993, 97)

[1641] Cf. la discussion des transformations de Gwydion et son frère Gilfaethwy plus haut.

[1642] O'Daly (1975, §34-37).

[1643] Voir Merdrignac (1993a, 133) ; Fleuriot ; Lozac'hmeur ; Prat (1981, 45)

[1644] Cf. Merdrignac (1993a, 133)

[1645] Merdrignac (1998, 150-153)

4 Cervidés : cerf, biche

Cerf

On pourrait surnommer le cerf l'occupant le plus noble de la forêt grâce à sa taille, son agilité, sa beauté, sa vitesse, sa vitalité, sa combativité, sa longévité et son côté majestueux. Outre leur statut d'animaux sacrés par excellence dans les civilisations arctiques, les cervidés étaient la principale nourriture des hommes néolithiques.[1646]

Dans plusieurs traditions, le cervidé, de par sa ramure impressionnante, qui se renouvelle périodiquement, symbolise à la fois l'arbre de vie, le rythme des saisons et de croissance, les renaissances, et la fécondité. Les bois rappellent les branches des arbres et cet animal est donc lié aux arbres ; la femelle ne quitte pas ses petits, même en cas de danger de mort. Le cerf en particulier est associé à la métamorphose des personnes et au dieu de la chasse. Le dieu des cerfs est décrit comme le dieu de la parole, de l'intelligence, de la sagesse et du présage ou du pronostic.[1647]

Parfois, on évoque son rôle annonciateur de la lumière car le cervidé se dirige vers la clarté du jour. Ce thème est parfois développé pour prendre une ampleur cosmique et spirituelle. C'est sous cet éclairage qu'il faut voir le symbolisme chrétien qu'il lui fut attribué. Le cerf connote encore la vélocité et est connu des chasses légendaires. En outre, il est, comme l'aigle, dévoreur de serpents. Dans la mythologie gréco-romaine, on mentionne des cerfs attelés au char de la déesse Artémis, ou Diane. Les Gaulois voyaient dans le cerf un symbolisme de longévité et d'abondance.[1648] Il n'est point étonnant de constater que le cervidé fait partie de la série des animaux les plus anciens, dans la tradition insulaire.[1649]

Chez les Celtes, il a aussi la fonction de psychopompe. Un exemple de cette fonction se trouve, assez tardivement, dans la légende de Tristan et Yseult ; le géant Morholt, oncle d'Yseult, une fois tué par Tristan, est dépeint gisant, cousu dans une peau de cerf.[1650] La fréquence de son apparition dans l'iconographie ainsi que dans la littérature, prouve son importance dans les croyances celtiques. Le culte du cerf a été bien décrit pour l'Ecosse, où il a été important également.[1651]

Les cervidés et les bovins constituent le groupe des animaux cornus.[1652] Les celtisants s'accordent à croire que les Celtes vénéraient une divinité cornue. On a déjà constaté que les représentations de cette divinité, que l'on rencontre sur le continent et dans les îles chez les Celtes de l'Antiquité,[1653] sont nombreuses ; on connaît même le nom d'une divinité cornue, qui est en outre assez répandu : il s'agit du nom *[C]ernunnos* que nous donne l'épigraphie gauloise. Ce Cernunnos était sans doute le Maître des Animaux comme le prouve un ensemble de faits dont la représentation de ce dieu entouré d'autres animaux sur le fameux

[1646] Cf. Prieur (1988, 14 et passim)
[1647] Heinz (2000, 47-51)
[1648] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 195-198) ; Charbonneau-Lassay (1940, 241-257)
[1649] Cf. le chapitre consacré aux animaux les plus anciens.
[1650] Bédier (1946, 20)
[1651] Mac Kay (1932, 144-174)
[1652] Les anciens Celtes ne distinguaient pas tellement le bois des cerfs des cornes d'autres animaux. Cf. *supra.*
[1653] Birkhan (1997, 694 sqq) ; Green (1997, 59-61)

chaudron de Gundestrup. Il existe aussi une variante, bien qu'elle soit rare, *Cernunna* en Grande-Bretagne et apparemment aussi en Gaule.[1654] Elle était sans doute une *ποτνια θηρων*, maîtresse des animaux (sauvages). Selon De Vries, Cernunnos aurait pu être un dieu des saisons, symbolisant le renouvellement de la terre ; justement le cerf aurait pu exprimer ce concept par le renouvellement annuel de ses bois, ce qui correspond au rythme des semailles et de la moisson du grain. Les ramures du cerf constituent ainsi une représentation de la vie, car la mort et la renaissance ou régénération de ses bois correspondent au rythme de vie de la nature et des êtres vivants.[1655] Les toponymes britanniques contenant l'élément 'Cerne' rappellent ce dieu cornu Cernunnos.[1656]

On pourrait s'interroger sur la possiblité d'octroyer une symbolique royale au cerf. Le symbolisme royal de l'*ours* est sans doute confirmé par sa position du « roi des animaux », du moins selon certaines traditions.[1657] Nous verrons infra que c'est plutôt le lion à qui revient le titre roi des animaux dans les pays plus méridionaux. *Supra*, nous avons remarqué les symboliques royale et druidique du sanglier.[1658] Mais on pourrait également mentionner le cerf ou les animaux cornus en général comme candidats à la « royauté animale », de par leur caractéristiques physiques et symbolique positives. Le Maître des Animaux, n'est-il pas représenté comme un dieu cornu, portant les ramures de cerf ?[1659]

La symbolique royale semble attachée au cervidé dans le motif de la chasse au cerf blanc, un motif qui est bien connu. Nous apercevons ce motif dans un lai de Marie de France, dans la littérature arthurienne continentale mais aussi dans le récit gallois *Gereint fils d'Erbin*, histoire arthurienne qui s'inspire d'ailleurs des textes de Chrétien de Troyes. Dans le récit, seul le roi Arthur pouvait venir à bout de cet animal à la symbolique royale.[1660] Dans ce texte, on considère le cerf comme le roi de la forêt.

La férocité du cerf a fait que l'acte de tuer cet animal lors d'une expédition de chasse valorisait le chasseur (guerrier) en question. Les mythes et institutions des peuples indo-européens attestent l'existence d'une épreuve cynégétique en tant qu'initiation des jeunes hommes. En fait, dans la société celtique, la formation du jeune homme – pour devenir adulte et donc membre à part entière de la société - s'achevait souvent par une initiation de type cynégétique : il fallait tuer un animal sauvage comme un sanglier, un ours ou encore un cerf.

On retrouve le thème de la chasse mythique aux cerfs, comme nous l'avons constaté plus haut, dans les récits brittoniques : dans l'histoire *Pwyll prince de Dyfed*, le héros est amené à la rencontre d'Arawn, chef du monde d'en bas appelé Annwfn, par l'intermédiaire

[1654] Webster (1986, 56)
[1655] De Vries (1977, 181-184)
[1656] Cf. le chapitre sur le dieu cornu, *supra.* On a également constaté que l'épithète canonique de l'anthroponyme (théonyme ?) *Conall* était *Cernach*. Cette épithète peut être comparée au théonyme Cernunnos.
[1657] Malgré tout, l'ours ne joue pas un rôle prépondérant dans la religion celte. Il faut savoir, en outre, qu'il était absent du biotope irlandais, peut-être déjà depuis l'äge de Bronze. Cf. Raftery (1994, 17). En Bretagne insulaire, l'ursidé avait disparu depuis l'époque romaine. Cf. Birkhan (1970, 432, note 1165).
[1658] D'aileurs, le cervidé et le suidé partagent partiellement leurs symbolismes. On remarque en outre que les deux espèces sont des aspects revêtus par le dieu jupitérien chez les Celtes. Cf. la grille de lecture de Claude Sterckx dans les appendices.
[1659] Cf. infra le chapitre sur le lion et celui concernant l'ours.
[1660] Lambert (1993, 284 ; 286 sqq.)

d'un cerf (surnaturel). Ce dernier constitue donc le lien entre ce monde-ci et l'Annwfn. Le troupeau de chiens de chasse de Pwyll rencontre le troupeau appartenant à Arawn, troupeau qui est également issu de l'Autre Monde : l'aspect surnaturel est mis en évidence par leur couleur : ils sont d'une blancheur presque aveuglante et ils ont des oreilles rouges.[1661] Dans les textes insulaires, des cerfs (chassés ou non) font donc partie des espèces qui mènent certains héros vers le royaume des dieux.[1662]

Ses bois symbolisent à la fois la forêt, la trinité (en tant qu'idée préchrétienne), l'abondance et – comme nous venons de le dire - la renaissance, mais également et peut-être surtout la fertilité.[1663] Birkhan suppose que l'on pourrait ajouter à cette croyance au dieu-cerf, la tradition du *cervulum facere*, dont nous parlent Caesarius d'Arles (470-543), les actes du concile d'Auxerre (578), les vitae du saint Hilarius de Gévaudan (mort en ca. 540), Eligius (ca. 675), Pirmin (mort en 753) et Aldhelm de Malmesbury (mort en 709). Il s'agirait ici de la continuation de cette croyance païenne sous la forme d'une vénération en portant des masques de cerf, également interdite par saint Augustin (354-430).[1664]

Flidais (dont le nom contiendrait l'élément *os* 'cerf' [1665]) est une déesse forestière de la vénerie - c'est-à-dire de la chasse à courre - et également de la chasse au gibier ; maîtresse des cerfs, elle possède des cervidés qui tirent aussi le char dont elle se sert. Souvent, la comparaison est faite avec la Diane romaine et l'Artémis grecque. Cette déesse-cerf cynégétique irlandaise possède une vache magique qui nous apparaît dans le récit intitulé *Táin Bó Flidais / La Razzia des Vaches de Flidais*.[1666] Elle est possiblement une Maîtresse des Animaux irlandaise, une *Pótnia theroon*[1667].

Supra, nous avons mentionné quelques toponymes, ethnonymes et anthroponymes construits à partir du terme désignant le cerf. Un exemple en est une tribu irlandaise de Leinster qui s'appelait *Osraige* 'domaine des cerfs', même si ce sens n'était pas tout à fait assuré.[1668] Le Cycle Ossianique tient une place à part, et semble imbu de traditions liées au cervidés : on l'a vu par exemple dans l'étymologie du nom de *Oisín* 'petit cerf' (diminutif) et de son fils *Oscar* 'aime les cerfs' ; *Finn mac Cumaill* s'appelait dans sa jeunesse *Demne* 'petit cerf'.[1669]

Plusieurs traditions relatives à Merlin en font un personnage presque comparable au Maître des Animaux (surtout dans la *Vita Merlini*, où il est cornu et possède un troupeau de

[1661] Jones (1995, 3). Nous ne pouvons croire, en revanche, qu'il s'agisse d'une description d'animaux réels comme l'a cru Morgan Watkin (1962, 109-111). La couleur blanche et les oreilles rouges sont le signe du bétail de l'Autre Monde, cf. Bergin (1946)
Cf. infra, le chapitre concernant les chiens.
[1662] Cf. MacKillop (2000, 131).
[1663] Par exemple: Heinz (2000, 47-49)
[1664] Birkhan (1997, 698) ; Stewart (1998, 55).
[1665] MacKillop (2000, 238) ; Dobbs (1916-1917, 133-149).
[1666] Dobbs (1916-1917, 133-149). Par conséquent, si cette étymologie est correcte, nous aurions pu ranger cette déesse parmi les divinités thériophores plus haut.
[1667] *Πότνια θηρων*, c'est le terme grec fréquemment utilisé pour désigner une déesse Maîtresse des Animaux. Cf. entre autres Birkhan (1997, 460, 697) à ce sujet ; voir également Green (1997, 80, 198-199).
[1668] Cf. les chapitres consacrés à la toponymie, l'ethnoymie et au totémisme.
[1669] Cf. *supra*.

chèvres et de cerfs), comme l'est Cernunnos. Le cerf occupe une place primordiale dans les textes concernant Merlin.[1670]

Nous pensons à l'image que nous donne Geoffrey de Monmouth du devin et prophète Merlin dans la *Vita Merlini*, où Merlin aurait le rôle, les pouvoirs et l'apparence du dieu cornu selon certains auteurs[1671] ; sans aller aussi loin, nous croyons que la comparaison se révèle néanmoins intéressante. Dans ce récit on évoque Merlin le prophète qui a perdu la raison. Ce thème du Fou du Bois,[1672] le guerrier devenu fou après une bataille, qui va vivre dans une forêt et qui apprend le langage des bêtes nous rappelle partiellement l'image du Maître des Animaux, comme l'affirme Stewart.[1673] Nous reproduisons ici ce passage fort curieux :

'C'est alors qu'il est saisi d'un étrange accès de folie tandis qu'il lance à tous les échos ses plaintes désespérées ; il s'éloigne à la dérobée, s'enfuit dans la forêt en veillant à n'être aperçu de personne et pénètre dans les bois ; [75] là, il se réjouit d'être à l'abri sous les ornes et observe avec émerveillement les animaux en train de brouter l'herbe du sous-bois. Tantôt il en poursuit un, tantôt il en dépasse un autre à la course ; il se nourrit de racines, il se nourrit de plantes, il se nourrit des fruits des arbres et des mûres du roncier. [80] Il se transforme en homme du bois, tout comme s'il était venu au monde au cœur même de la forêt.

Dès lors, durant tout l'été, ignoré de tous, oublieux de soi et des siens, il se cache, dissimulé dans les bois comme les bêtes sauvages […]

Il y avait une source tout en haut d'une montagne, entourée de toutes parts de coudriers et de taillis touffus. [140] C'est là que Merlin s'est assis. De là-haut, il pouvait observer à travers toute la forêt les courses et les jeux des animaux. […]

(Vita Merlini) [1674]

La ressemblance partielle avec le dieu cornu Maître des Animaux que l'on aperçoit ici n'est peut-être pas satisfaisante, mais nous pensons que ce passage de la *Vita Merlini* sollicite quand même réflexion. Le Merlin de ce récit possède bien quelques caractères du Maître des Animaux ; il peut aussi converser avec les espèces animales, et, dans ce récit, il s'adresse parfois directement à eux.[1675]

Nous avons trouvé un autre passage dans le même récit qui vient compléter et corroborer l'image de Merlinus comme un Maître des Animaux, car comme Flidais, il y apparaît comme le Maître des Cerfs, et comme Cernunnos, il entretient un rapport particulier avec les cerfs :

'Après ces propos, il explore chaque sous-bois et chaque taillis, rassemble en un seul troupeau des hordes de cerfs, de daims et de chevreuils, monte l'un des cerfs et, au point du

[1670] Cf. le chapitre sur le dieu cornu.
[1671] Stewart (1998, 106-107). Ce passage figure déjà dans le chapitre sur le dieu cornu, mais nous nous permettons de le reproduire ici, pour améliorer la compréhensibilité de ce chapitre-ci.
[1672] Thème que l'on retrouve en Irlande avec l'histoire concernant *Suibhne Geillt.*
[1673] Stewart (1998, 106-107) ; son affirmation manque de réserve à nos yeux.
[1674] Traduction d'Isabelle Jourdan (1996, 17)
[1675] Cf. la traduction de Jourdan (1996, 18, 20)

jour, rassemble son armée autour de lui, et sans perdre de temps [455] se rend sur les lieux du mariage de Gwendolene.

A son arrivée, il ordonne aux cerfs de se tenir patiemment devant les portes et crie : "Gwendolene! Gwendolene! viens : des présents d'une grande valeur t'attendent." Gwendolene arrive aussitôt en souriant et [460] s'émerveille de voir un homme chevaucher un cerf et un cerf obéir ainsi à un homme ; elle s'étonne qu'un homme puisse mener tout seul un nombre aussi impressionnant de bêtes sauvages regroupées autour de lui, tout comme un berger ses moutons qu'il a l'habitude de conduire au pâturage.

Le prétendant se tient à une fenêtre élevée et regarde lui aussi le spectacle, [465] admire également le cavalier sur son trône et se divertit fort de la scène. Mais dès que le prophète le voit et comprend qui il est, il arrache sur-le-champ les bois du cerf sur lequel il est monté, les lance dans sa direction, lui fracasse le crâne, [470] le laisse sans vie, et dissipe dans l'air son dernier souffle.

Après ce meurtre, Merlin s'enfuit à grand train en éperonnant son cerf à coups de talon et essaie de regagner la forêt. Voyant cela, les invités accourent de toutes parts et s'élancent à travers champs à la poursuite du devin. [475] Mais celui-ci les devance si rapidement qu'il serait parvenu sans encombre dans les bois si une rivière ne lui avait malencontreusement barré le chemin : au moment en effet, où sa bête franchit d'un bond le cours d'eau, Merlin désarçonné, tombe dans le courant impétueux. Les serviteurs bloquent les rives, se saisissent de l'homme qui se débat dans l'eau, [480] le conduisent au palais et, pieds et poings liés, le remettent à sa sœur.'[1676]

En effet, la combinaison des éléments-clefs exposés dans ce passage semble exclure toute autre explication : il rassemble en un seul troupeau plusieurs espèces, dont des cerfs ; il monte un cerf obéissant[1677] ; les animaux sont appelés « son armée » ; peut-être le fait qu'il se permet d'arracher les ramures de la bête qu'il chevauche ; il avance très rapidement. Il faut en revanche avouer qu'il n'échappe pas aux poursuivants, comme l'aurait fait un dieu. Cela n'empêche que l'ensemble des motifs constitue un indice très fort pour croire que l'on a affaire à un ancien Maître des Animaux dans ce récit concernant Merlinus.

Dans les textes irlandais, les chevaux tirant un char sont parfois remplacés par des cerfs :[1678] c'est entre autres le cas dans la Razzia des Vaches de Cooley avec Cú Chulainn,[1679] puisque les animaux sauvages se soumettent à des héros ou des rois seulement – et plus tard aux saints chrétiens. L'archéologie nous apporte des preuves de cerfs domestiqués, on a même retrouvé, dans une tombe guerrière de Villeneuve-Renneville, dans le département de la Marne, le squelette d'un cerf (apprivoisé ?) avec ses brides à côté d'un squelette humain.[1680] Hatt voit simplement un symbolisme de longévité, d'éternité dans ce sacrifice exceptionnel d'un cervidé aux brides.[1681] Helmut Birkhan propose d'y voir la croyance que la nature

[1676] *Vita Merlini*, trad. D'Isabelle Jourdan (1996, 36-37).
[1677] Cf. la tradition irlandaise concernant Flidais, qui possède un char tiré par des cerfs. Voir Dobbs (1916-1917, 133-149).
[1678] Cf. la tradition de la déesse irlandaise Flidais, qui possédait un char tiré par des cerfs ; cf. aussi les traditions relatives aux rennes du Père Noël.
[1679] Thurneysen (1921, 138 sqq.). Birkhan (1997, 703) range cet épisode parmi le motif de « l'imbécile fort », tout comme l'épisode de Peredur qui mène des chevreuils vers une étable, croyant qu'il s'agissait de chèvres. Cf. Cross ; Slover (1936, 363).
[1680] Hatt (1970, 169)
[1681] Ibidem.

sauvage du gibier pouvait se plier aux héros et aux souverains.[1682] Cette dernière explication nous semble tout à fait vraisemblable.

Dans les textes mythologiques et dans l'épopée d'Irlande, les « harpeurs » sont parfois décrits comme des sages, appartenant à la classe des druides.[1683] Un bon exemple en est un passage dans la *Táin Bó Cuailgne*, dans lequel les « lyricines » sont poursuivis par les troupes du Connacht. Les musiciens s'échappent, grâce à une métamorphose en cerfs. Nous reproduisons ci-dessous deux traductions de ce passage, car elles sont différentes l'une de l'autre.[1684]

'Vinrent alors les Cruitti Cainbili [« les Belles et Bonnes Harpes »] d'Ess Ruad pour les distraire. Mais il leur sembla qu'ils venaient pour renseigner les Ulates, et les troupes leur firent une chasse indescriptible, si bien qu'ils s'échappèrent sous la forme de cerfs près des rochers de Lia Mór. Car même s'ils étaient nommés «les Belles et Bonnes Harpes», ils étaient des hommes avec un grand savoir, une grande science de la prophétie et du druidisme.'[1685]

'Then the magical sweet-mouth harpers of Caín Bile came out from the red cataract at Es Ruaid, to charm the host. But the people thought that these were spies from Ulster coming among them, and they gave chase after them until they ran in the shape of deer far ahead of them to the north among the stones at Liac Mór, they being druids of great knowledge.'[1686]

Peut-être est-il significatif de constater que la métamorphose des « harpeurs-druides » concerne des *cerfs*. Cela n'est pas facilement prouvable, on peut aisément affirmer qu'il s'agit de cerfs car les cervidés sont des animaux rapides, correspondant à la nécessité que les hommes éprouvaient de s'échapper. Remarquons tout de même que saint Patrick aussi s'est transformé en cerf et que ce saint homme représente en quelque sorte la classe cléricale qui succédait aux druides de l'époque païenne.[1687]

La rapidité des cerfs réapparaît dans l'épopée irlandaise *TBC* sous la forme d'une métaphore animale. On décrit le char de guerre de Cú Chulainn. La vitesse de son char et comparée au vent, à l'hirondelle et au cerf : *'[…] speedy as the wind or as a swallow or a deer darting over the level plain.'*[1688]

Le cerf peut aussi véhiculer une connotation néfaste ; sa rapidité, sa force et ses cornes sont ainsi pris en mauvaise part. C'est le cas dans le récit gallois de Peredur :

'Il y a là un cerf aussi rapide que les oiseaux les plus vifs ; il a une corne sur le front, aussi longue qu'une hampe de lance, et aussi pointue que ce qu'il y a de plus pointu. Il se repaît des pousses d'arbres et de tout ce qu'il y a d'herbe dans la forêt.Il tue tous les animaux

[1682] Birkhan (1997, 703)
[1683] Ce paragraphe figure déjà dans le chapitre sur la musique des animaux, mais pour la « lisibilité » du présent chapitre, nous nous permettons de le reproduire ici.
[1684] Les traducteurs font bien évidemment des choix assez personnels, puis Guyonvarc'h utilise la deuxième version de la TBC, tandis que Kinsella traduit d'après la première version de la TBC.
[1685] Dans Guyonvarc'h (1994, 105)
[1686] Dans Kinsella (1969, 97)
[1687] Cf. le chapitre sur les cervidés.
[1688] Kinsella (2002, 153)

qu'il trouve, et ceux qu'il ne tue pas, meurent de faim.Il y a pire encore, il vient chaque jour boire toute l'eau de l'étang aux poissons, et laisse les poissons à l'air, la plupart crèvent avant que l'eau n'y soit revenue.'[1689]

Bien évidemment, le héros gallois accomplit un exploit en tuant ce cervidé monstrueux.

Dans l'hagiographie ainsi que dans le folklore d'Irlande, les cervidés sont présentés comme des animaux plutôt sympathiques et « serviables ».[1690] Ils tirent la charrue, ou un chariot ;[1691] ils portent les livres des saints ou d'autres fardeaux ; ils permettent que les saints utilisent leurs bois comme des pupitres. Il y en a même qui donnent du lait comme s'ils étaient des vaches. Nous pouvons mentionner une analogie bretonne continentale dans le saint Edern, qui est représenté chevauchant un cerf.[1692]

Un texte qui nous semble capital dans le cadre de l'étude sur les cervidés, est le *Fáeth Fiada* – habituellement traduit en anglais comme *« The Deer's Cry »* et également connu sous le titre *St Patrick's Breastplate*. Il s'agit d'un hymne très ancien, censé dater du VIIIe siècle, où Patrick se transforme en cerf. Si l'on trouve dans cet écrit des traces très nettes du passé païen – on assiste là à une véritable fusion entre traditions bibliques et celtiques (pré-chrétiennes) – ce fut illustré par l'ajout d'une préface, expliquant que le saint Patrick chantait en voyageant avec ses compagnons vers Tara, tous sous la forme de cerfs.[1693] Dans ce poème de prière *The Deer's Cry* ou *St Patrick's Breastplate*, le saint échappe à ses ennemis sous la forme d'un cerf ; il a utilisé pour la transformation le *féth* ***fiada***, le pouvoir du brouillard magique auparavant attribué aux druides et à la religion préchrétienne. Le mot féth veut dire 'brouillard, brume' et le terme *fiada* 'seigneur, maître, possesseur', donc le *féth fiada* désigne le possesseur ou le seigneur du brouillard. Il s'agit selon les traditions irlandaises d'un brouillard magique qui rend invisible celui qui s'en trouve « couvert ». Parfois les personnes qui sont dans ce brouillard se transforment en animal. C'est donc le cas de saint Patrick et de son compagnon Benén, qui deviennent des cerfs pour échapper aux ennemis afin de pouvoir se rendre à Tara pour leur tâche de prosélytisme. Ce pouvoir était également connu sous le nom de *ceo druidecta / ceo draoidheachte*, le 'brouillard du druide'. Effectivement, ce pouvoir est souvent du ressort des druides et aussi des Tuathe Dé Danann, qui l'auraient obtenu de la part de Manannán mac Lir. Ce qui est fort intéressant, est le fait de constater que ce pouvoir fut transmis aux premiers saints chrétiens selon la tradition irlandaise, mais aussi dans la tradition orale de l'Ecosse, où l'on attribuait jusqu'à récemment la détention de ce pouvoir aux saints.[1694] Ici nous avons un exemple de plus de l'identification des druides païens et des saints chrétiens. Comme nous l'avons remarqué plus haut, le couple roi-druide fut remplacé après la christianisation par le couple roi-saint. En effet, le saint du haut Moyen Âge a hérité de la tradition druidique, tout comme les premiers moines, scribes des manuscrits, qui étaient souvent issus d'anciennes familles bardiques.

Il existe plusieurs récits fantastiques dans lesquels le roi *Mongán*, basé sur un personnage historique du VIIe siècle, est le héros principal. Parmi les faits remarquables

[1689] Lambert (1993, 279-280)
[1690] Plummer (1910, cxiii-cxiv)
[1691] Cf. la tradition de Flidais ; la déesse n'est pas la seule à posséder un chariot tiré par des cervidés !
[1692] On a donc une trace ici d'une légende qui substitue le cerf au cheval comme monture ; cf. la tradition qui fait des cervidés les animaux tirant les chars au lieu des équidés.
[1693] Cf. Low (1996, 17) ; Taylor (1965, 203-204) ; O'Donoghue (1989, 46-54).
[1694] MacKillop (2000, 132, 217)

incorporés dans ce personnage, figurent sa conception magique et sa capacité de métamorphose. Plusieurs traditions font du dieu Manannán mac Lir le père de Mongán. Ces traditions relatent comment Mongán, quand il n'est âgé que de trois jours, rejoint son père en *Tír Tairngire*, le 'Pays de Promesse', où il acquiert des connaissances ésotériques et les capacités de se transformer en cerf, saumon, phoque, cygne et loup.[1695]

La tradition orale gaélique-écossaise fait mention du *Sianach*, un grand monstre-cerf prédateur.[1696] Pour une fois, on voit un côté négatif du cervidé, qui est, généralement, porteur d'un symbolisme extrêment positif.[1697]

[1695] MacKillop (2000, 333).
[1696] MacKillop (2000, 131, 386)
[1697] En effet, plus que d'autres espèces animales, le rôle et la symbolique du cervidé paraissent lumineux et fastes.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Biche

La biche est avant tout un symbole féminin. Son regard fait penser à celui d'une jeune fille. Dans la légende de Siegfried, le héros germanique fut allaité par une biche. Chez les Grecs, la biche était consacrée à Héra, déesse de l'amour. Chez les Celtes, le thème de la chasse à la biche – que les textes décrivent la plupart du temps comme un cerf blanc - symbolise en outre la poursuite de la sagesse qui se trouve sous un pommier, arbre de la connaissance. Ajoutons encore que la biche et le cerf réunis forment l'emblème des époux chrétiens. [1698]

Des Biches figurent dans le récit « arthurien » *Peredur* dans les Mabinogion. Peredur, personnage « naïf », car il a été élevé loin du monde extérieur, en pleine forêt, sans père, menait paître des chèvres pour sa mère. Un jour, il aperçoit près des chèvres deux animaux sans cornes, alors que les chèvres en avaient. Le jeune garçon ne sait pas qu'il s'agit de biches, et il ramène tous les animaux, les biches incluses, dans un abri destiné aux chèvres. Il y est capable grâce à sa force et sa rapidité. Puis par la suite, tout le monde l'admire pour sa maîtrise sur les biches.[1699]

Si les animaux dépeints ici, les biches incluses, ne sont point des acteurs ni des porteurs d'un symbolisme dans ce passage, nous proposerions volontiers de voir l'analogie avec le héros ulate Cú Chulainn, qui, pareillement, grâce à sa force et sa rapidité, montre une maîtrise exceptionnelle sur les animaux sauvages que sont les cerfs, et qui les attèle devant son char.[1700]

[1698] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 120-121) ; Charbonneau-Lassay (1940, 258-260)
[1699] Lambert (1993, 240-241)
[1700] Cf. *supra.*

5 Equidés : cheval, âne

Cheval (étalon, jument)

L'équidé est un animal extrêmement important pour les hommes et, par conséquent, le symbolisme qui lui fut attaché, est d'une richesse extraordinaire. Nous nous contenterons ici d'en mentionner les éléments les plus importants. Tout d'abord, le cheval est lié aux ténèbres du monde chtonien. Selon plusieurs mythologies, il aurait surgi des profondeurs de la terre ou de la mer. Le cheval représente à la fois l'animal de la mort et de la vie. Il fait l'objet de nombreux rites partout dans le monde. La symbolique hippique est aussi d'ordre cosmogonique. L'image du cheval céleste est également connue, l'exemple le plus célèbre en étant le cheval ailé, Pégase.[1701] Le cheval incarne également des caractéristiques comme la beauté, la vitesse, la vigueur sexuelle, la fougue et l'impétuosité.

L'équidé est une manifestation de la mort de par la valeur négative du symbole chtonien. C'est peut-être avec cet éclairage qu'il faut voir l'existence du cheval à tête de chien, du héros irlandais Conall Cernach. Le cheval sinistre, de couleur noire ou blême, d'ailleurs, est à l'origine du mot français *cauchemar* ou de l'anglais *nightmare* : il s'agit d'une jument qui incarne un démon chtonien. Ces chevaux cauchemardesques abondent dans la tradition celtique. On peut penser aux chevaux-démons d'Ecosse appelés *Kelpies*,[1702] comparables au cheval d'eau que l'on appelle aussi *each uisge* en Ecosse, *cabyll-ushtey* 'cheval d'eau' dans la tradition mannoise, pendant de l'*each uisce* 'cheval d'eau' irlandais et du *ceffyl dwfr* du Pays de Galles.[1703] Plummer pensait que le cheval d'eau, ainsi que le taureau d'eau étaient à associer au monstres appelés « *peists* ».[1704] Ces êtres équins maléfiques ne doivent pas être confondus avec les chevaux aquatiques bénéfiques, dont on trouve des exemples dans les deux chevaux, émergés d'un lac, qui furent élevés par Cú Chulainn.[1705]

L'équidé est donc associé au culte de l'eau,[1706] et de la mer[1707], et il est par conséquent en rapport avec la vie et la mort. C'est pour cela que l'on voit dans les textes gallois et irlandais que la vie et la mort d'un guerrier peuvent être indissolublement liées à la vie de leur cheval.[1708]

[1701] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 222-232) ; Charbonneau-Lassay (1940, 207-225)

[1702] Cf. MacKillop (2000, 281). Le nom *Kelpie, kelpy, waterkelpie*, vient du gaél. écos. *colpach* 'génisse, poulain'.

[1703] Cf. MacKillop (2000, 66, 83, 164). On les a comparés au monstre aquatique *afanc.*Cf. le chapitre consacré au castor.

[1704] Plummer (1910, cxlviii). Le terme *péist, béist* viennent du latin *bestia* (Thurneysen, 1921, 64).

[1705] Cf. *infra.*

[1706] L'équidé est en effet en rapport étroit avec la mer et avant tout avec les vagues qui bondissent comme lui et ce dans les traditions celtes comme ailleurs. En Irlande en particulier, la métaphore équine pour la mer est fréquente : P.-Y. Lambert affirme que c'est aussi un « kenningr » de type scandinave. La métaphore du cheval bondissant pour désigner la mer se retrouve encore dans le folklore moderne : *kezeg-mor* 'les chevaux de mer' (en breton) ou encore *capaill na mara* 'les chevaux de mer' (en gaélique) désignent les vagues déferlantes de la mer. Cf. supra le paragraphe sur les traditions orales bretonnes et infra dans les annexes les dictons.

[1707] Cf. aussi le chapitre sur la littérature bretonne; plusieurs dictons lient toujours le cheval à la mer; c'est également le cas dans les autres pays de tradition celtique.

[1708] C'est le cas de Pryderi dans les quatres branches du Mabinogi ; mais c'est vrai aussi pour Cú Chulainn (Thurneysen 268 sqq. ; 563).

Le cheval est en effet également une divinité des eaux.[1709] Il mérite cette qualité « aquatique » grâce à sa connaissance des eaux fertilisantes. C'est pour cela qu'il possède le don de faire jaillir des sources. D'ailleurs, la jument blanche, animal femelle, est associée à la lune et elle est ainsi symbolisée par l'argent. L'équidé adulte symbolise l'impétuosité du désir et donc la jeunesse de l'homme. Il symbolise ainsi la force créatrice.[1710]

Comme nous l'avons constaté plus haut, le rite d'intronisation des rois d'Irlande est bien attesté. Le futur roi devait s'accoupler symboliquement avec une jument blanche. Celle-ci était sacrifiée et sa chair était consommée rituellement. Le roi se marie ainsi symboliquement avec la terre. Si le symbolisme équin est donc largement chtonien, le cheval incarne également un côté solaire et ouranien. Dans maintes mythologies, les chevaux tirent le char solaire. C'est le cas par exemple en Grèce où le cheval est l'un des attributs d'Apollon. Dans la Bible également, [1711] on évoque le char du soleil.

Si, dans le passé on a trop voulu insister sur l'aspect solaire du culte équin – O'Rahilly[1712] par exemple a intimement associé le culte des chevaux avec le culte solaire – nous croyons depuis quelques décennies que les Celtes ont dû vénérer un dieu céleste et il est évident que le soleil jouait un rôle prépondérant dans le culte celtique, comme, sans doute, dans les cultes pré-celtiques. Le lien entre le culte solaire et l'équidé est mis en évidence sur des iconographies où le cheval peut non seulement tirer un char de guerre mais aussi un char solaire. En revanche, le fait de lier le culte du cheval tout naturellement, et exclusivement, à celui du soleil serait commettre une erreur : la vénération du cheval et d'une déesse équine faisait partie de croyances complexes. La signification religieuse de cet animal ne peut en effet guère être surestimée ; en tant que symbole et accompagnateur de diverses divinités il figure dans maintes mythologies dont celle des anciens Celtes et le symbolisme équin est multiple.

L'iconographie montre parfois un équidé hybride,[1713] comme c'est le cas pour de nombreux autres animaux ; il peut également s'agir d'une représentation mi-anthropomorphe, mi-hippomorphe. L'équidé est également un animal considérablement fougueux.[1714] N'oublions pas que le cheval est aussi un fort symbole guerrier. Ainsi, à Rome, on sacrifiait annuellement un cheval à Mars. Si l'on possède un cheval votif avec l'inscription *Rudiobus*, 'le rouge' en gaulois, ceci est une épithète d'un dieu guerrier. [1715]

L'équidé se distingue un peu des autres espèces animales dans la mesure où il est presque inséparable de l'homme. Ce quadrupède a en effet accompagné les Indo-européens il y a déjà des millénaires. D'animal transporteur des guerriers, il est devenu le conducteur des âmes vers l'Autre Monde. Les auteurs antiques allouent aux équidés une intelligence et des sentiments quasiment humains, voire un sens moral,[1716] attitude facilement compréhensible quand on voit combien l'homme est attaché à son cheval.

[1709] Cf. le dieu irlandais *Mannanán Mac Lir* dans l'étude de Milin (1991).
[1710] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 222-232) ; Charbonneau-Lassay (1940, 207-225)
[1711] II, *Rois*, 23, 11
[1712] (1946, passim)
[1713] Un cheval ayant des caractéristiques d'autres animaux.
[1714] C'est pour ça que les poètes latins le décrivent soufflant le feu par les naseaux, cf. Prieur (1988, 17).
[1715] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 222-232) ; Charbonneau-Lassay (1940, 207-225)
[1716] Cf. Prieur (1988, 16). Il s'agit par exemple d'Homère dans l'Iliade (XVII, 437-440), Virgile dans l'Enéide (XI, 90) ou encore Pline dans l'Historia Naturalis (VIII, 64). Mais chez les Celtes aussi nous

Etant extrêmement important pour la société celtique, entre autres dans la guerre (guerriers à chars), cet animal a véritablement imprégné la société de par son importance. On ne s'étonne donc guère de disposer d'une iconographie extrêmement riche, d'une abondance de sculptures équines tout comme de reproductions fréquentes de chevaux sur des pièces de monnaie. Le cheval blanc d'*Uffington* en Bretagne insulaire pourrait être la représentation d'un dieu équin ou d'une déesse équine.[1717]

Epona dont le nom est issu du proto-celtique **ekwo-s* 'cheval', est une déesse jument, vénérée un peu partout sur le continent celtophone.[1718] Le nom Epona signifiant ainsi 'Jument divine' était effectivement une déesse équine extrêmement importante en Gaule, et, plus tard, son culte fut adopté par les sections cavalières de l'armée romaine dans tous les coins de l'Empire romain, la Grande-Bretagne incluse.[1719] L'iconographie la montre le plus souvent assise sur un cheval, accompagnée par un oiseau, un chien et un poulain.[1720] Cependant, aux centres thermaux, elle est représentée nue et parfois, on la voit montée sur une grande oie cornue. Par ailleurs, l'iconographie la montre souvent accompagnée par d'autres chevaux ou par des fruits, symbolisant la fertilité. Parfois, elle est représentée en triade, phénomène qui ferait d'elle un aspect de la déesse-mère. Elle paraît être en tout cas la protectrice des cavaliers.

Un récit des plus intéressants, intitulé *Laoi Oisín / Lai d'Oisín*, composé vers 1750, assez tardivement donc, mais puisant dans des thèmes archaïques de la tradition orale, contient un motif lié au cheval.[1721] On y retrouve une thématique bien connue des légendes celtes. On relate qu'Oisín est en train de chasser un jour, avec les Fiana, quand il rencontre la belle *Niam(h) Chinn Óir* 'Niamh aux cheveux d'or', qui, assise sur un cheval blanc, lui dit qu'elle l'aime et désire qu'il l'accompagne vers le Tír na nÓg. Oisín y va, et y demeure 300 ans. Quand il veut enfin retourner en Irlande, Niamh lui dit de ne surtout pas descendre de son cheval, faute de quoi il se verrait transformé en un très vieil homme aveugle. Le héros ne suit malheureusement pas ce conseil, et, en mettant pied sur le sol irlandais, il devient d'un coup très vieux. Son étalon blanc retourne vers l'Autre Monde.

Ce motif est récurrent dans les récits épiques, mythiques et folkloriques d'Irlande. La belle femme surnaturelle qui vient dans ce bas monde pour emmener un héros vers l'Autre Monde, possède souvent un beau cheval comme moyen de locomotion. On remarque dans le lai exposé ci-dessus, que le héros, lui aussi, va à cheval, en retournant vers notre monde. Il a été suggéré que ce cheval, qui, en quelque sorte, évite le contact avec ce bas monde, sait voler. On a évoqué, peut-être à tort, une comparaison avec *Pégase*, le cheval ailé de la mythologie grecque.[1722]

La déesse galloise (déchue) Rhiannon (<**Rigantona* 'Grande Reine Suprême') ainsi que la Macha et l'Étaín irlandaises sont probablement à comparer à la déesse équine gauloise

---

en avons trouvé un exemple : Le héros ulate Cú Chulainn possède deux chevaux. La tradition prête une intelligence humaine au plus célèbre des deux équidés. Voir infra.

[1717] Stewart (1998, 150) utilise le terme « totem » ; cf. Ross (1968, 224). Cependant nous avons fait mention *supra* de notre réticence à l'égard de l'utilisation du terme « totem ».

[1718] On a même des traces de sa fête, le 18 déc.

[1719] MacKillop (2000, 190) ; Linduff (1979, passim).

[1720] Cf. Sterckx (1998, 77)

[1721] Ó Briain (1989, 181-199)

[1722] Heinz (2000, 37) ; Joyce, (1996)

Epona.[1723] Les récits dans lesquels ces divinités équines jouent un rôle prépondérant, peuvent contenir des traces d'un ancien culte équin.

Nous retrouvons Macha, déesse triple des Ulates, responsable du *Ces(s) Ulad*, l'état de faiblesse des Ulates, entre autres dans le récit *Noínden Ulad* 'Neufs jours [de faiblesse] des Ulates'. L'histoire relate Crunnchú et la course de sa femme Macha . Celle-ci est enceinte et doit, contre son gré, courir contre des chevaux du roi d'Ulster. Suite à la course, qu'elle gagne, elle accouche de jumeaux. Une version de cette histoire nous raconte que l'un des jumeaux était un poulain.[1724] Les scribes irlandais nous racontent au sujet de Macha femme de Crunnchu, qu'elle peut courir plus vite qu'un cheval.[1725] Un fait qui appuierait encore la thèse qui attribue des aspects équins à Medb, sont les fonctions de maternité et de fertilité qu'elle revête, fonctions qu'elle a en commun avec les autres déesses équines. Macha[1726] est d'ailleurs, selon l'histoire au moins, éponyme d'*Emain Macha* 'Jumeaux de Macha', la capitale ancienne des Ulates.

Une autre Macha connue de la tradition irlandaise est l'épouse des Nemed et fondatrice de *Ard Macha* (l'Armagh actuel), endroit qui est devenu plus tard un centre important des moines irlandais, qui choisirent peut-être volontairement de s'établir dans un ancien centre sacré. La troisième Macha qui nous est connue est encore plus intéressante. Elle est la déesse de guerre des Túatha Dé Danann et constitue d'ailleurs une triade avec les deux autres déesses de guerre, la Badb/Bodb (nom qui a à la fois le sens de 'frénésie' et de 'corbeau') et la Mórrígan. Birkhan suppose, à juste titre à nos yeux, qu'elle a été hippomorphe d'origine, étant donné le fait que l'on retrouve dans les *Annales des Quatres Maîtres* une reine suprême appelée *Macha Mong Rúad* 'Macha du crin rouge' qui aurait régné en l'an 668 avant notre ère.[1727] Selon certaines traditions, ce serait elle la fondatrice d'Ard Macha ainsi que d'Emain Macha. D'ailleurs, il est probable que ces trois Machas constituaient à l'origine une triade trifonctionnelle comme Georges Dumézil nous en a prouvé l'existence chez les Celtes. Quoi qu'il en soit, la connexion entre une de ces Macha, déesse équine, et le tertre qu'est Emain Macha, relève sans doute d'un ancien culte et d'une légende cultuelle. La thématique de l'épisode de la course de Macha femme de Crunnchu est parfois interprétée comme un reflet du matriarcat et de la fertilité de l'homme et de la terre.[1728]

Un parallèle de ce thème concernant Macha, déesse équine, se trouve dans la déesse équine déchue appelée Rhiannon[1729] dans le Mabinogi. Rhiannon, dont le nom dérive de

[1723] MacKillop (2000, 195, 371-372)
[1724] Voir Birkhan (1997, 542-543) ; Ross (1968, 224-225)
[1725] MacKillop (2000, 326-328)
[1726] Macha doit donc bien être le nom d'une déesse équine irlandaise, tout comme la galloise Rhiannon 'Grande Reine' (<**Rigantona*) dans la première Branche du Mabinogi. Nous avons bien pris connaissance de la réfutation de la part de Chr. Guyonvarc'h et F. Le Roux (1983, passim ; puis répétée (2001, 175)). Selon ces auteurs, ni Rhiannon ni Macha ne seraient des déesses équines. Nous ne suivons pas ces éminents celtisants sur ce point. Nous craignons que cette objection relève plutôt de l'hypercritique scientifique. Un des jumeaux qui naît après la course contre les chevaux du roi ulate Conchobar – concours que doit accepter Macha contre son gré – est bien un poulain selon une des versions. Cf. *infra*. Comme pour Rhiannon, il y a bien des éléments qui lient les deux déesses aux équidés. Il y a dans la première Branche du Mabinogi un « *blindes motif* » (Birkhan, 1970, 410) qui trahit la véritable identité équine de Rhiannon.
[1727] Birkhan (1997, 544-545)
[1728] On y a vu également le thème de la prophétie et la déesse équine y apparaît sous les traits d'une déesse guerrière.
[1729] Epelé aussi *Riannon*.

**Rigantona* 'Grande Reine'[1730], est sûrement une déesse ancienne, mais elle n'est plus reconnue en tant que telle par le scribe - et l'auditoire - des Quatre Branches du Mabinogi galloises. Elle figure à la fois dans la première et dans la troisième Branche – respectivement dans les histoires intitulées *Pwyll prince de Dyfed* et *Manawydan fils de Llŷr*.[1731]

Dans la première Branche, Pwyll et ses hommes aperçoivent un jour une dame chevauchant sur un cheval blanc. Même si elle a l'air de se déplacer lentement, personne n'arrive à la rattraper à cheval. Nous avons affaire ici à un passage du Mabinogi amplement cité et étudié.[1732] Il est évident, malgré la réfutation de la part de Le Roux et Guyonvarc'h[1733], que nous avons affaire à un passage qui met en lumière les origines divines d'une ancienne divinité hippomorphe ou équine tout du moins.

En punition pour le meurtre supposé de son fils, on avait imposé à Rhiannon qu'elle porte tous les visiteurs de la cour sur son dos. Cette punition constitue le deuxième élément qui confirme l'association équine de la déesse.[1734]

Quelques lignes de la fin de la troisième Branche réaffirment la connexion de Rhiannon avec les équidés : on nous raconte que Pryderi et Rhiannon ont été en servitude et que la dernière a porté les collets des ânes.[1735] Il est en outre significatif que son fils Pryderi est associé à un poulain. De plus, à plusieurs reprises dans les Quatre Branche, voire dans l'histoire indépendante de Kulhwch ac Olwen, on parle explicitement des oiseaux de Rhiannon,[1736] ce qui nous rapproche nettement des déesses-mères gauloises ou encore plus à Epona, déesse équine gauloise qui apparaît dans l'épigraphie gauloise et qui était, elle aussi, accompagnée d'un ou de plusieurs oiseaux. La déesse irlandaise Clíodna, déjà mentionnée, déesse du bétail, peut également être accompagnée d'oiseaux ; elle aussi serait proche de la Rhiannon gauloise selon certains celtisants.[1737] Un argument contre ce dernier rapprochement serait par contre le fait que Clíodna est plutôt liée à du bétail et à des cerfs qu'à des chevaux. En outre, les déesses celtiques, équines ou non, sont fréquemment accompagnées d'oiseaux.

Dans le récit gallois de Branwen, il est question de mutilation de chevaux du roi d'Irlande, Matholwch, par Efnisien ; cet acte est d'autant plus insultant que les chevaux sont des animaux importants qui fournissent un statut social très élevé. L'insulte à sa qualité de roi, fait que Matholwch quitte précipitamment la cour galloise.[1738]

La matriarche Medb, reine légendaire de Connacht selon le cycle héroïque, est parfois représentée sous forme de cheval. Souvent, elle porte sur ses épaules un écureuil[1739] et un oiseau, comme les déesses-mères gauloises.

[1730] **Rigantona*, forme reconstituée plus que probable mais pas attestée, est supposée être une déesse des anciens Bretons d'Outre-Manche.
[1731] Et non pas dans la Quatrième Branche intitulée *Math fils de Mathonwy*, comme l'indique de façon erronée Anne Ross (1968, 225).
[1732] Voir Lambert (1993, 42, sqq.) ; Jones & Jones (1995, 8-10).
[1733] (2001, 174-175)
[1734] Jones & Jones (1995, 16).
[1735] Lambert (1993) ; Jones & Jones (1995, 45-46)
[1736] Cf. le chapitre sur la musique des animaux ; Jones & Jones (1995, 31, 34, 97)
[1737] Ross (1968, 226).
[1738] Cf. Mac Cana (1992, 46)
[1739] Ou une martre ou un autre rongeur, selon la version du récit et selon le choix des traducteurs… Cf . le chapitre sur l'écurueil.

Les preuves de l'existence d'une déesse équine chez les Celtes insulaires et continentaux sont très convaincantes dans l'ensemble, malgré quelques réticences que montrent certains savants.[1740] Nous soutenons Anne Ross[1741] qui remarque que nous ne pouvons pas classifier les déesses celtiques – qu'elles soient continentales ou insulaires – dans des groupes exclusifs : on ne devrait pas souhaiter les placer dans tout un système classificatoire trop rigide ; il est vain de vouloir créer un panthéon celtique unique et unifié, comme l'ont fait dans le passé certains celtisants, en cherchant par la suite des exemples qui allaient bien dans ce schéma.

En fait, les fonctions des divinités féminines des Celtes se recoupent en grande partie, même si certains aspects prédominent chez chacune des déesses. Ainsi, les pouvoirs divins concernant maternité, fertilité et matriarcat se retrouvent fréquemment associés aux chevaux tandis que les déesses associées à l'eau - aux rivières, aux lacs et aux sources sacrés – sont souvent accompagnées par des vaches, et les divinités guerrières étaient associées aux oiseaux de proie ; toutes ces caractéristiques n'appartiennent cependant pas *exclusivement* à une des ces catégories, mais prévalaient simplement dans des « groupes » distincts.

Dans l'Antiquité, la jument était réputée pour ses ardeurs amoureuses.[1742] Un auteur comme Virgile[1743] nous en parle par exemple. Nous pensons que l'on est en droit de rapprocher cette caractéristique de la déesse de Souveraineté des Celtes, qui s'accouple sous l'aspect hippomorphe avec le roi légitime. On suppose en effet chez les Irlandais l'existence d'une représentante hippomorphe du pays ; cette ancienne déesse de souveraineté pourrait avoir laissé des traces dans les figures de Macha.

A côté des déesses équines, il devait y avoir des dieux équins. Le Dagda, par exemple, est appelé *Eochaid Ollathir* 'Cheval, Père de tous', dans le *Cóir Anmann* et dans le *LL*. Bres portait ce titre aussi : *Eochaid Bres* ; il y a un grand nombre d'autres exemples dans la mythologie irlandaise.[1744] Parmi d'autres personnages – a priori d'origine divine - de la littérature irlandaise ayant des associations équines, figurent : *Láir Derg* 'Jument Rouge' ; *Étaín Echraide* 'horse-riding' (?) selon Ross, que nous avons déjà mentionnée. Elle était à la fois l'épouse de Midir, dieu de l'Autre Monde habitant dans le tertre de Brí Léith, et l'épouse de Eochaid Airem.[1745]

Supra, dans le chapitre « Remarques sur l'onomastique celtique animalière », nous avons constaté que les anthroponymes et les ethnonymes bâtis avec le thème du cheval abondent chez les Celtes. Dans les textes irlandais on compare parfois aussi toute une tribu à une « horde » de chevaux, comme le font par exemple Ailill contre Medb après la défaite de ceux de Connacht.[1746]

[1740] Il s'agit notamment de Le Roux et Guyonvarc'h, comme nous l'avons déjà indiqué ; cette contestation n'est cependant pas appuyée par la plupart des celtisants internationaux, cf. par exemple Birkhan, Ross, MacKillop.
[1741] (1968, 226)
[1742] Prieur (1988, 17)
[1743] *Géorgiques* III, 266
[1744] Cf. par exemple Birkhan (1997, 542)
[1745] MacKillop (2000, 195)
[1746] Birkhan (1997, 542)

Marie-Louise Sjoestedt, comme d'autres savants de son époque, a cru découvrir dans un épisode irlandais un *'rite de hiérogamie pratiqué par le roi d'une tribu d'Ulster […] avec une jument, incarnation de quelque déesse animale, de quelque Epona, autre type de déesse-mère.'*[1747] Elle n'est pas la seule à croire y voir un rite d'intronisation de type hiérogamique, mais cette opinion ne faisait pas l'unanimité.[1748]

La plupart des celtisants contemporains affirment que la pratique de hiérogamie équine semble plutôt bien attestée ;[1749] la déesse de la souveraineté est en général aussi la déesse de la terre. Tous les Indo-Européens ont connu des déesses de la terre, mais elles prennent des formes et des importances très variables ; dans le monde celtique, le rôle de la terre prend une dimension considérable et l'intronisation, le mariage symbolique à la terre est spécifiquement celtique, c'est une pratique unique dans le monde indo-européen.[1750] Le cheval apparaît à plusieurs reprises dans les interdits des rois d'Irlande,[1751] et ce fait est peut-être explicable par l'existence de la hiérogamie équine.

En effet, le rôle primordial du cheval (divinisé) dans la pratique du *ιερος γαμος* - *hièros gamos*, le mariage sacral, ou le rite d'installation de la royauté, est assuré. Giraldus Cambrensis (Giraud de Cambrie) nous décrit donc un tel *banais ríg(h)i* [1752] dans un passage fameux de sa *Topographia Hibernica* (III, 25), datant du XIIème siècle. Il décrit ce rite qui entraînait la prise d'un « bain de cheval ».[1753] L'intronisation des rois indo-européens comprenait plusieurs rites dont certains sont reconstituables ; il s'agit pour les Celtes entre autres de cette hiérogamie équine, le mariage sacré symbolisé par l'équidé. Comme le roi est un personnage intermédiaire entre les pouvoirs supérieurs et l'humanité, plusieurs rites ont pour fonction de symboliser ce rôle « médiateur » du roi légitime. Le rite du mariage sacré

[1747] Sjoestedt (1940, 57)

[1748] Citons la réfutation qu'ont toujours maintenue Guyonvarc'h et Le Roux : *'On a aussi le souvenir […] dans une description du moine gallois Giraud de Cambrie, vers 1185, d'un rituel d'intronisation royale, avec le sacrifice d'un cheval blanc, dans un canton d'Ulster. Parce que Giraud de Cambrie n'aimait pas les Irlandais et, dans une description péjorative outrée, fait usage du mot* jumentum *(« bête de somme » !), on a traduit par « jument » et on a assimilé la cérémonie à l'*ashvamedha *hindou en lui prêtant un aspect de « fertilité » très illusoire. En réalité cette cérémonie est le second volet d'un dyptique dont l'autre partie est le sacrifice du taureau, celui-là même que Pline décrit aussi dans une page célèbre en n'y voyant que l'aspect secondaire ou partiel de la cueillette du gui.'* (Le Roux, Guyonvarc'h 2001, 231). Malgré cette réfutation de la part de ces grands celtisants, l'exactitude de voir dans la description de Giraud de Cambrie un rite d'intronisation semble assurée maintenant ; cf. Milin (1991) ; Sterckx (1986)

[1749] Birkhan (1997, 537) ; Draak (1959, 656 sqq.) ; Stewart (1998, 54) ; Sergent (1996 273-274).

[1750] Propos recueillis lors de la conférence de Bernard Sergent, à l'occasion d'une journée d'études à l'Université de Rennes 2 le 14 avril 2008.

[1751] Guyonvarc'h (1997, 109) trouve cela énigmatique.

[1752] C'est le nom gaélique du rite de l'intronisation, du mariage royal, qui nous est heureusement parvenu. Textuellement, le terme se traduit par « noces royales ».

[1753] *De novo et enormi regni et dominii confirmationis modo. […] Est igitur in boreali et ulteriori Ultoniae parte, scilicet apud Kenelcunnil, gens quaedam, quae barbaro nimis et abominabili ritu sic sibi regem creare solet. Collecto in unum universo terrae illius populo in medium producitur iumentum candidum. Ad quod sublimandus ille non principem sed in beluam, non in regem sed exlegem, coram omnibus bestialiter accedens, non minus impudenter quam imprudenter se quoque bestiam profitetur. Et statim iumento interfecto et frustratim in aqua decocto in eadem aqua balneum ei paratur. Cui insidens, de carnibus illis sibi allatis, circumstante populo suo et convescente comedit ipse. De iure quoque quo lavatur, non vase aliquo, non manu, sed ore tantum circumquaque haurit et bibit. Quibus ita rite, non recte completis, regnum illius et dominium est confirmatum.* (Zwicker 1934, 276 sqq. ; Giraldus 1982, 109 sqq. ; KR 243 sqq. ; Byrne 1973, 17 sqq.)

symbolise ce rôle.[1754] On a affaire à un rite parallèle à la prise de possession du trône, autre rite d'intronisation connu. Le symbolisme de la hiérogamie évoque l'image du roi qui épouse la Terre[1755], explicitement par sa femme représentée en Irlande.[1756] La reine y était donc une figure essentielle à connotation religieuse.

La copulation réelle ou symbolique avec une jument devait constituer un élément essentiel du *ιερος γαμος*. Dans ce mariage rituel, le royaume, représenté symboliquement par une jument, une belle femme ou une femme hideuse qui deviendra belle, accepte de se donner au roi légitime. La hiérogamie équine impliquait également l'hippophagie : la chaire équine fut rituellement consommée. Giraud de Cambrie mentionne ce phénomène, et le fait que l'Eglise imposait trois ans et demi (!) de pénitence pour ce grave délit, semble confirmer l'existence de ce rituel.[1757]

Le rite indo-européen du cheval sacré, connu sous le nom de *asvamedha* en Inde ancienne est donc connu chez les Celtes. En réalité, l'intronisation décrite par Giraldus Cambrensis n'est pas un exemple isolé : on retrouve des traces de ce rite au Pays de galles dans la *Mari Lwyd*, et en Irlande dans la *Láir bhan* 'jument blanche'.[1758]

Le cheval sacré devient ainsi un des symboles du pays même, en Irlande en tout cas.[1759] Il a été suggéré que l'on puisse rapprocher le Cheval Blanc d'Uffington de cette tradition. Cette représentation symboliserait donc peut-être la région ou le royaume dans lequel elle se trouvait.[1760]

Le roi même fut également – métaphoriquement – considéré comme un cheval, cf. les anthroponymes comme *Mongán* '(Petit) Crin de cheval' ; *Eochaid, E(o)chu* 'cheval'- *Marke* (chez Béroul) < gall. *March*, bret. *Marc'h*, que l'on pourrait interpréter comme des noms de culte.[1761] Il n'est donc pas étonnant que la tradition médiévale leur attribuait des oreilles de cheval plus tard : on peut penser au roi irlandais *Labraid Lorc*, au roi Marc de Cornouailles ou encore à l'iconographie : le musée de Quimper possède une tête masculine aux oreilles de cheval.[1762]

A coté du rite d'intronisation, les divers peuples héritiers de la culture et langue indo-européennes ont connu d'autres formes de sacrifices équins. Ceci n'est point surprenant vu l'importance du cheval chez ces peuples. N'oublions pas que l'élevage et l'emploi habile de cet animal est une des raisons pour le succès des conquêtes indo-européennes. La plupart des coutumes sacrificielles équines paraissent d'ordre militaire. Selon les épopées ou des documents historiques, divers peuples auraient sacrifié des chevaux avant ou après la bataille, parfois en le jetant dans un fleuve ou une rivière. Le sacrifice de cet animal antérieurement à

[1754] Tout comme des rites exprimant la synthèse des trois fonctions « duméziliennes » dans lesquelles s'analysent la société et l'univers (Sergent 1996, 273).
[1755] Dans le Pays de Galles médiéval, le roi nouvellement installé fut nommé *Priod Prydain*, « époux de Bretagne » (Sergent 1996, 274).
[1756] Ainsi qu'en Inde (ibidem).
[1757] Birkhan (1997, 714)
[1758] Birkhan (1997, 540) ; Sikes (1880, 256 sqq.) ; Owen (1959, 49 sqq.) ; Dames (1992, 229 sqq.).
[1759] *Supra*, nous avons constaté que cette île, constituant le microcosme symbolisant le macrocosme, était également représentée par une truie.
[1760] Cf. Birkhan (1997, 540-541)
[1761] Byrne (1973, 52) ; Birkhan (1997, 541) parle de Kultnamen, Würdenamen (nom de dignité, titre).
[1762] Cf. Chadwick (1969, 113)

une bataille est confirmé par Polybe, qui, parlant de « presque tous les peuples barbares » rajoute qu'ils tirent des augures selon la façon dont l'animal tombe.[1763] Nous avons donc – si l'on peut se fier à la description de l'auteur classique - plutôt affaire à des divinations, peut-être plus qu'à de simples offrandes destinées aux divinités guerrières. Ce cheval sacrifié est, dans le domaine indo-européen, blanc de préférence. La raison d'être de cela est le symbolisme de cette couleur, qui exprime avant tout la royauté et la souveraineté.[1764] Le cheval a dû symboliser la première fonction dumézilienne (la sacerdoce, la royauté et la souveraineté) avant de représenter la deuxième classe, la fonction guerrière.[1765] Le cheval a également une fonction fécondatrice et représente ainsi la troisième classe.[1766]

Le héros ulate Cú Chulainn possède deux chevaux, dont le plus célèbre porte le nom *Liath Macha*, le 'Gris de Macha'. La tradition lui prête une intelligence humaine.[1767] Tous les animaux magiques ou surnaturels n'ont pas ce privilège.[1768] On voit bien ici l'importance accordée aux équidés, puis nous remarquons le parallèle avec les traditions antiques dans lesquelles les chevaux pouvaient être dotés d'une intelligence et de sentiments quasiment humains.[1769] Les héros en général sont liés aux équidés.[1770] Cú Chulainn en possède donc deux, nous venons de mentionner *Líath Macha* 'Gris de Macha'. Le second s'appelle *Dub Sainglenn*. Tous deux furent nés la même nuit que leur maître dans sa première incarnation.[1771] Comme dans le cas des poulains nés en même temps que le héros gallois Pryderi, nous avons ici un exemple irlandais très important du motif des « animaux congénitaux ». Quand Cú Chulainn prend un des chevaux pour la première fois sous le joug,[1772] il lui faut « briser » la détermination du cheval, et cet acte se convertit en une

[1763] Sergent (1996, 371-372).
[1764] La même symboliqe chromatique est récurrente chez le sanglier, le cerf, etc.
[1765] Parfois, au contraire, nous trouvons des cas d'offrandes purement militaires. Chez les Celtes du nord-ouest de la péninsule ibérique par exemple, nous voyons un sacrifice à « Arès », sous forme de bouc, de prisonniers de guerre et de chevaux. Cf. Sergent (1996, 371-372).
[1766] Cf. Dumézil (1966, 277) pour la civilisation romaine par exemple.
[1767] Cf. Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 394)
[1768] Le taureau magique Donn, le Brun de Cooley, est bien un exemple d'une autre espèce animale dotée d'une intelligence humaine (dans la TBC). Il s'agit là, en revanche, d'un animal surnaturel qui était à l'origine un être humain : un porcher qui a connu plusieurs transformations animales, la dernière métamorphose étant sous forme de taureau. Le deuxième taureau magique protagoniste de l'épopée irlandaise Razzia des vaches du Cooley était également un porcher métamorphosé; les deux porchers – que l'on soupçonne être un réflexe ou des avatars du dieu-porcher - servant deux souverains de l'Autre Monde. Cf. Mac Cana (1970, 50). Il est donc compréhensible que les deux porchers métamorphosés en taureaux aient gardé des caractéristiques humaines ; ces deux taureaux n'appartiennent pas vraiment à ce monde-ci. Nous remarquons que l'intelligence attribuée aux équidés reste donc un phénomène quasiment "exclusif", à moins que l'on ne compare cette caractéristique à l'omniscience que possèdent d'autres espèces (cf. les chapitres traitant du saumon et du corbeau par exemple). D'autres espèces encore possèdent la sagesse, l'abeille en est un exemple. Il ne faut par contre pas confondre la sagesse des animaux avec l'intelligence humaine, que, hormis les humains, seuls certains chevaux semblent posséder.
[1769] Cf. *supra*, le début du chapitre.
[1770] Birkhan (1997, 714).
[1771] Voir un des *rémscéla*, récits préliminaires de la *Táin Bó Cuailgne*, qu'est la Compert *Con Culaind / la Conception de Cú Chulainn* dans Thurneysen (1921, 268-271, en particulier page 269) : une jument accouche de deux poulains qui correspondent selon Thurneysen aux deux chevaux du héros ulate, car ils sont donnés en cadeau au fils du couple habitant le *Brug na Boinne*. Ce fils constitue la première conception ou incarnation de la « triple naissance » qu'a connue Cú Chulainn .
[1772] Apparemment il n'y avait pas encore de licol en Irlande à l'époque de la mise par écrit du récit ; cf. Birkhan (1997, 714).

épreuve de force entre l'équidé et le héros demi-divin.[1773] Peu de temps précédant la mort du héros hors pair, le lien avec les équidés est confirmé en quelque sorte puisque ses deux chevaux seront tous deux tués et retournent tous deux dans les lacs desquels ils furent jadis venus.[1774] Helmut Birkhan remarque concernant ce passage que ces chevaux, si importants soient-ils, ne sont point à considérer comme des dieux ou comme des Dioscures hippomorphes.[1775]

Il existe d'autres légendes de héros nés en même temps que des animaux : l'exemple de Cú Chulainn mis à part, nous pensons ici par exemple à Pryderi.[1776] Le héros gallois est, lui aussi, né en même temps que des poulains. Par la suite, ces poulains sont offerts à Pryderi. Les liens des deux héros exceptionnels avec ces animaux sont évidents et on a déjà remarqué qu'il n'est pas absurde de supposer une éventuelle origine totémique derrière ce motif, même si cela n'est pas prouvable.[1777] Jackson, qui a analysé le récit concernant le vol de l'enfant de Rhiannon, mentionne également ce motif des « congenital animals ».[1778]

Un cycle des Trioedd Ynys Prydein est entièrement consacré aux chevaux des aristocrates bretons, tout en ayant trait à la symbolique des couleurs.

Voici les Trioedd y Meirch / Triades des Chevaux en traduction anglaise[1779] :

(*These are the Triads of the Horses:*)

38. Three Bestowed Horses of the Island of Britain:
Slender Grey, horse of Caswallawn son of Beli,
Pale Yellow of the Stud, horse of Lleu Skilful-Hand,
And Host-Splitter, horse of Caradawg Strong-Arm.

39. Three Chief Steeds of the Island of Britain:
Tall Black-Tinted, horse of Cynan Garrwyn,
And Eager Long Fore-Legs, horse of Cyhored son of Cynan,
And Red … Wolf-Tread, horse of Gilbert son of Cadgyffro.

40. Three Plundered Horses of the Island of Britain:
Cloven Hoof, horse of Owain son of Urien,
And Long Tongue, horse of Cadwallawn son of Cadfan,
And Bucheslom horse of Gwgawn of the Red Sword.

41. Three Lovers' Horses of the Island of Britain:
Grey Fetlock, horse of Dalldaf son of Cunin Cof,
And Spotted Dun, horse of Rahawd son of Morgant,
And Pale White Lively-Back, horse of Morfran son of Tegid.

[1773] Gantz (1981, 231).
[1774] Thurneysen (1921, 55 3 sqq.). Ce passage souligne d'ailleurs une fois de plus la liaison particulière qu'ont certains équidés avec l'élément de l'eau.
[1775] Birkhan (1997, 714).
[1776] Cf. les Quatre Branches du Mabinogi, dans Lambert (1993).
[1777] Cú Chulainn, lui, semble pourtant encore plus lié aux canidés.
[1778] Jackson (1961, 86 sqq.) ; cf. Mac Cana (1992, 35)
[1779] *TYP* 44 *Tri Meir(ch)* (Bromwich 1961, 109-116) ; triade 70
Canu y Meirch TYP. xcviii sqq. Voir les annexes pour le texte d'origine en moyen-gallois.

42. Three Lively Steeds of the Island of Britain:
Grey, horse of Alser son of Maelgwn,
And Chestnut Long-Neck, horse of Cai,
And Roan Cloven-Hoof, horse of Iddon son of Ynyr Gwent.

43. Three Pack-Horses of the Island of Britain:
Black, horse of Brwyn son of Cunedda,
And Huge Yellow, horse of Pasgen son of Urien,
And Dun-Grey, horse of Rhydderch Hael.

44. Three Horses who carried the Three Horse-Burdens:

Black Moro, horse of Elidir Mwynfawr, who carried on his back seven and a half people from Penllech in the North to Penllech in Môn. These were the seven people: Elidir Mwynfawr, and Eurgain his wife, daughter of Maelgwn Gwynedd, and Gwyn Good Companion, and Gwyn Good Distributor and Mynach Naomon his Counsellor, and Prydelaw the Cupbearer, his butler, and Silver Staff his servant, and Gelbeinevin his cook, who swam with his two hands to the horse's crupper – and that was the half-person.

Corvan, horse of the sons of Eliffer, bore the second Horse-burden: he carried on his back Gwrgi and Peredur and Dunawd the Stout and Cynfelyn the Leprous (?), to look upon the battle-fog of (the host of) Gwenddolau (in) Ar(f)derydd. (And no one overtook him but Dinogad son of Cynan Garwyn, (riding) upon Swift Roan, and he won censure (?) and dishonour from then till this day.)

Heith, horse of the sons of Gwerthmwl Wledig, bore the third Horse-Burden: he carried Gweir and Gleis and Archanad up the hill of Maelawr in Ceredigion to avenge their father.

(Bromwich 1961, 97-110)

Il est significatif que nous n'avons pas affaire ici à des chevaux de simples mortels mais aux montures des héros ou des divinités déchues.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Âne

L'âne est à la fois porteur d'une symbolique positive et négative. C'est un animal sacré, par exemple, à Delphes, dans les cultes apolliniens. L'âne sauvage symbolise les ascètes du désert. L'ânesse, comme parfois l'âne, symbolise l'humilité. En revanche, son côté négatif est très développé : il symbolise l'ignorance, l'obscurité et des tendances sataniques. L'âne, comme Satan, connote en outre le sexe et la libido. L'âne musicien, dont les représentations sont nombreuses et très anciennes, de l'Egypte ancienne jusqu'à l'Europe moyenâgeuse, est avant tout l'emblème de l'absurdité. [1780]

Il ne semble pas jouer de rôle d'importance dans les textes épiques et mythologiques des Celtes insulaires. *Supra*, nous avons vu que Rhiannon, déesse équine, est associée aux chevaux, mais aussi à l'âne. Cet animal paraît donc un « équivalent » du cheval, dans la mesure où l'âne exprime et confirme, lui aussi, le caractère équin de la déesse. Nous voyons une autre confirmation dans le fait que le thème du roi (Marc) aux oreilles de cheval connaît une analogie dans le mythe grec du roi Midas, qui est doté d'oreilles d'âne.[1781]

Dans le troisième chapitre de ces études, consacré à la Vie de saint Malo, nous recontrons une ânesse, mais cet animal fait preuve des pouvoirs miraculeux du saint thaumaturge, et la spécification de l'espèce animale semble insignifiante.

[1780] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 41-43) ; Charbonneau-Lassay (1940, 223-236)
[1781] Voir Walter (1990, 97 sqq.)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

6 Bovins : taureau, bœuf, vache

Bovins

On associe souvent les bœufs au ménage et à la maison ; ces animaux grégaires, vivant en groupes, sont des animaux domestiqués par excellence, leur élevage fournissant une bonne partie de la nourriture quotidienne (viande, beurre, lait, fromage). La richesse dans la société celtique ancienne, société de pasteurs, fut entre autres mesurée par « tête de bétail ». La possession d'un nombre important de bovins avant tout déterminait en effet le statut et le prestige économiques et sociaux d'une personne. Leur prépondérance dans l'économie des Celtes est évidente et ceci explique le phénomène des razzias de bétail, chose très fréquente chez les peuplades insulaires et peut-être continentales. Dans cette société pastorale, le vol de bovins était en effet très commun. Le vol de bovins fut ensuite un des motifs de combats[1782] et par conséquent un des motifs littéraires : les textes irlandais et gallois nous en font mention. Ces razzias ont laissé des traces même jusque dans l'épopée irlandaise la plus longue et la plus connue. La *Táin Bó Cuailnge*, la Razzia de bétail de Cooley, est centrée autour du vol d'un taureau magique, comme nous allons le voir ci-après. Le partage du butin obtenu grâce au vol, autre coutume bien attestée, fut déterminé par l'honneur et le prestige social des participants : cette société était une société d'honneur.

Des taureaux jouent un rôle important dans la mythologie de création de l'Irlande. En outre, on connaît l'existence d'un rituel de voyance où le druide se couvre dans la peau d'un taureau nouvellement sacrifié. Certains y voient des parallèles avec des cérémonies connues des Amérindiens.[1783] La toponymie bovine existe d'ailleurs ; certains mythes font des bœufs les fondateurs des villes.[1784] Les bovidés, comme les équidés, semblent être associés à l'eau, comme on va le constater plus loin. Dans quelques cas, il s'avère difficile de spécifier les différentes espèces bovines – taureau, bœuf, vache.

[1782] Cf. Sergent (1996, 285) : ce motif est fréquent chez les Celtes tout comme chez d'autres peuples.
[1783] Stewart (1998, 53).
[1784] Cf. Sergent (1996). Voir *infra*.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Taureau

Le taureau est l'un des animaux les plus importants dans les mythologies du monde entier. Il s'agit d'un animal dont les caractéristiques physiques extrêmes impressionnent l'homme depuis des millénaires; sa taille, sa corpulence, sa fierté, sa puissance, sa fougue impressionnante, sa vitesse et son impétuosité ont dû déconcerter les hommes. C'est quand même principalement grâce à sa force physique que le taureau a mérité sa réputation d'être supérieur aux hommes.

Le taureau est par conséquent universellement considéré comme un animal sacré dont le symbolisme est multiple. Mentionnons tout d'abord son aspect céleste, symbolisé par le bovin plus généralement. Il mérite ce symbolisme, entre autres, en raison de sa fécondité infatigable, aspect qui le rapproche de la divinité ouranienne. La tauromorphie du dieu céleste est bien attestée.[1785]

L'ensemble du symbolisme du taureau comporte les valeurs symboliques de la corne, du ciel, de l'eau, de la foudre, de la pluie, de l'orage et de la lune, auxquels il est attaché. En Inde, c'est l'animal de la force chaleureuse et fertilisante. En outre, il y est un des supports de la création, c'est un animal cosmophore. L'association du taureau et de la foudre est très ancienne et, dès 2400 avant notre ère, elle symbolise les divinités atmosphériques. Le taureau est un animal lunaire, nocturne et aquatique. Son symbolisme est ambivalent : il est lunaire en raison de sa fécondité ; il est solaire de par « le feu » de son sang et sa virilité.[1786] N'oublions pas que le taureau fait partie, avec l'Homme, le lion et l'aigle, des quatre « animaux » du tétramorphe. Il s'agit d'un symbolisme chrétien très ancien.

La corne du taureau est un symbole de force mais également un symbole de fécondité, comme il féconde les troupeaux. Ce thème de fécondité rétentit également dans le concept de la corne d'abondance.[1787] On ne s'étonne guère de trouver ce grand bovin puissant sous le nom de « Grand générateur » dans l'Egypte ancienne,[1788] tout comme le bélier d'ailleurs. Le taureau exprime par conséquent aussi la notion de virilité, mais chez les Celtes, ce n'est sans doute pas sa symbolique la plus importante. En revanche, l'importance de cette espèce dans la chasse ainsi que dans le sacrifice est nette.

Un grand taureau mourant attaqué par deux chasseurs et leurs chiens figure sur le chaudron de Gundestrup, [1789] ou, plus précisément, sur la pièce qui en constitue la plaque de fond et qui n'est sûrement pas celle d'origine.[1790]

On a des traces d'un rituel d'élection royale dans la pratique irlandaise du *tarbfheis*[1791] 'festin du taureau'. Dans les récits appelés *Serglige Con Culaind / Maladie de Cú Chulainn* et *Togail Bruidne Da Derga / La Prise de l'Auberge de Da Derga*, ce sacrifice d'un taureau blanc apparaît. Il est à noter que le terme *tarb* 'taureau' fait à la fois référence à l'animal immolé et, métaphoriquement, au roi élu.

[1785] Voir, par exemple, Birkhan (1970, 344).
[1786] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 929-934) ; Charbonneau-Lassay (1940, 54-66)
[1787] Cf. Prieur (1988, 14)
[1788] Cf. Loyrette (1978, 28-30).
[1789] Une interprétation convaincante de cette scène consiste à lier ces animaux à des constellations. Vu la valeur cosmique du taureau, cette explication paraît bien fondée.
[1790] Olmsted (1977) ; Birkhan (1997, 379 sqq.)
[1791] Ecrit également *tarbfes, tarbhfheis, tarb feis…*

Chez Pline l'Ancien on trouve une analogie frappante dans le sacrifice d'un taureau blanc:

'[…] Sacrificio epulisque rite sub arbore conparatis duos admouent candidi coloris tauros quorum cornua tum primum uinciantur. Sacerdos candida ueste cultus arborem scandit, falce aurea demetit : candido id excipitur sago. […]' [1792]

Pline l'Ancien, Histoire Naturelle XVI, XCV[1793]

Pendant la deuxième partie de ce rituel, on immolait un cheval. Le taureau et l'équidé partagent en partie la même symbolique, dans la mesure où il s'agit d'animaux royaux.[1794] Il y a aussi des antithèses qui opposent le taureau au cheval.

La vénération des taureaux (et des chevaux, cf. la hièros gamos) impliquait peut-être la consommation de l'urine du taureau, puisque l'Eglise médiévale pénalisait ceci, il s'agissait d'un veritable fait délictueux et la pénitance était très lourde.[1795] En tout cas, la consommation d'urine de bovidés est attestée dans la *Mahābhārata* indienne, où un héros vit parmi le bétail, pour devenir le « taureau parmi les rois ».[1796]

Métaphoriquement, le taureau désigne le guerrier en Irlande, comme au Pays de Galles.[1797] L'appellation « taureau du combat » est fréquente pour indiquer un roi ou un guerrier. Ce nom nous rappelle l'un des titres appliqués au roi ulate Conchobar, *tarb in choícid*, le 'Taureau de la Province'.[1798] On remarque même littéralement *'Tu es le taureau de la province'*. De même, des termes descriptifs comme *tarw*[1799] 'taureau', *aergi* 'chien de combat' et *llew* 'lion' sont très courants en tant que métaphores pour des guerriers vaillants dans les poèmes anciens du Pays de Galles.[1800] Les Triades galloises médiévales nous fournissent trois 'guerriers-taureaux' et trois 'protecteurs-taureaux'[1801] Selon Anne Ross[1802], ce vocabulaire animal pourrait bien avoir, en partie tout du moins, une origine mythologique.

[1792] *'Ils préparent selon les rites au pied de l'arbre un sacrifice et un festin religieux et amènent deux taureaux blancs dont les cornes sont liées alors pour la première fois. Un prêtre, vêtu de blanc, monte dans l'arbre, coupe le gui avec une serpe d'or et le reçoit sur un sayon blanc.'*

[1793] Traduction d'André (1962, 99)

[1794] Cf. le nom de *Deiotaros*, porté par des souverains galates.

[1795] Gwynn (1913-1914, 146 sqq.)

[1796] Cf. Birkhan (1997, 705) ; la symbolique royale du taureau existe également chez les Celtes comme on va le constater plus bas.

[1797] Cf. *supra* le chapitre sur les métaphores animalières.

[1798] Cf. Birkhan (1997, 590)

[1799] *'tarw. A common metaphor for a warrior in early poetry'* Bromwich (1961, 11).

[1800] Les plus anciens monuments de la littérature galloise ne sont pas à proprement parler gallois : les œuvres des *Cynfeirdd* 'Bardes Anciens' Aneirin/Aneurin et Taliesin, bien que conservées dans des manuscrits gallois, étaient d'origine cambrienne, la Cambrie étant la région limitrophe entre la partie méridionale de la Grande-Bretagne - auparavant conquise par les légions romaines - et les régions septentrionales habitées par des tribus insoumises, dont les Pictes. Ces poètes cambriens utilisaient à grande échelle des épithètes, des métaphores ou des descriptions à l'aide de l'image d'animaux sauvages.

[1801] Bromwich (1961, 11). Voir plus haut pour l'étude des triades.

[1802] (1968, 167)

'Das Denken im Rind',[1803] le fait de « penser en termes de bovidité », est un phénomène primordial dans la mythologie celte. On remarquera plus bas que l'Irlande elle-même fut parfois considérée comme une vache. On pourrait même rapprocher ce thème de la *TBC*, la Razzia des Vaches de Cooley, selon laquel les deux taureaux magiques, le *Findbennach* et le *Donn* sont l'enjeu de la guerre entre les provinces de Connacht et d'Ulster. Bien évidemment, ces bovidés représentent tout d'abord des richesses et des objets de prestige. Cependant, on pourrait éventuellement supposer voir en eux un symbolisme souverain. L'opposition des deux taureaux magiques dans l'épopée ulate peut s'expliquer par une signification liée à la souveraineté guerrière. Quiconque possède ces animaux obtient en effet la souveraineté guerrière. Ce symbolisme était peut-être également « territorial » : le *Findbennach* pourrait représenter la province de Connacht, comme le *Donn* pourrait être l'emblème sacré d'Ulster.

Habituellement le nom *Donn* est pris dans le sens de l'adjectif 'brun'. Cependant, il est également possible d'y voir, comme le fait Holder,[1804] un substantif proto-celtique **donnos* 'seigneur, noble'. Cette possibilité est d'autant plus crédible que ce taureau était à l'origine un être divin, un « berger de sangliers »; cette intreprétation corroborerait ici, dans une certaine mesure, la thèse selon laquelle le taureau peut constituer un emblème, royal, souverain et territorial. L'existence du nom galate *Brogitaros* 'Taureau du Pays' serait un autre élément soutenant cette théorie,[1805] tout comme le fait le titre appliqué au roi ulate Conchobar, *tarb in choícid*, le 'Taureau de la Province'. S'agirait-il du symbolisme du taureau cosmique représentant la souveraineté ?

Les deux taureaux protagonistes de la *TBC* sont en fait des porchers divins métamorphosés : ils sont passés par une longue série de métamorphoses, dont la dernière était tauromorphe. Comme le cerf, un autre animal « cornu », [1806] le taureau paraît d'ailleurs régulièrement associé à la métamorphose.

L'importance du taureau est également montrée par l'existence d'anthroponymes et de certains ethnonymes : *Taurisci*, *Deiotaurus / Deiotaros*[1807], l'Helvète *Donnotaurus*, (cf. *Donn Tarb(h)* dans la *Táin Bó Cuailnge*). La numismatique montre elle aussi des taureaux : les pièces de monnaies portent souvent l'image de cet animal à forte symbolique, tout comme les statuettes. La toponymie comprend cet élément celtique *taruo-* désignant le taureau : en France, il s'agit de *Tarbes* (Hautes-Pyrénées) et de *Thérouanne* (Pas-de-Calais) < *Taruenna* (dans l'Itinéraire d'Antonin) ou bien *Ταρουαννα* (chez Ptolémée). On trouve encore *Trévise* dans l'Italie du Nord et il y avait, toujours suivant Ptolémée, en Grande-Bretagne un

[1803] Weisweiler (1954) ; Birkhan (1997, 705)
[1804] Holder (1896)
[1805] Cf. Birkhan (1997, 590, 706)
[1806] Puisque tous les deux sont « cornus » - selon les critères des anciens Celtes tout du moins - ces derniers ne faisaient pas toujours une distinction très nette entre ces deux espèces, qui partagent partiellement la même symbolique. Voir la discussion dans le chapitre sur la classification des espèces animales.
[1807] Cf. le chapitre sur l'anthroponymie thériophore. Voici l'explication de ce nom donnée par Christian Guyonvarc'h et Françoise Le Roux (1978, 378) : *'Deiotaros : nom de plusieurs princes galates dont l'un, au premier siècle avant notre ère, d'après Cicéron, était versé dans l'art augural et ne faisait jamais rien sans consulter les auspices. Le nom peut être considéré comme une contraction de *deivo-tarvo-s « taureau divin », ce qui est une manière possible de qualifier la royauté : en Irlande tarbh « taureau » est parfois une épithète laudative appliquée au roi, par une métaphore désignant sa force physique et militaire.'*

promontoire appelé *Ταρουεδουμ*, « l'espace des taureaux »[1808] L'ancien nom de Besançon, Vesontio, se révèle également un toponyme « taurophore ».[1809] N'oublions pas non plus un hydronyme écossais dans le fleuve *Tarf*.[1810] Phénomène assez curieux, on a ici un nom de fleuve qui est clairement masculin, tandis que la grande majorité des fleuves et des rivières en territoire celtophone sont féminins et pris pour être des *déesses*-rivières.

Le taureau figure aussi dans l'iconographie des Celtes continentaux. Une sculpture connue trouvée à Paris montre une scène mythique avec le dieu Esus[1811] qui coupe un arbre, et un taureau, portant l'inscription gauloise Tarvos Trigaranus 'le taureau aux trois grues'. Nous avons déjà mentionné ce mythème assez problématique.[1812] Une représentation de Trèves montre les mêmes éléments. Il est évident que nous avons ici un exemple de l'importance de la triplicité dans la mythologie celtique. Il s'agirait d'un symbolisme saisonnier lié à ces animaux qui sont associés aux saules et à un bûcheron divin, selon l'imagerie des autels, du moins ils semblent nous le montrer.[1813]

On pourrait rapprocher le *Tarvos Trigaranus* gaulois d'une plaque en bronze découverte par Mortimer Wheeler à Maiden Castle[1814] qui montre un taureau à trois cornes portant sur son dos trois bustes.[1815] Wheeler et Ross y voyaient des personnages de sexe féminin ; Olmsted objecte qu'il pourrait également s'agir de jeunes garçons. En tous cas, l'auteur y voit des personnages ornithomorphes. Wheeler l'avait remarqué aussi, et il était le premier à proposer un rapport avec les trois grues du *Tarvos Trigaranus*.[1816] Dans le chapitre sur la grue nous parlions déjà de ce thème, mais il est possible d'approfondir ce rapport entre le taureau et les oiseaux. Georg Kossack a fourni un exemple d'un oiseau à trois cornes décorant un récipient, de l'époque hallstattienne.[1817] Il montre également le motif assez récurrent de corps à la fois ornithomorphes et taurocéphales.[1818] Olmsted compare tous ces objets avec un anneau en bronze, de Port, dans le canton de Berne, datant de la fin de l'époque laténienne. Sur cette bague on aperçoit les têtes de deux taureaux et à côté trois oiseaux aquatiques.[1819] La mise en relation de ces objets par l'auteur nous semble pertinente. Ajoutons

---

[1808] Nous avons déjà remarqué que, selon D'Arbois de Jubainville tout du moins, on devrait lire *Ταρουο–δουνον*, 'forteresse du (dieu) Taureau'. D'après Lambert, cette correction ne s'impose pas. Il peut très bien s'agir d'un composé *tarwo-* + **(p)edon*, (grec '*πέδον* plaine'), « l'espace des taureaux », cf. vieil-irlandais *ed* 'espace, distance', et nous avons peut-être un parallèle gaulois dans *bou-edo*, à Châteaubleau. Nous remercions ici Pierre-Yves Lambert pour avoir donné son avis à ce sujet.

[1809] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 933-934)

[1810] Cf. la déesse-fleuve irlandaise, également portant un nom bovin, qu'est la *Bóinn*, (Boyne en transcription anglaise) < **bó-vinda* 'Vache Blanche'.

[1811] Le théonyme Esus est d'ailleurs constitué de l'élément *Esu-* 'dieu', comme le vénète *aisu-*. La comparaison avec le grec ευ- 'bon' est donc incorrecte ; cette dernière forme correspond plutôt au gaulois *su-* : Lambert (1994, 107).

[1812] Cf. la discussion autour de la grue dans le chapitre sur les oiseaux et dans le chapitre sur la musique des animaux.

[1813] Birkhan (1970, 290, 599, 611) ; Green (1995, 121 ; 1992, 215, 220)

[1814] Wheeler (1943, 133) ; Ross (1968, 216) ; Olmsted (1977, 148)

[1815] Ceci est clairement une double manifestation de la triplicité, primordiale dans la religion des Celtes.

[1816] Wheeler (1943, 75)

[1817] Kossack (1954, tabl. 14, no. 3)

[1818] Kossack (1954, tabl. 5, no. 9, 11 ; tabl. 14, no. 11)

[1819] Olmsted (1977, 148)

d'ailleurs que le taureau tricorne,[1820] dont la signification religieuse est hors de doute, est assez fréquent en Gaule, avant tout sous la forme de talisman.[1821] En outre, sur l'autel de Notre-Dame de Paris, le *Tarvos Trigaranus* est accompagné d'Esus, mais il y également d'autres divinités représentées sur le même autel, dont, peut-être significativement, une divinité cornue.

Garrett Olmsted avance en revanche une théorie audacieuse en comparant le matériau continental avec la littérature irlandaise. Il prétend que ce lien entre le taureau ou un autre bovin et les oiseaux[1822] apparaît dans l'épopée gaélique du Moyen Âge. Tout d'abord, il y a la tradition d'hommes-oiseaux étant assis sur le dos de certaines vaches, dans l'histoire intitulée *Aided Con Roí / La Mort de Cú Roí.*[1823] Ensuite, l'auteur écrit qu'il est suggestif de voir dans la *TBC* que la Morrígan ornithomorphe perche sur un pilier à côté du Donn, le taureau de Cuailgne.[1824] Elle ne se place donc pas sur le dos du taureau même, mais Olmsted ajoute que le bovin magique porte, quand même bien, ailleurs dans le récit, des jeunes garçons sur son dos.[1825] S'il est vrai que la déesse guerrière vient sous la forme d'un oiseau, et que le scribe a employé le terme *Morrigna*, faisant référence à la forme plurielle de cette divinité néfaste, le rapprochement est intéressant , mais il n'est cependant pas convaincant à nos yeux. Il n'est point impératif de voir en la déesse de la guerre irlandaise le *Trigaranus* gaulois comme le suggère Olmsted. Birkhan, lui, considère[1826] qu'il n'y a pas d'équivalent insulaire au mythème du *Tarvos Trigaranos*, et nous le suivons ici, à ceci près que le motif des trois cornes existe bel et bien dans la littérature irlandaise : il faut savoir que la thématique de la troisième corne a été rapprochée du phénomène appelé *lon laith*, 'lune du héros' en Irlande.[1827] Il s'agit d'une sorte d'aura sanglante qui sort du crâne en temps d'excitation guerrière. [1828]

Vendryes[1829] a mis en relation avec la tradition gauloise, quelques vers d'une comédie perdue, intitulée *Neaira*, de Philémon,[1830] cités par Athénée.[1831] Philémon relate que le roi Séleucus Nikator avait envoyé un tigre en Grèce ; le poète grec dit par la suite qu'il fallait lui envoyer en retour le *theríon trugéranon*, *'car là-bas il n'y en a pas'*. Vendryes pensait qu'il s'agissait éventuellement d'une « pièce de butin » prise dans un camp celte. Le terme *theríon* signifie normalement 'bête sauvage'. Cette hypothèse nous paraît vraisemblable.

Le rapprochement entre le taureau aux trois grues et la danse appelée *geranos* dans l'Antiquité grecque – qui apparaît dans la légende de Thésée - a été proposé par De Vries en premier,[1832] et nous en avons déjà parlé.[1833] Ici, nous soulignons une fois de plus la pertinence

[1820] Significativement, les animaux qui sont parfois juxtaposés au taureau à trois cornes, sont, outre un oiseau, un bélier, un sanglier ou encore un cerf, tous des espèces « cornues » dans l'imagination des Celtes anciens.
[1821] Cf. De Vries (1977, 185)
[1822] Il ne s'agit pas là forcément de grues.
[1823] Voir Best (1905, 21)
[1824] Voir O'Rahilly (1967, 152)
[1825] Olmsted (1977, 148-149)
[1826] Birkhan (1997, 710)
[1827] Nous pensons que ce terme peut s'expliquer par le symbolisme lunaire que véhicule le taureau, et qu'il partage avec d'autres espèces cornues.
[1828] *Ogam*, 10, 285 sqq ; 15, 123 sqq. et 245 sqq.
[1829] *RC* XXVIII, 1921, 124
[1830] Mort en 262 avant notre ère.
[1831] Athénée, XIII, 57
[1832] De Vries (1977, 185-188)
[1833] Voir le chapitre sur la grue.

de l'analogie entre les mythèmes gaulois et grec, même si Helmut Birkhan objecte que De Vries pensait ainsi exclusivement en termes de mythologie grecque, et non celte.[1834] Nous voudrions quand même remarquer que l'analogie est frappante ; il pourrait s'agir d'un héritage mythologique commun ou d'un emprunt. La danse grecque en question semble être une danse rituelle par laquelle on imite en quelque sorte les grues et le labyrinthe. Puis la grue est étroitement liée aux notions du méandre et du labyrinthe – qui mène vers le monde des morts,[1835] *casu quo* le labyrinthe qui menait vers le Minotaure, un monstre tauromorphe.

D'autres théories ont été émises, nous en retenons ici trois seulement, de façon brève. Czarnowski[1836] fait intervenir le taureau et les grues dans un drame mythique, celui de la conquête de l'île des bienheureux. En reprenant la légende des Hespérides, l'auteur voit dans l'arbre (le saule) qui orne l'autel de Notre-Dame, l'arbre de vie ; le Tarvos Trigaranos, comme le taureau tricorne, serait l'être triple des Iles des Hespérides. Maugard[1837] suggère de voir en ce mythème gaulois le taureau cosmique et l'arbre cosmique, tandis que la grue exprimerait *'l'idée de transcendance par delà la kratophanie[1838]'*. Campbell nous décrit la célèbre tradition écossaise du *Taroo Ushtey* 'Taureau d'eau'.[1839] Il a été suggéré que le Tarvos Trigaranus pourrait être un taureau aquatique, d'autant plus que la grue est un oiseau aquatique.[1840] Si ces théories sont intéressantes, aucune des trois hypothèses ne nous semble vraiment expliquer le motif gaulois complexe.

Peut-être faut-il rapprocher ici les trois grues de Midir : ce dieu irlandais possédait en effet trois *corr diúltada* 'Grues d'inhospitalité',[1841] qu'Athirne Ailgesach mac Ferchertne, l'homme le plus inhospitalier d'Irlande, récupère par la suite. La première grue disait toujours :*'Ne viens pas !'*, la deuxième : *'Va-t-en !'* et la troisième : *'Dépasse la maison !'*.[1842] Ici apparaît l'aspect négatif du symbolisme de la grue, animal « belliqueux » qui sert ici à repousser les gens. Le motif irlandais des trois 'Grues de Refus' ne se laisse pas aisément comparer au mythème du taureau aux trois grues, ne serait-ce que par la « triplicité » des grues irlandaises et gauloises. Si l'on supposait que la symbolique du taureau aux trois grues s'explique par une signification guerrière, la comparaison irlandaise serait beaucoup plus déterminante. Ann Ross a justement souligné l'aspect guerrier du symbolisme de la grue.[1843] Comme Esus apparaît également comme dieu guerrier, à Trèves,[1844] le motif du Tarvos Trigaranus pourrait éventuellement être élucidé, en partie tout du moins, par un symbolisme guerrier.

[1834] Birkhan (1997, 710-711)
[1835] De Vries (1957, 173)
[1836] *RC* XLII, 1925, 48 sqq.
[1837] *Ogam* XI, 1959, 427-433
[1838] C'est-à-dire « la force du corps ».
[1839] Campbell (1860-1862, I, XCI, IV, 300, 306) . Cf. plus bas.
[1840] Nous avons vu dans le chapitre sur la musique des animaux que le saule, arbre qui pousse dans les marais, véhicule, lui aussi, une symbolique aquatique.
[1841] Nous ne comprenons pas, pourquoi Birkhan (1997, 673) traduit *'Kraniche der Knausrigkeit'* , 'Grues d'avarice', ce qui semble en outre un contresens avec leur symbolique de richesse. Bien sûr, le nom verbal *diúltú* a le sens de 'refuser', mais s'il s'agit ici textuellement de 'Grues de Refus', ce sont des oiseaux qui refusent l'hospitalité plutôt que la richesse. Thurneysen (1921, 513) traduit à juste titre *'Ungastlichkeit'*.
[1842] Thurneysen (1921, 513)
[1843] Ross (1967, 279 sqq.)
[1844] Birkhan (1997, 710)

Selon Sabine Heinz, il existerait des légendes écossaises faisant référence à une pratique qui pourrait aussi éclairer partiellement le mythème du *Tarvos Trigaranus* : par le sacrifice d'un taureau à une divinité, la grue pourrait reprendre sa forme humaine.[1845]

On a déjà constaté que le taureau, tout comme le cheval d'ailleurs, possède un aspect « aquatique ». Un exemple bien conservé de cette tradition acienne se trouve dans le *Tarbh Uisge / Taroo Ushtey* 'Taureau d'eau' des folklores écossais et mannois respectivement.[1846] Le *Tarbh Uisge* est un taureau maléfique, qui surgit de la mer au clair de lune. C'est un monstre noir de taille impressionnante qui terrorise les terres calédoniennes. Le *Taroo Ushtey* est le pendant de l'Île de Man, qui serait adapté à partir du taureau monstrueux d'Ecosse. A la différence de celui-là, le *Taroo Ushtey* vit pourtant dans des marais et des lacs peu profonds.[1847] Il est généralement considéré moins maléfique que le *cabyll-ushtey*, 'cheval d'eau', le monstre équin du folklore mannois.[1848]

Comme on l'apprend dans la *Táin Bó Regamna / Enlèvement des vaches de Regamain*, le taureau mythologique de Cooley est en fait la dernière métamorphose de Friuch, qui était auparavant le gardien des cochons[1849] du dieu Bodb. Ce Friuch avait subi toute une série de métamorphoses, avec Rucht, porcher du dieu Ochall Ochné. Une querelle s'était élevée entre les deux pochers qui avaient tout d'abord été amis, consentant que les cochons de l'autre pouvaient venir chercher des glands sur leur territoire quand il n'y en avait pas assez chez l'autre. Après la prononciation d'une prohibition magique des deux côtés empêchant les cochons de l'autre de se nourrir, les deux adversaires furent contraints de régler leur hostilité en forme de différents êtres, surtout des animaux[1850] : il furent changés respectivement en corbeaux, en animaux marins (phoques ou baleines), en champions, en fantômes, en deux vers et finalement, étant avalés par deux vaches, celles-ci donnèrent chacune naissance à un taureau magique.[1851] Le taureau animé de l'âme de Friuch, était donc celui de Cuailgne (ou de Cooley), nommé également *Donn*, ce qui signifie 'brun' en tant qu'adjectif mais 'juge, noble, roi' en tant que nom.[1852] La *Razzia des vaches de Cooley* se termine d'ailleurs par le combat entre ces deux taureaux mythologiques, *Donn* et *Findbennach*, le 'Blanc Cornu', dernière métamorphose de Rucht. D'Arbois de Jubainville tire la conclusion hâtive que cette légende était connue en Gaule, vu le fait que Jules César,[1853] donne le nom propre *Donno-Taurus* (issu du gaulois *Donno-Taruos*), chef des *Heluii*, qui porterait donc le nom de ce taureau mythologique. Même si l'on ne peut exclure la possibilité que ce mythe, reste d'une véritable mythologie celtique très célèbre en Irlande au haut Moyen Âge et au-delà, fût connu des Celtes continentaux, on n'a malheureusement pas les moyens de le vérifier. La symbolique

[1845] Heinz (2000, 53). Nous n'avons pas retrouvé de trace de cette croyance intéressante.
[1846] Campbell (1860-1862, I, XCI, IV, 300, 306) ; MacKillop (2000, 402)
[1847] Si la tradition mannoise semble différer un peu des traditions irlandaise, écossaise et galloise, l'habitat du taureau-monstre mannois rappelle celui de la grue. Aurait-on ici un élément de plus pour élucider le motif gaulois du taureau aux trois grues ?
[1848] Cf. MacKillop (2000, 66, 402). Ce monstre équin a des pendants dans le folklore de tous les pays celtiques modernes. Voir le chapitre sur les chevaux.
[1849] Cf. le même thème dans les triades galloises, infra.
[1850] Voir le chapitre sur la série de métamorphoses en animaux, *infra*.
[1851] Le thème de la femme (ou un animal femelle, une vache par exemple) qui ingurgite un petit animal (ver de terre ou autre) et qui donne ensuite naissance à un être humain ou animal, est récurrent dans la littérature irlandaise.
[1852] D'Arbois de Jubainville (1906, 153-155, 164-190)
[1853] *De Bello Gallico*, VII, 65, 2

cosmique du taureau, que l'on retrouve dans le cycle épique d'Ulster, dans le récit vieil irlandais bien connu *Táin Bó Cuailgne* / *La razzia des vaches du Cooley* est évidente.

Nous avons constaté supra que les oiseaux magiques savent produire des chants merveilleux qui semblent parvenir de l'Autre Monde. Mais ils ne sont pas seuls à émettre des sons magiques. Dans la fameuse épopée *Táin Bó Cuailgne*, le taureau « protagoniste » Donn 'le Brun'[1854] possédait des vertus magiques. Un mérite tout particulier qui nous intéresse ici en premier lieu, est le meuglement magique qu'il savait produire.

'Il y avait parmi les triomphes du Brun de Cúalgne le mugissement mélodieux qu'il faisait chaque neuvième heure quand il allait à sa maison, à son étable et à sa ferme. C'était assez de musique et de jeu pour un homme au nord, au sud et au centre de la trente-centaines du Cúalgne que le mugissement mélodieux qu'il faisait chaque neuvième heure quand il allait à sa maison, à son étable et à sa ferme. Cela est quelque chose des triomphes du Brun de Cúalgne.' [1855]

Nous préférons la traduction anglaise de Dunn, dans la mesure où celui-ci ne traduit pas « triomphe » mais plutôt « vertus magiques » et « pouvoirs magiques », ce qui correspond plus au contexte du mugissement magique.

'Another of the magic virtues of the Donn was his musical lowing every evening as he returned to his shed and byre. It was music enough and delight enough for a man in the north and the south, in the east and in the west and in the middle of the cantred of Cuálgne. These are some of the magic powers of the Donn.' [1856]

Plus tard dans l'histoire on nous raconte comment ce meuglement est à l'origine de la grossesse des vaches irlandaises. Ce dernier élément souligne à la fois le côté magique du meuglement et l'aspect de fécondité attribué au taureau surnaturel, aspect bien important dans une société pastorale. De plus, cet animal était protecteur des guerriers et incarnait un pouvoir apotropaïque, c'est-à-dire qu'il était capable de repousser le mal.

Dans ce passage de la *TBC*, la Razzia des Vaches de Cooley, on voit également 50 ou 150 jeunes jouer sur le dos du taureau Donn.[1857] Plusieurs auteurs ont remarqué le parallèle avec la culture du taureau de la Méditerrannée : on connaît notamment la *ταυροκαθάψια*, l'ensemble des saltos et d'autres exercices acrobatiques sur le dos du taureau, qui sont bien attestés dans la culture créto-minoënne : on les voit dans les fresques et les sceaux de Knossos. Selon Weisweiler il s'agirait ici d'une trace pré-indo-européenne,[1858] Birkhan est plus prudent et suppose une influence du bassin méditerrannéen sur les Celtes.[1859] Nous supportons ici l'avis de Birkhan.

[1854] Cf. *supra* l'histoire de la *Razzia des Vaches du Cooley*.
[1855] Traduction dans Guyonvarc'h (1994, 108). Le traducteur précise dans une note : *'Le taureau, surtout mythique et divin comme c'en est le cas ici, est aussi, dans toute l'Irlande, un symbole de la force royale. Toutes les amplifications de force et de majesté royales qui lui sont attribuées vont dans ce sens. Mais la sympathie du récit va uniquement au Brun de Cúalgne, sans contrepartie en faveur du Blanc-Cornu.'* Guyonvarc'h (1994, 308, note 72).
[1856] Dunn (1914, 91 sqq.). La traduction de Kinsella (1969) ne fait pas mention de ce passage, car cet auteur traduit à partir d'une autre version.
[1857] Thurneysen (1921, 145)
[1858] Weisweiler (1954)
[1859] Birkhan (1997, 704)

Bœuf

Le bœuf, taureau castré, est en quelque sorte l'antithèse du taureau dans le monde des symboles. Comme le taureau, il est associé aux cultes agraires. Contrairement à lui, il symbolise la bonté, le calme et la force paisible. On comprend donc aisément pourquoi il fait partie des multiples symboles du Christ et que le bœuf ailé est l'emblème de Lucas. Mais aussi en Grèce antique, par exemple, il est un animal sacré ; il y est souvent sacrifié.[1860] Le vol des bœufs d'Apollon par Hermès est célèbre. Pour se faire pardonner, celui-ci donna à Apollon la lyre qu'il avait inventée, « instrument bovin » : car cette lyre était construite à partir d'une peau de bœuf et comportait des cordes de nerfs de bœuf, tendues sur une carapace de tortue.

En Irlande comme au Pays de Galles, la pratique de rêves mantiques sur des peaux de bœufs et de taureaux est attestée. Un exemple connu apparaît dans le *Breuddwyd Rhonabwy / le Rêve de Rhonabwy*, dont nous parle Prionias Mac Cana : *'There is scarcely a single passage in the text which cannot be read as parody, and this extends to the author's choice of the dream as the thematic frame of his narrative. The mantic dream was a familiar feature of Celtic ritual : it is well attested in Irish literature and even down to the seventeenth or eighteenth century Irish and Scottish poets continued to simulate the practice of the seer by composing their verse while lying on their beds in utter darkness. In at least one Irish account the seers seeking revelation are said to lie on the hides of bulls which had been sacrified, and it is clear that Rhonabwy's vision and that of the Irish poet-seers relate to the same sacred procedure for acquiring hidden knowledge : for all one knows (and one knows remarkably little of these matters), it may be that the learned Welsh poets of medieval Wales continued to imitate the ancient usage as did their opposites in Ireland.'*[1861]

Les Mabinogion et les triades galloises mentionnent des bœufs primordiaux. Avant l'arrivée des bœufs, il n'existait en Bretagne insulaire, selon la légende, que des ours, des loups, des castors et des bœufs cornus.[1862] Le *Lebor Gabála / livre des conquêtes d'Irlande* mentionne aussi des bœufs mythiques. [1863]

La tradition galloise différencie en effet les bœufs cornus des boeufs non cornus. Dans le récit *Kulhwch ac Olwen*, trois des quarante tâches à exécuter par Kulhwch pour gagner la main de Olwen, fille du géant Yspaddaden, concernent des bœufs à attraper. Il s'agit entre autres des trois bœufs principaux de la Grande-Bretagne et de deux bœufs cornus.[1864] Ces bœufs portent des noms ou des épithètes. Il faut que Kulhwch obtienne les deux bœufs de *Gwlwyd Wineu* ; puis aussi le Jaune de Printemps et le Bœuf Tacheté, dans le même attelage ; le géant exige en outre les deux bœufs cornus, dont l'un est de l'autre côté de la montagne *Bannawc* et l'autre de ce côté-ci, et il va falloir les atteler ensemble à la même charrue. Ces

[1860] Cf. le terme hécatombe désignant le sacrifice de 100 bœufs.
[1861] Mac Cana (1992, 89-90)
[1862] *Ogam*, 14, 606-609. Ce motif ne paraît pas lié à la série des animaux les plus anciens, dont l'ours, le loup, le castor et le bœuf cornu ne font pas partie.
[1863] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 933, 133-134) ; Charbonneau-Lassay (1940, 127-128)
[1864] Lambert (1993, 143 sqq.)

deux bovins s'appellent Nynhyaw et Peibyaw, des rois transformés en bœufs[1865] pour leurs péchés.[1866] Ces bœufs se retrouvent dans une des triades galloises.[1867]

Voici le Triade des Boeufs en traduction anglaise de la main de Rachel Bromwich :

> 45. Tri Phryf Ychen Enys Prydein :
> Melyn Gwa(*ia*)nhwyn,
> A Gvineu Ych Gwylwylyd,
> A'r Ych Brych.
>
> 45. Three Prominent Oxen of the Island of Britain:
> Yellow Pale-White,
> And Chestnut, ox of Gwylwylyd,
> And the Speckled Ox.[1868]

Lambert[1869] traduit : *'Les trois proncipaux boeufs de l'île de Bretagne, le Jaune de Printemps, le Châtain, bœuf de Gwylwylyd, et le Bœuf Tacheté'*. Concernant les bœufs de la montagne Bannawc, Lambert explique que le nom de cette montagne veut dire 'cornu', et qu'il sert d'épithète à ces bœufs. Ce nom existe encore en Ecosse dans un nom de rivière, le Bannock Burn, et il faut placer la montagne en Ecosse. Dans la poésie galloise ancienne, le pays « au-delà du mont Bannawc » est une expression qui désigne le pays picte. L'histoire des deux bœufs cornus revient dans le folklore gallois ainsi que chez Dafydd ap Gwilym.[1870]

La ville d'Oxford 'Gué de bœuf', est connue en brittonique comme *Rhydychen* 'Gué des bœufs'.[1871] La signification des noms gallois et anglais de la ville est donc la même. Cette ville est mentionnée dans le récit *Cyfranc Lludd a Llefelys / le conte de Lludd et Llefelys* en tant que centre géographique de la Grande-Bretagne : *'Quelque temps après, Lludd fit mesurer l'île en longueur et en largeur. C'est à Oxford qu'il trouva le point central de l'île, et c'est là qu'il fit creuser la terre ;'.*[1872]Nous pensons être en droit de comparer cette tradition d'*omphalos*, du nombril, ou centre sacré de la Bretagne insulaire, associé aux bovidés, au motif indo-européen des bovidés fondateurs de villes : chez les Indo-Européens, ce sont souvent des bœufs qui déterminent l'endroit où sera fondée une ville.[1873]

[1865] Ce motif fait penser aux deux prochers irlandais, transformés en deux taureaux magiques, de la *TBC*. Le bœuf paraît ainsi l'objet, lui aussi, du phénomène de la métamorphose.
[1866] Lambert (1993, 143-144)
[1867] Triade 45, dans Bromwich (1961).
[1868] Bromwich (1961, 117)
[1869] (1993, 376, note 167) ; soulignement de notre part pour indiquer la différence d'interprétation.
[1870] Lambert (1993, 376, note 170)
[1871] Cf. Lambert (1993, 385, note 21)
[1872] Lambert (1993, 183)
[1873] Cf. Sergent (1996) ; à moins qu'il ne s'agisse d'une coïncidence et que le nom d'Oxford ne soit lié « par hasard » au nom du bœuf.

Vache

En tant que productrice de lait, la vache symbolise la Terre nourricière. Elle synthétise la fertilité, la richesse, le renouveau et la Mère. En raison de son aspect de fertilité, elle est bien sûr associée à la lune, à la corne et à l'abondance. Les cornes de la vache, comme celle du taureau, rappellent la forme du croissant lunaire. En Egypte, elle est la mère céleste du soleil ; chez les Germains, la vache nourricière *Audumla* est la première compagne d'Ymir. Le couple *Audumla-Ymir* est en outre antérieur aux dieux.[1874] La vache est donc l'ancêtre de la vie, le symbole de la fécondité. Elle détient ce rôle partout dans le monde indo-européen. Certaines recherches de linguistes font penser à une origine commune des mots indo-européens pour 'vache' et 'femme'.[1875] Le bovidé femelle joue souvent un rôle cosmique et divin, mais parfois on lui attribue la fonction de psychopompe. Dans ce cas, on dépeint souvent une vache noire.[1876]

Cette espèce bovine détient une place à part dans les mythes celtiques ; il a été suggéré que cela s'explique probablement par le phénomène du matriarcat, qui aurait connu une plus longue histoire chez les Celtes que chez d'autres peuples indo-européens.[1877] *'Das Denken im Rind'*,[1878] le fait de « penser en bœuf », est un phénomène primordial dans la mythologie celte. L'une des représentations de la déesse-mère est en effet la vache, qui incarne à la fois l'idée de la renaissance, de la fécondité et de la force. Chez les Celtes gaulois, il existait une déesse bovine, *Damona*.[1879]

Le nom de la déesse irlandaise *Búanann* 'la continuelle, l'éternelle' pourrait être issu de *Bú Anann*, la Vache d'Anu[1880] et il est évident que, les déesses mises à part, la vache était une métaphore pour l'Irlande : l'île elle-même fut parfois considérée comme une vache.[1881] La plupart des hydronymes celtes sont féminins, et plusieurs sont associés à une déesse-vache. Le nom de la rivière irlandaise Boyne vient de **Bô-uindâ*, 'vache blanche' et il est peut-être à comparer au nom ancien d'une rivière à côté d'Utrecht aux Pays-Bas : *Borvoboendoa*.[1882] Le nom de la déesse-vache *Damona* survit dans l'hydronyme *Dane* qui arrose le Cheshire.[1883]

En Irlande, sainte Brigit est nourrie par une vache aux oreilles rouges ; on a là un signe d'un animal provenant de l'Autre Monde selon les légendes pré-chrétiennes, même si l'on trouve en Grande-Bretagne des bovins réels aux oreilles rouges.[1884]

Le mythème du vol des « vaches cosmiques »[1885] a entre autres été étudié par Claude Sterckx. Ce mythème semble lié au dieu (indo-européen) des troupeaux. Hormis les différents

[1874] Grimal (1963, 40)
[1875] Voir, entre autres, Birkhan (1997, 705).
[1876] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 986-990) ; Charbonneau-Lassay (1940, 135-137)
[1877] Heinz (2000, 61).
[1878] Weisweiler (1954) ; Birkhan (1997, 705)
[1879] Sterckx (1998, 67)
[1880] C'est la grande déesse-mère des Irlandais.
[1881] *Supra*, on a constaté que l'île fut également considérée comme une femme, une jument ou une truie.
[1882] Cf. Gutenbrunner (1936, 75, 211) ; Birkhan (1997, 547, 705)
[1883] Sterckx (1998, 67)
[1884] La couleur blanche et les oreilles rouges sont le signe du bétail de l'Autre Monde, cf. Bergin (1946)

Maîtres et Maîtresses des Animaux que nous avons mentionnés, les traditions insulaires gardent des traces d'un gardien de troupeaux dans le mythe de Tristan par exemple,[1886] personnage d'origine mythologique que l'on retrouve dans les Triades galloises sous la forme de Drystan le porcher.[1887]

Iuchna Echbél est connu dans la tradition irlandaise comme le Maître du bétail, en particulier le bétail blanc aux oreilles rouges.[1888] O'Reilly[1889] donne une glose *earca Iuchna .i. bá finda ódearga* 'Les vaches de Iuchna, c'est des bœufs blancs aux oreilles rouges'.

Les *Trioedd Ynys Prydein / Triades de l'île de Bretagne* contiennent les trois vaches principales, ce qui confirme la place importante de ce bovidé chez les Celtes.

Voici Triade des Vaches en traduction anglaise[1890] :

46. Three Prominent Cows of the Island of Britain:
Speckled, cow of Maelgwn Gwynedd,
And Grey-Skin, cow of the sons of Eliffer of the Great Warband,
And Cornillo,[1891] cow of Llawfrodedd the Bearded.[1892]

[1885] Sterckx (1991-1995 ; 2006)
[1886] Cf. Walter (1990, 98)
[1887] Voir Bromwich (1961, 22, 103, 104, 329-333)
[1888] Plummer (1910, cxli, cxlv-cxlvi)
[1889] *RC* 6, 187 ; 15, 449 ; 20, 250.
[1890] Voir les annexes pour le texte d'origine en moyen-gallois.
[1891] *Cornillo* 'petite corne'
[1892] Bromwich (1961, 119)

7 Ovins : bélier, mouton

Les ovins sont bien attestés et très importants chez les Indo-Européens ; en revanche, les caprins – la chèvre et le bouc - n'ont peut-être pas eu une place aussi éminente. Si l'on suppose cependant une racine **kapros* « bouc », on pense que les ovins, par contre, ont dû jouer un rôle considérable chez les Indo-Européens. Les termes **wHrên* et **ag^{w}hnos* « agneau » en témoignent. Nous connaissons en outre les racines **péku-*[1893] « petit bétail » et **ówis* « mouton ».[1894]

Bélier

Il s'agit d'un animal ardent, mâle, instinctif et puissant. C'est un animal grégaire, qui vit en groupe. Le bélier est un grand générateur dans l'Egypte ancienne,[1895] tout comme le taureau d'ailleurs. En Gaule, il revêt un symbolisme igné et est ainsi lié à la fécondité familiale. De par la possession de ses cornes, il est rapproché de la symbolique de la corne d'abondance.[1896] L'art laténien du Ve siècle avant notre ère montre déjà la tête de bélier, c'est étonnament même l'un des motifs animaliers les plus représentés ; cependant, la représentation de l'animal entier semble rare et tardive. La fonction du bélier et avant tout de la tête de bélier n'est pas toujours connue et pourrait être strictement décorative dans certains cas. L'image du bélier est souvent liée au feu. Il n'est pas clair dans quelle mesure le serpent criocéphale, « à tête de bélier », pourrait constituer une variante de ce thème.[1897] Le bélier, ainsi que le bouc, sont associés au Mercure celtique à l'époque romaine, et ils véhiculent un symbolisme de fertilité. Des divinités guerrières de la Grande-Bretagne septentrionale sont également associées au bélier.[1898]

Le bélier n'est pas très présent dans l'épopée et la mythologie insulaires. Au sein du Cycle de Finn, dans l'histoire qui explique comment Diarmaid[1899] reçut la « marque d'amour », un bélier représente le monde et un chat est la personnification de la Mort, qui peut remettre le bélier à sa place, tandis que Finn et ses compagons n'y réussissent pas.[1900] Ce symbolisme est quelque peu curieux, car souvent, dans la mythologie celtique, le monde et le cosmos sont plutôt représentés par un taureau ou un autre bovin.[1901] L'allégorie est en tout cas tardive.

[1893] Racine dont dérive le terme latin *pecunia* 'moyens, argent', comme la richesse fut comptée en tête de bétail dans les temps anciens.
[1894] Sergent (1996, passim)
[1895] Cf. Loyrette (1978, 28-30).
[1896] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 113-115) ; Charbonneau-Lassay (1940, 138-150)
[1897] Kruta (2000, 460) ; MacKillop (2000, 371)
[1898] Ross (1967)
[1899] *Dermott* en transcription anglaise.
[1900] Pour une traduction française de cette histoire : Chauviré (1995, 211 sqq.)
[1901] Cf. plus haut. On a d'ailleurs un parallèle dans la mythologie nordique où un taureau ou bovin représente également le monde.

Mouton

Le symbolisme du mouton rejoint celui de l'agneau et de la brebis. Dans le récit gallois de Peredur,[1902] on rencontre deux troupeaux de moutons, les uns blancs, les autres noirs, séparés par une rivière. A chaque fois que bêlait un mouton blanc, un mouton noir traversait l'eau et devenait blanc, et vice et versa. La rivière doit être interprétée ici comme la séparation entre ce monde-ci et l'au-delà. Les moutons devenus noirs symbolisent les âmes descendant du ciel sur la terre. Les moutons d'origine noire qui devenaient blancs représentent les âmes qui montent vers le ciel. Ce symbolisme peut très bien être interprété comme étant chrétien, à moins qu'on ne retienne le principe, que mentionne César, selon lequel il fallait donner une vie humaine pour que les dieux en rendent une.[1903] En tout cas, on constate que la brebis blanche est importante comme emblème de Jésus-Christ et comme emblème du chrétien en général.

On connaît un ethnonyme celtique bâti sur le thème du mouton : le nom de la tribu des *Caereni* faisait peut-être référence à des adorateurs d'une déesse associée aux moutons.[1904]

Dans un récit irlandais, *le Siège de Druin Damghaire*, on rencontre des brebis à la symbolique maléfique. Le roi Cormac, qui lutte contre la province de Munster, refuse de payer un tribut. Ses druides utilisent trois brebis noires et méchantes, hérissées de piquants de fer. Ces êtres méchants sont à même de terrasser plusieurs guerriers. [1905]

[1902] Lambert (1993, 240 sqq. ; 266-267)
[1903] *RC*, 43, 22 ; Loth (1913, 2, 95)
[1904] Cf. plus haut, le chapitre sur les anthroponymes et les ethnonymes.
[1905] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 147-148) ; Charbonneau-Lassay (1940, 176-179)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

8 Caprins bouc, chèvre

Le bouc partage avec le bélier la symbolique de la force vitale, la fécondité et la libido. Par contre, si le bélier est diurne et solaire, le bouc est la plupart du temps nocturne et lunaire. En Grèce, Dionysos se métamorphose en bouc. Le bouc, le bélier, le lièvre et le passereau étaient consacrés à Aphrodite. Le dieu Pan, comme Dionysos, était parfois vêtu d'une peau de bouc. Dans la Bible, le sacrifice du bouc sert à expier les péchés et les impuretés des Israélites.[1906] Le bouc véhicule aussi l'image de la luxure.

La chèvre est par ailleurs connue pour son agilité et son goût de la liberté, et il est parlant que son nom latin, *capris*, est à l'origine du mot caprice. Dans le monde germanique, la chèvre *Heidrun* paît dans le feuillage du frêne Yggdrasil. La mythologie nordique relate que son lait nourrit les guerriers d'Odin. En Grèce, la chèvre symbolise l'éclair. Diodore de Sicile raconte que des chèvres étaient à l'origine d'une théophanie : elles auraient attiré l'attention des hommes sur l'endroit où des fumées sortaient de la terre. La chèvre, comme la brebis, est l'emblème de Jésus-Christ et du chrétien. [1907]

Le bouc et les cornes (souvent gauches) de boucs apparaissent assez fréquemment en Gaule[1908] et en Grande-Bretagne. Symbolisant la fertilité, puis plus tardivement, la sexualité, les cornes de bouc ornent régulièrement les représentations de divinités celtes.[1909] Le Mercure gaulois apparaît accompagné d'un bouc à Glanum ; le Maître des Animaux est parfois capripède : Cernunnos peut être doté de pattes de bouc, ou il peut chevaucher un bouc.

La toponymie fait parfois également honneur au bouc ou à la chèvre ; on peut penser à *Ardgour / Aird Ghobhair* 'Hauteurs de Bouc' dans l'Inverness-shire ou à l'île bretonne de *Gavrinis* 'Île de Chèvre'.[1910]

Dans l'épopée et la mythologie insulaires, cet animal semble ne pas apparaître très fréquemment à première vue, mais cela n'empêche pas que son importance soit bien attestée ; le folklore le mentionne souvent. Les *goborchind* 'têtes de boucs / chèvres' désignent certains êtres inférieurs, laids et difformes, qui ne sont pas sans rappeler les *Fom(h)óire*.[1911] Dans les légendes qui font confronter le saint Patrick avec un taureau, ce dernier est parfois remplacé par un bouc.[1912] Probablement, le bouc partage partiellement son symbolisme avec celui du taureau, puisque les deux espèces sont dotées de cornes. Bernard Sergent montre en effet que le grand dieu pancelte Lug(h) / Lugus est régulièrement associé à un animal cornu, qui peut être un bouc.[1913]

Un exemple connu de la mythologie galloise est constitué par un motif singulier : la seule façon de tuer *Lleu* (le Lug gallois), serait la suivante, selon les propos de Lleu même :

[1906] *Lévitique*, 16, 15-16
[1907] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 237-238) ; Charbonneau-Lassay (1940, 190-196)
[1908] Sergent (2004, 77, 82, 93, etc.)
[1909] MacKillop (2000, 255)
[1910] Le breton *gavr* se traduit par 'chèvre' ; le mot *bouc'h* désignant le bouc. Le terme v-irl. *gabor* ; irl. *gabhar* se traduit par l'anglais 'goat', terme qui comprend à la fois le bouc et la chèvre, même s'il y a d'autres termes : *boc*, *poc* ''buck' ; *pocán* 'he-goat'.
[1911] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 138-140) ; Charbonneau-Lassay (1940, 180-185)
[1912] Sergent (2004, 83-84)
[1913] Sergent (2004, 81 sqq.)

'On ne peut me tuer à l'intérieur d'une maison, dit-il, ni à l'extérieur ; on ne peut me tuer quand je suis à cheval, ni quand je suis à pied. […] on devrait me préparer un bain au bord d'une rivière, placer un treillis voûté au-dessus de la cuve, et le couvrir de chaume de façon bien imperméable. Il faudrait amener un bouc, le placer tout près de la cuve ; je devrais mettre un pied sur le dos du bouc et l'autre sur le bord de cuve.'[1914] Cet élément confirme en effet le rapport entre Lleu et le bouc.[1915]

Le folklore gaélique surtout connaît des monstres qui sont entièrement ou partiellement sous la forme d'un bouc. On peut penser au *bocanách* irlandais, au *goayr heddagh* mannois ou aux *glaistig* et *ùruisg* écossais.

Le *bocanách* du folklore irlandais est sans aucun doute un être capriforme ancien, car l'épopée fait déjà mention des *boc(c)ánaig*.[1916] Le nom contient l'élément *boc* 'bouc'.[1917] Des *boc(c)ánaig* criaient dans l'air quand Cú Chulainn rencontra Fer Diad en combat singulier. Apparemment ces êtres en forme de boucs possédaient la capacité de voler.

Máire MacNeill a étudié les survivances modernes de la fête Lughnasadh ; une de ces cérémonies, le *Puck Fair* à Killorglin dans le comté de Kerry, dans lequel le bouc est mis sur le trône dans une « cérémonie moqueuse », est en effet une trace de la vénération de Lug(h).[1918]

[1914] Lambert (1993, 114)
[1915] Dans ce récit, Blodeuwedd fait une remarque assez naïve : *'Seigneur, dit-elle, voilà les animaux dont tu as dit qu'ils s'appelaient des « boucs »*.' Selon Lambert, cette remarque semble indiquer que la jeune femme hésite à employer ce mot. Il pourrait y avoir eu, éventuellement, un tabou de langage interdisant aux femmes certains mots (Lambert (1993, 115, 366, note 70)). Peut-être pourrions-nous penser à l'image négative du bouc dans la Bible ? Dans la société galloise christianisée, la tradition biblique du bouc émissaire et du bouc symbolisant la luxure, voire la libido a dû être connue et pourrait être à l'origine d'un tel tabou.
[1916] Thurneysen (1921, 64, 145, 177, 181, 224)
[1917] Thurneysen (1921, 64)
[1918] MacNeill (1962)

9 Ursidés : ours

Les ursidés sont des animaux impressionnants à qui on a attribué un symbolisme intéressant. Vivant dans des cavernes, ils expriment l'obscurité et les ténèbres. En Grèce, l'ours accompagne Artémis, divinité lunaire. Comme les grands fauves en général, les ursidés symbolisent l'inconscient chtonien. Plusieurs peuples altaïques considèrent l'ours comme leur ancêtre. Chez les Celtes, il est l'emblème de la classe guerrière mais aussi du pouvoir royal. Il est l'antithèse du sanglier qui symbolise la première classe sacerdotale. [1919] Il a été suggéré que la déesse ursine Artio de Berne marquerait le caractère féminin de la classe guerrière. Ajoutons le fait que les Gallois appelaient *cerbyd Arthur* 'char d'Arthur' les constellations de la grande et de la petite ourse. [1920] Comme les animaux étaient considérés comme des êtres sacrés, accompagnateurs et messagers des divinités, et que ces dernières – des êtres célestes - se transformèrent régulièrement en animal, il n'est point étonnant de retrouver cette liaison entre la faune et les constellations.[1921]

Une rencontre avec un ours sur le continent devait être une expérience extraordinaire ; on trouve l'ours dans la numismatique gauloise[1922] et nous venons de mentionner une déesse-ourse. Malgré cela, l'ours ne joue pas un rôle prépondérant dans la religion celte insulaire. Il faut savoir, en outre, qu'il était absent du biotope irlandais, peut-être déjà depuis l'âge de Bronze.[1923] En Bretagne insulaire, l'ursidé avait disparu depuis l'époque romaine.[1924] Cependant, comme nous l'avons déjà dit, l'ours symbolise depuis les temps les plus reculés le pouvoir et la royauté.[1925] Le nom du roi Arthur par exemple pourrait être lié à celui de l'ours (le mot brittonique *arth* signifie ours ; les linguistes ont reconstitué la racine **artos* pour le proto-celtique) et certains savants suggèrent même une connexion entre le nom d'Arthur et la constellation Arcturus, la Grande Ourse ; ce serait un motif de la mythologie astrologique des Celtes ;[1926] plusieurs celtisants voient en Arthur la réminiscence d'un ancien dieu-ours.[1927] Bernard Sergent a montré que le Mercure gallo-romain / Lugus est parfois associé à l'ursidé. L'auteur voit en outre une analogie dans la littérature galloise où Lleu succède à Math fils de Mathonwy 'Ours fils de l'Ourson' sur le trône de Gwynedd.[1928] Ici, il faut remarquer le parallèle éventuel avec la mythologie grecque, où la déesse Artémis pouvait se transformer en ourse.[1929]

[1919] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 717-718)
[1920] *Celticum*, 9, 331-332
[1921] Dans maintes cultures, les étoiles et des constellations ont été nommées d'après certains animaux, les symbolismes animal et stellaire se rejoignent harmonieusement dans la voûte céleste. Ceci est vrai aussi pour l'Egypte ancienne (Cf. Loyrette 1978, 35), la Grèce, Rome et les peuples celtiques.
[1922] MacKillop (2000, 36)
[1923] Raftery (1994, 17)
[1924] Birkhan (1970, 432, note 1165)
[1925] Birkhan (1970) ; Sergent (1996, 214).
[1926] Cf. Stewart (1998, 52).
[1927] Walter (2002, passim) ; contra : Birkhan (1997, 712)
[1928] Sergent (2004, 234-235)
[1929] Sergent (2004, 234-236) ; Stewart (1998, 52-53).

L'anthroponymie celtique[1930] – mais avant tout l'onomastique irlandaise - est amplement dotée du terme *art*, désignant l'ours.[1931] La racine *arto-* se retrouve d'ailleurs dans quelques toponymes (Artobranus et Artodunum), dans quelques ethnonymes (par exemple celui des *Artabres* ibériques[1932] et dans quelques noms propres (Artogenos, plus tard Arthgen 'fils de l'ours') sur le continent.[1933] En outre, nous avons les noms de deux déesses-ourses gauloises : *Artio*, que l'on retrouve à Berne[1934], et *Andarta* du département de la Drôme.[1935] Son nom survivrait dans le village *Le Cheylard-en-Diois*.

Le terme *art-*, à comparer avec le grec *αρκτος* et avec le nom de la déesse gauloise *Artio*, et qui est identique au gallois *arth* 'ours', suppose un thème proto-celtique **arto-s*. Cet élément a été confondu avec le nom d'Arthur,[1936] issu de la *gens* romaine *Artoria*. C'est pourquoi on a rendu son nom – partiellement à tort - par « ursum horribilem » par confusion avec le brittonique insulaire *aruthr*. On en retrouve l'équivalent vieux-breton, au pluriel, dans *arotrion*[1937] 'atroces'.[1938] En effet, la forme en vieil-irlandais, *art*, se retrouve dans plusieurs noms propres attestés, exprimant la force de tel ou tel guerrier, ou bien sa beauté, puisque à un moment donné ce terme semble être utilisé comme synonyme de *dia* 'dieu'.[1939] Un exemple intéressant en est le nom de famille irlandais *O'hArtigan*, 'petit-fils du fils de l'ours', dont on trouve les pendants dans le nom gallois *Arthgen* et le gaulois *Arto-genos* ou *Arti-genos*. L'autre racine en vieil-irlandais désignant l'ours était *math* < **matus*. Cette forme est attestée dans le nom de famille *MacMathghamhna*[1940] 'petit-fils d'ourson', qui apparaît au XIème siècle sous la forme *Ua Mathghamhna* et qui est à comparer avec le nom gaulois *Matu-genos* 'Né de l'Ours' et le théonyme brittonique *Matunus*[1941] et sans doute le gaulois *Matto(n)*.[1942]

[1930] Ce paragraphe figure sous une forme très proche plus haut ; nous l'avons reproduit ici pour la lisibilité de nos études.

[1931] Il est assez souvent question de l'ours dans les textes irlandais. Il faut reconnaître, en revanche, que parmi les grands prédateurs connus dans l'Irlande ancienne, on comptait surtout le loup. Nous reparlerons plus bas de l'absence de l'ours en Irlande.

[1932] Kruta (2001, 433-434).

[1933] Cf. plus haut, le chapitre sur les anthroponymes et les ethnonymes.

[1934] Il s'agit d'une inscription dédiée à cette déesse : *Deae Artioni Licinia Sabinilla*

[1935] Holder (1896-1907, I, 138 ; III, 610)

[1936] Il y a eu, en effet, une contamination entre le thème *arto-s et le nom romain Artorius. C'est de là qu'est née la forme Arthur, nom attesté en vieux breton et en vieux gallois. D'ailleurs, les germanophones continuent à employer la forme plus correcte d'*Artus*. Cf. Walter (2002, passim)

[1937] Prononcé /arothrion/

[1938] Fleuriot (1987, 15).

[1939] Il ne faut pas non plus oublier la symbolique royale qu'évoquent les ursidés; cf. infra le chapitre concernant cet animal.

[1940] MacMahon en transcription anglaise.

[1941] CIL, VII, 995. Cf. D'Arbois de Jubainville (1906, 158-162). Comparer également le rôle et l'importance de l'ours chez les Celtes continentaux, supra. On a également des noms de saints continentaux contenant le terme « ours », cf. sainte Ursule en Rhénanie. Birkhan (1997, 713) objecte que le véritable sens de la racine **matu-* était 'bon, bien'. L'appellation *mat(h), matu* pourrait ainsi relever d'un tabou du nom de l'ours, comme cela est souvent le cas avec l'appellation de l'ours, cf. allemand *Bär* 'ours' dont le véritable sens est 'le brun'. Si Birkhan a raison ici, le sens du théonyme *Matunus* pourrait soit être un dieu-ours, soit un dieu des 'jours fastes' (cf. les termes *mat(u)* et *anm(atu*) du calendrier de Coligny). De la même façon, *Matugenus* 'Né de l'Ours' pourrait également signifier 'Né un jour faste'.

[1942] Holder (1896, II, col. 478)

On peut inclure dans cette liste d'anthroponymes et de théonymes ursins, le nom de Math[1943] fils de Mathonwy, 'Ours fils d'Ourson', roi mythique du Gwynedd selon la branche du Mabinogi qui porte son nom. *Math mac Úmóir in druí* est le druide des *Tuatha Dé Danann* selon le *Lebor Gabála*.[1944] *Matgen* 'Né de l'Ours' est le *corrguine* 'sorcier' des *Tuatha.*[1945]

Le symbolisme royal de l'ours est sans doute confirmé par sa position de « roi des animaux », du moins selon certaines traditions. Nous verrons infra que c'est plutôt le lion à qui revient le titre roi des animaux dans les pays plus méridionaux. On pourrait également mentionner le cerf ou les animaux cornus comme candidats à la « royauté animale » : le Maître des Animaux, n'est-il pas représenté sous les traits d'un dieu cornu, portant les ramures de cerf?[1946]

Dans ce cadre nous pensons également à la rivalité entre l'ours et le lion. Le lion a détrôné quelque peu l'ours comme animal royal depuis une époque relativement récente. C'est peut-être pour cette raison que l'on aperçoit parfois le double motif ours-lion dans certains contes. Nous pensons ici en particulier au conte breton intitulé *Teodor pe ar c'hastell kouevr, ar c'hastell arc'hant hag ar c'hastell aour*[1947] collecté par François Luzel au XIXe siècle. On y relate comment un corbeau mène Teodor, le protagoniste du conte, sous la terre vers un « Royaume d'en-bas ».[1948] Il est aidé dans son combat contre trois géants à la fois par un ours et un lion.[1949] D'ailleurs, nous trouvons un parallèle à ce motif, qui n'est pas forcément d'origine celtique, dans le récit gallois « arthurien » d'Owein, où le héros gallois est constamment accompagné et protégé par un lion.[1950] Dans la *TBC* on trouve des traces de cette rivalité entre le lion et l'ours, deux animaux absents du biotope irlandais : en décrivant les déformations guerrières de Cú Chulainn, le scribe compare le héros par excellence au *'bruit du lion parmi des ours'*.[1951]

La grande férocité de l'ours a fait que l'acte de tuer cet animal lors d'une expédition de chasse valorisait le chasseur (guerrier) en question. Les mythes et institutions des peuples indo-européens attestent l'existence d'une épreuve cynégétique en tant qu'initiation des jeunes hommes. En fait, dans la société celtique, la formation du jeune homme – pour devenir adulte et donc membre à part entière de la société - s'achevait souvent par une initiation de type cynégétique : il fallait tuer un animal sauvage comme un sanglier, un ours ou encore un cerf.

S'il est question de l'ours dans les textes irlandais, il faut reconnaître, en revanche, que parmi les grands prédateurs connus dans l'Irlande ancienne, on comptait surtout le loup. Si l'on trouve l'ours dans les textes irlandais et comme élément constitutif dans quelques anthroponymes thériophores irlandais, il faut savoir que la race ursine y constituait une classe

[1943] Cf. Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 401). Il faut cependant savoir que *volc-* en gaulois est de traduction douteuse, cf. aussi gall. *gwalch* 'faucon'. L'ethnonyme Volcae se traduit peut-être par 'les peuplades'. Voir Lambert (1994, 34).
[1944] Macalister (1938-1956, IV, 122, 132)
[1945] *RC* XII, 80, !78
[1946] Cf. *supra* le chapitre sur le dieu cornu.
[1947] An Uhel (1985, 111-135)
[1948] Ce Royaume d'en-bas existe bel et bien dans la littérature celtique insulaire. L'exemple le plus célèbre en est sans aucun doute l'*Annwfn* gallois que l'on mentionne entre autres dans les Mabinogion.
[1949] Cf. supra le chapitre sur la tradition orale bretonne.
[1950] Cf. Mac Cana (1992, 98)
[1951] Kinsella (1969, 150)

animale aussi féerique que le lion et le dragon ![1952] Ce fait a justement pu renforcer la valeur symbolique de cet animal ; parfois, l'absence d'une espèce animale peut causer une vénération quasi excessive.[1953] C'est ce que nous constatons également au compte du lion.

[1952] Cf. Thurneysen (1921, 75).

[1953] Cette absence peut éventuellement expliquer que le terme *beithir*, s'il vient en effet du mot norrois désignant l'ours (MacKillop (2000, 38) soit utilisé pour un être sauvage (dont l'espèce reste indéterminée) en gaélique d'Ecosse.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

10 Rongeurs

Lagomorphes : lièvre

Les lièvres, comme le lapin, sont des animaux lunaires, nocturnes et prolifiques par excellence, dans les mythologies et dans les folklores. Le lièvre est lié à la Terre-Mère et aux eaux fécondantes.[1954]

Chez les Indo-Européens, il est l'un des animaux symbolisant la lune - c'est une espèce qui est active la nuit comme le jour. Il incarne aussi des phénomènes comme la croissance, la fertilité, voire l'amour car il se reproduit facilement. En Grèce il est dédié en tant qu'offrande à Aphrodite. Chez les anciens Bretons d'Outre-Manche cet animal était sacré et ne fut donc pas mangé,[1955] à en croire le témoignage de Jules César :

'Leporem et gallinam et anserem gustare fas non putant ; haec tamen alunt animi uoluptatisque causa.' [1956]

On peut se demander, en revanche, quand et où l'interdit de manger le lièvre existait : des situles hallstatiennes montrent des seigneurs en train de chasser des lièvres. En outre, dans la Grande-Bretagne chrétienne le lièvre fut considéré comme un animal-sorcier.[1957] Plus tard encore, il devient une figure assez floue dans les motifs internationaux de contes (féeriques).

Si le lièvre n'est pas très présent dans la littérature celtique du Moyen Âge, on le trouve par exemple dans le *Chwedl Taliesin* : le lièvre y est l'objet d'une métamorphose.[1958]

[1954] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 571-573)
[1955] Cf. le chapitre sur les tabous alimentaires. Ross (1974, 437 sqq.).
[1956] *'Le lièvre, la poule et l'oie sont à leurs yeux nourriture interdite ; ils en élèvent cependant, pour le plaisir.'* César, *De Bello Gallico*, V, XII; cf. *Guerre des Gaules* traduit et établi par L.-A. Constans, 140-141. L'auteur croit comme nous qu'il s'agit d'animaux sacrés. Ces animaux sacrés ne sont donc pas forcément des espèces animales « totémiques », le passage de César ne prouve en rien que les Britanniques anciens croyaient descendre d'un ancêtre-lièvre mythique, ni d'un ancêtre-poule, ni d'un ancêtre-oie.
[1957] Birkhan (1997, 828-829)
[1958] Heinz (2000, 79)

Sciuromorphes : castor

Absent du bestiaire chrétien, le castor revêt une certaine importance chez les Celtes. On a vu *supra* qu'il existe des anthroponymes thériophores bâtis à partir du thème désignant le castor. Helmut Birkhan[1959] supposait éventuellement la possibilité d'y voir une trace de croyances totémiques. Mais pour ce qui concerne le castor, ce « maître de l'eau », tout comme pour d'autres animaux plus impressionants et plus féroces, il n'est point absurde de supposer une symbolique héroïque derrière les anthroponymes ! Remarquons également que le castor possède de longues dents impressionnantes avec lesquelles il sait ronger, voire abattre des arbres pour en construire des barrages habiles dans les eaux. Il reste possible de présumer une forme de totémisme au sujet de ce petit animal, mais l'hypothèse d'attacher une symbolique « héroïque » ou du moins guerrière à ce rongeur et fantastique nageur nous paraît beaucoup plus plausible. Il nous semble pertinent de voir un parallèle dans la symbolique de la loutre,[1960] animal qui pouvait sans doute être considéré comme une sorte de « canidé aquatique » et qui est entre autres lié au sort du guerrier ulate suprême, Cú Chulainn, qui porte donc le nom du chien (Cú).

Rappelons dans ce cadre le fait que les Celtes paraissent être les seuls des peuples d'origine indo-européenne à avoir connu des ethnonymes thériophores faisant référence au castor - et au corbeau d'ailleurs.[1961] Le castor étant le maître de l'eau et le corbeau une métaphore connue[1962] du guerrier, nous connaissons les *Bibroci* 'Castors' du Sussex anglais et les *Brannovii* 'Corbeaux' installés dans le Saône-et-Loire actuel.

Ensuite il y a un toponyme voire un théonyme celtes liés à ce rongeur. Nous avons vu plus haut que le nom de Bibracte, éponyme du site actuel de Mont Beuvray et oppidum principal de la cité des Éduens, signifie très probablement 'l'ensemble des castors'.[1963] Le castor étant le maître de l'eau,[1964] les guerriers celtes se comparaient volontiers à eux. On doit mettre ce toponyme en correspondance avec le théonyme *Bibractî*,[1965] nom d'une déesse gauloise (locale ?) dont on a retrouvé une dédicace dans la ville d'Autun.[1966]

Supra,[1967] nous avons évoqué *Afagddu*, le fils noir et horrible de la déesse-magicienne Ceridwen, et qui représente la forces obscures et néfastes.[1968] *Afa(n)gddu* ou la variante *Y*

[1959] Birkhan (1970, 470)
[1960] Cf. infra.
[1961] Sergent (1996, 204-205). Si quelques tribus indo-européennes se sont autodénommées d'après certaines espèces de poissons agressifs ou migrateurs, on constate – de façon significative peut-être, si ce fait n'est pas dû à des sources incomplètes - l'absence de ces noms chez les tribus celtiques. Pourtant, les poissons jouaient un rôle non négligeable dans le quotidien des Celtes et nous verrons plus bas que ce peuple a même connu un Dieu-Saumon!
[1962] Le symbolisme des corvidés est d'ailleurs très riche; cf. supra. Notons le fait que le corbeau n'est pas exclusivement l'emblème de la caste guerrière.
[1963] Lambert (1994, 59).
[1964] Voir plus haut, les ethnonymes celtiques contiennent également des éléments faisant référence au castor.
[1965] Une dédicace à la déesse, dans laquelle le nom de la divinité est au datif (cas oblique) ; Lambert (1994, 59).
[1966] Certains chercheurs ont mis en doute cette dédicace et donc l'authenticité du théonyme, cf. Lambert (1994, 59).
[1967] Voir le chapitre sur les animaux accompagnateurs des divinités.
[1968] Cf. Stewart (1998, 88).

Fagddu,[1969] qui signifie 'obscurité extrême', s'avère en outre constituer un nom alternatif de Morfran[1970] 'Corbeau de Mer',[1971] autre personnage de la mythologie galloise. On retrouve le nom *Afanc du* ailleurs fréquemment dans des textes gallois en tant que monstre. Il faudrait, à notre avis, rapprocher ce monstre Afanc Du du fils de Ceridwen. Nous évoquons ce monstre aquatique ici, car la branche des langues brittoniques a remplacé, curieusement, l'ancien mot celtique pour désigner le castor, par ce terme *Afanc*[1972] : gall. *afanc*, bret. *avank* 'castor' < **abankos* < **abonakos*.[1973] Cf. v.irl.. *abac(c)* 'Nain'.[1974]

Rudolf Thurneysen remarque que le *abac* 'nain' a sans doute joué un rôle important dans les sagas irlandaises, mais que l'on ne l'aperçoit que rarement dans les récits héroïques et dans le Cycle des Rois. L'éminant celtisant et linguiste fait le parallèle avec le gall. *afanc* ; pour lui, ce terme remonterait au v.irl. *aub*, *abinn* 'eau', et au gall. *afon* 'rivière', et que par conséquent, l'*abac* irlandais, tout comme l'*afanc* gallois, pourrait avoir désigné un être aquatique à l'origine.[1975]

Afanc ou *Addanc* est en effet un énorme monstre aquatique de la tradition galloise. A plusieurs reprises, les sources s'accordent pour localiser son habitat dans le « lac-tourbillon » nommé *Llyn yr Afanc* 'Lac de l'Afanc' sur la rivière Conway dans le pays de Galles septentrional. Parfois, le monstre est décrit comme un castor gigantesque ; on l'a même dépeint comme une sorte de crocodile (!).[1976]

Dans le récit « arthurien » de *Peredur*, « un Addanc du Lac » apparaît comme un monstre vivant dans une caverne, que le héros doit vaincre.[1977] Ce monstre voit quiconque entre dans sa cave, mais ceux qui entrent, ne l'aperçoivent jamais. Avec une lance de pierre empoisonné, L'Addanc tue tous le monde. Bien évidemment, le héros d'exception qu'est Peredur, occide l'animal monstrueux.

Birkhan, avouant que le passage de Peredur n'appuie guère sa thèse, suppose que le nom brittonique *afanc* désigant le castor peut éventuellement s'expliquer par l'existence d'un tabou cynégétique ou un tabou lié au nom réel du castor. Pour l'auteur, le castor était une sorte de « démon aquatique ».[1978] Cette conclusion ne nous paraît point impérative.

[1969] Cf. Lambert (1993, 337)
[1970] MacKillop (2000, 5, 335).
[1971] Plutôt que 'grand corbeau'. Cf. *infra*.
[1972] Voir le mot irl. *abacc* dans les appendices.
[1973] Vendryes A-5 ; Guyonvarc'h, dans *Ogam* 20
[1974] Thurneysen (1921, 64)
[1975] Ibidem
[1976] Cf. MacKillop (2000, 5). Les monstres sont en effet souvent, mais pas toujours, considérés comme des reptiles : serpents, dragons…
[1977] Jones ; Jones (1949, 173-180)
[1978] Birkhan (1970, 469). Nous avons constaté l'existence d'un tel tabou « nominatif » concernant l'ours, et, peut-être, le corbeau, chez les Germains.

Muridés : Souris

Il s'agit d'animaux chtoniens symbolisant l'aspect souterrain des communications avec les pouvoirs divins. Cela explique pourquoi en Afrique Occidentale ils font l'objet de pratiques divinatoires. Chez les Bambaras, elles sont associées au rite de l'excision.[1979]

On ne rencontre pas souvent les souris dans les textes mythologiques ou héroïques. Il existe en revanche des anthroponymes thériophores bâtis sur le terme désignant « souris » : gaul. *Λουκοτικνος*,[1980] et *Lucotios*,[1981] puis en Grande-Bretagne il y avait un « chef de haute naissance » appelé *Lucotorix*, selon César.[1982] Fait assez étonnant, le dernier personnage est donc bien un roi qui porte le nom de « Roi-Souris ».

Helmut Birkhan nous affirme que l'on rencontre dans la troisième branche du Mabinogi également un cas d'un roi-souris (*'Mäusefürsten im dritten Zweig des Mabinogi'*[1983]). Comme nous avons déjà dit *supra*, nous sommes en désaccord, car s'il est indéniable que l'on trouve un motif littéraire autour de la souris dans cette histoire, appelée *Manawydan vab Llŷr* / Manawydan fils de Llŷr,[1984] il n'est nullement question d'un souverain sous forme de souris.

Rappelons ce passage du récit, dans lequel il est bien question d'une horde de souris qui détruit à trois reprises à minuit le champ de blé de Manawydan. La troisième nuit celui-ci guette en revanche le champ. Après peu de temps il remarque l'immense horde de souris. Si elles courent trop vite pour se laisser attraper, il sait en revanche en saisir une qui est grosse, puisqu'elle se trouve enceinte. Puis viennent à la suite un clerc, un prêtre et un évêque qui demandent à Manawydan de surtout ne pas pendre la souris puisqu'un tel acte ne correspondrait pas à sa dignité. Manawydan refuse catégoriquement à chaque fois de laisser la souris partir, mais l'évêque, après avoir avoué que la souris était sa femme enceinte, dit que c'était lui-même, Llwyd, fils de Cil Coed qui était derrière la destruction du champs de blé et que c'était lui qui voulait se venger contre Manawydan et Pryderi.

S'il est évident que la femme de Llwyd Cil Coed ainsi que l'armée entière ont été transformées en souris, cette métamorphose animale ne concerne pas le roi lui-même. En outre, il ne s'agit nullement d'un état permanent et définitif mais plutôt d'une métamorphose éphémère. Le fait de parler d'un roi-souris au sujet de la troisième branche du Mabinogi ne nous semble pas fondé. Helmut Birkhan, qui n'est pourtant pas forcément convaincu par les hypothèses qui évoquent des éventuelles croyances totémiques dans les textes celtes du Moyen Âge, affirme que la souris aurait pu faire l'objet de croyances totémiques car la symbolique guerrière ne concerne pas les souris et n'explique donc pas le fait que des hommes portent son nom. Cette thèse ne nous paraît pas très plausible non plus. En revanche, comme le suggère Birkhan pour le nom en ancien haut-allemand *Musula* 'souris' qui pourrait être interprêté comme un anthroponyme affectueux, les noms celtes pourraient l'être également.

[1979] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 904)
[1980] Whatmough (1970, 77, 78)
[1981] Whatmough (1970, 206, 208)
[1982] César, De Bello Gallico, V, 22, 2. Le nom serait une émendation pour *Lugotorige* (Birkhan, 1970, 470).
[1983] Birkhan (1970, 470)
[1984] Jones ; Jones (1949, 35-46)

Si le roi gallois Llwyd Cil Coed n'est donc pas nécessairement un « roi-souris », il faut avouer que le thème n'existe pas seulement en Gaule, mais qu'il a aussi un équivalent irlandais : le folklore irlandais mentionne un certain *Luchtigern* 'Chef-souris', seigneur de Kilkenny, qui fut battu par un chat immense du nom de Banghaisgidheach.[1985] Peut-être pourrait on rapprocher de cette tradition l'anthroponyme *Luchdonn* 'Souris brun ? / Souris- roi / noble ?' qui figure dans une version de *Togail Bruidne Da Derga*.[1986]

[1985] MacKillop (2000, 305)
[1986] Thurneysen (1921, 638)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Ecurueil

Ce petit mammifère rongeur si agile et si rapide est généralement absent des ouvrages qui traitent des animaux dans la mythologie.[1987] Pourtant, il joue un rôle dans la mythologie nordique, par exemple : *Ratatosk* est le nom de l'écurueil qui vit dans Yggdrasil, l'arbre cosmique. Comme il lie ce bas monde au monde d'en haut, grimpant dans l'arbre, il semble être un animal intermédiaire entre les dieux et l'Homme.

Nous ignorons si l'écurueil faisait l'objet d'une vénération par les Celtes anciens. En tout cas, l'animal semble absent de l'iconographie. Pourtant, les peuples celtophones ont bien dû remarquer la rapidité, l'agilité[1988] voire la beauté du petit animal, qui se nourrissait en outre de noisettes, ces fruits qui sont en rapport avec l'omniscience chez les Celtes.[1989]

Il est cependant présent dans l'épopée irlandaise : la reine Medb de Connacht porte parfois un écurueil sur son épaule. Dans la version du *LU* de la *TBC*, Cú Chulainn tue ce rongeur d'une balle de sa fronde. Dans cette version, traduite par Kinsella, le scribe a écrit que le héros ulate a tué l'écurueil de Medb quand elle portait cet animal, mais que d'autres disent qu'elle portait également son oiseau apprivoisé et que Cú Chulainn le tua aussi.[1990] Ailleurs dans la *TBC*, elle est décrite portant deux oiseaux d'or sur les épaules, ce qui semble exclure en quelque sorte la présence d'un écurueil.[1991]

Dans la version traduite par Guyonvarc'h, d'après le *LL*, le traducteur parle plutôt d'un furet, ce qui n'est pas pareil, d'autant plus que cet animal est un mammifère carnivore, et pas rongeur. Citons ce passage quelque peu énigmatique, que Guyonvarc'h ne commente que peu dans les notes explicatives :

'[…] là où il aperçut Medb, il lança contre elle une pierre de sa fronde, si bien qu'elle atteignit l'oiseau apprivoisé qui était sur son épaule, à l'ouest du gué. Medb traversa alors le gué, vers l'est, et il lança à nouveau une pierre de sa fronde contre elle, si bien qu'il tua le furet apprivoisé qui était sur son épaule à l'est du gué. Désormais Méde in Togmaill et Méde ind Eoin sont les noms de ces deux endroits […]'[1992]

Cecile O'Rahilly traduisant d'après le *LL* également, rend *marten* 'martre'[1993] pour ce même mot *togmall*, ou, plus précisément, *in petta toqmalláin*. La version tirée du *LU* emploie à la fois le terme *togmall* (v. 5289, 5292) et *togán* (v. 5296). Dans Stowe (v. 1315, 1316) le scribe a utilisé *togán*, dans la troisème version, c'est encore *togmall*.[1994] Thurneysen n'était pas d'accord avec la traduction *marten, weasel* 'martre, belette'.[1995] Remarquons en outre

[1987] Par exemple : Charbonneau-Lassay (1940) ; Chevalier ; Gheerbrant (1982) ; Heinz (2000) ; Prieur (1988) ; Mac Cana (1970) ; Sergent (2004) ; Bromwich (1961) ; Kruta (2000) ; De Vries (1977) ; Birkhan (1997) ; Low (1996)
[1988] Il existe bien en français l'expression locale *'Vif, agile comme un écurueil'* qui décrit une personne agile.
[1989] Cf. Sterckx (2000, 5)
[1990] Kinsella (1969, 96)
[1991] Kinsella (2002, 208)
[1992] Guyonvarc'h (1994, 105) ; LL, v. 1276-1279
[1993] O'Rahilly (1967, 173)
[1994] *ZCP* VIII, 540, 4
[1995] *ZCP* XIX, 126-127

qu'en irlandais moderne, les termes *toghán* et *toghmall* sont des synonymes, désignant *'polecat'* 'putois'.[1996]

Il est difficile de trancher la question. En revanche, comme la version du *LL* parle d'un oiseau que Medb porta à l'ouest du gué et le furet / martre / (correspondant peut-être à l'écurueil du *LU* ?) à l'est du gué, on se demande si ces animaux peuvent être des antithèses ou des espèces complémentaires. Est-ce qu'il faut comparer la déesse Medb aux Déesses-Mères aux oiseaux de la Gaule, qui elles aussi portent des oiseaux ?[1997]

[1996] Voir par exemple le dictionnaire de Ó'Dónaill, 1248
[1997] Ross (1968, 223, 360 sqq.).

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

11 Mustelidés : loutre, blaireau

Blaireau

Il passe pour être un animal paresseux, méfiant et solitaire, en Occident. Au Japon, au contraire, c'est le symbole de la ruse, de la tromperie sans méchanceté.[1998]

Le blaireau apparaît dans des anthroponymes thériophores celtes, comme nous l'avons constaté supra. On a également un théonyme gaulois *Moritasgos*[1999] dont le sens le plus vraisemblable serait celui de 'Blaireau de Mer'.[2000] En onomastique gauloise et brittonique nous trouvons les anthroponymes royaux suivants : *Taximagulus*, roi du Kent, le Carnute *Tasgétios,* le Trinovante *Tasciovanos*.[2001] La plupart des auteurs proposent de rapprocher l'élément gaulois de l'anthroponyme irlandais très commun *Tadc*,[2002] nom thériophore signifiant 'blaireau'.[2003]

Il y a dans la tradition irlandaise une personne assez connue qui porte le nom Tadc mac Céin et qui a comme *geis(s)*[2004] de ne pas manger de la viande de blaireau, son homonyme.[2005] Le blaireau pourrait ainsi constituer un animal sacré. Un élément qui soutiendrait cette hypothèse est constitué par le fait que ce Tadc mac Céin, qui a d'ailleurs la vision de la déesse Clíodna, la plus noble des femmes, accompagnée par trois oiseaux,[2006] est considéré dans les généalogies de Munster et de Leinster être un dieu-ancêtre.[2007] Un dieu-ancêtre irlandais homonyme du blaireau : ne pourrait-on pas avoir là un des très rares indices pour l'éventuelle existence du concept du totémisme chez les Celtes anciens ?

Dans le *Cóir Anmann / Fitness of names / Convenance de Noms*,[2008] apparaît un Cormac fils de Tadc qui viole un traité qu'avait conclu son père Tadc avec les blaireaux. Nous ignorons s'il s'agit ici de Tad(h)g mac Céin.

Dans la tradition irlandaise, Grian transforme les fils de Conall en des blaireaux, en tant que punition.[2009] *Adamnán*, dans sa *Vie* de saint Columba, mentionne un *magus* 'saint homme' picte du nom de *Brocan* '(petit) blaireau'.[2010]

[1998] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 124)
[1999] C'est un dieu connu par quatre dédicaces, toutes provenant d'Alise-Sainte-Reine (Côte-d'Or) : Sterckx (1996, 43).
[2000] A moins que le nom ne signifie 'Poète de la Mer', cf. Sterckx (1996, 43-45) et Lambert (1994, 199).
[2001] Cf. Sterckx (1996, 43)
[2002] Le nom est commun au point qu'en irlandais moderne la phrase *Tadhg na sráide* 'Tadhg de la rue' veut dire 'tout le monde, une personne quelconque'.
[2003] Watkins (1955, 14) ; Koch (1992, 102-103), à moins que l'on ne suive l'autre interprétation du nom Tadhgh, celle de 'poète' ! Cf. Sterckx (1996, 44). Evans (1967, 103) propose même d'envisager ce sens de poète pour le gaulois *tasgos*, et il faut avouer que ce n'est pas impossible.
[2004] Interdit religieux, « tabou », cf. le chapitre sur la *geis*.
[2005] Cf. Mac an Bháird (1980, 150-155) ; Sterckx (1996, 44)
[2006] Cf. le chapitre sur la musique des animaux.
[2007] O'Grady (1892) ; MacKillop (2000, 395)
[2008] *Cóir Anmann, 132* ; cf. Plummer 1910, cxlv)
[2009] MacKillop (2000, 30)
[2010] MacKillop (2000, 30)

Dans l'histoire galloise de *Pwyll*, la première des Quatre Branches du *Mabinogi*, le symbolisme de cet animal est pris en mauvaise part et Loth affirmait que l'on ne pouvait pas mieux le définir.[2011] Il y est question d'un jeu intitulé *gware broch yg got 'jeu du blaireau-dans-le-sac'*, le « blaireau » en question étant le roi méchant Gwawl. Dans la troisième Branche on mentionne ce jeu de nouveau, faisant référence à Gwawl.[2012] Il y a là un jeu qui a une importance dont le sens exact nous échappe. Pierre-Yves Lambert rappelle que Ifor Williams avait déjà remarqué que ce jeu se compare facilement à l'usage de capturer des blaireaux avec des sacs à l'entrée de leurs terriers. En outre, le breton connaît la notion « attraper dans un sac » dans le verbe *sac'ha*, qui veut dire également 'tromper, attraper'. Un amoureux éconduit est dit, en plus, « avoir eu un sac ».[2013] Peut-être faut-il rapprocher ici le symbolisme de ruse et de malice attaché au blaireau ? Le jeu du blaireau pourrait ainsi symboliser le châtiment que subit l'homme dans le sac pour que sorte de lui « sa part de blaireau », c'est-à-dire sa ruse, sa malice et sa prétention.

[2011] Loth (1913, 1, 102)
[2012] Jones ; Jones (1949, 45)
[2013] Lambert (1993, 356, note 20)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Loutre

Cet animal pisciphage, absent du bestiaire chrétien à proprement parler, est un excellent maître-nageur. Comme la loutre frôle la surface de l'eau, elle est dotée d'un symbolisme lunaire. Ce fait sert généralement à expliquer sa valeur initiatique. Nous pensons que ce symbolisme d'initiation est en relation avec la valeur guerrière de l'animal chez les Celtes. Ce rapprochement avec le monde guerrier est renforcé par le fait que la loutre est l'animal silencieux par excellence ; en outre, sa couleur lui permet de se cacher. Elle possède donc certaines des caractéristiques qu'un bon guerrier devrait posséder. Son habileté à attraper des poissons en fait également partie. Cette capacité lui a valu d'être comparée au saumon, qui, lui aussi, est un habile « attrapeur ». Dans le Pays de Galles du Xe siècle, la peau de la loutre était estimée autant que la peau du renard ou celle du cerf,[2014] ce qui en dit plus long sur la beauté ou la symbolique de ce mammifère nageur.

De par sa dissimulation et ses ruses, les moralistes du Moyen Âge en ont fait l'emblème du démon et de l'hypocrisie. [2015] Le folklore moderne des pays celtiques fait figurer la loutre assez fréquemment dans les contes ; curieusement, elle ne paraît pas avoir eu une place aussi importante dans la tradition médiévale. En revanche, nous avons trouvé quelques exemples des plus intéressants de sa présence dans l'épopée et dans la mythologie des Celtes insulaires.

Le nom irlandais de la loutre est *doborchu*, littéralement 'chien d'eau'.[2016] Comme le nous rappelent Guyonvarc 'h et Le Roux, *'C'est en tuant une loutre (qui buvait son sang) que Cuchulainn achève, avant de mourir, la série de ses exploits guerriers. Il les avait commencés en tuant le chien du forgeron Culann, exploit qui lui avait valu son nom.'* [2017] Ce nom composite n'est sûrement pas d'ordre anecdotique : le premier et le dernier exploit du héros ulate par excellence, ainsi que le nom qu'il porte, sont liés aux « chiens ». Si nous parlions supra de la classification animale des Celtes médiévaux, qui était différente de la nôtre, c'est que la loutre pouvait sans doute être considérée comme une sorte de « canidé aquatique », classificaton toute particulière qui n'est certainement pas admise dans la zoologie contemporaine.[2018]

L'affirmation que la loutre est une sorte de « canidé », semble confirmée par d'autres traditions. Des additions tardives à l'histoire de Lugaid mac Con 'Lugaid fils de Chien',[2019] roi irlandais des *Érainn* de Munster, relatent que sa mère est tombée enceinte d'une loutre,[2020]

[2014] Voir MacKillop (2000, 360)
[2015] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 584) ; Charbonneau-Lassay (1940, 317)
[2016] On trouve également *madra uisce*, textuellement 'chien d'eau'.
[2017] Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 379)
[2018] En breton moderne, par exemple, le nom de la loutre est toujours *dourgi* 'chien d'eau', pl. *dourgon* (remarquer la préservation du pluriel ancien du sg. *ki* 'chien' : pl. *kon* ; « des chiens » se dira plutôt *chas* en breton contemporain). Il est possible d'admettre que les Bretons aient pu connaître la même classification. Des termes comparables existent en mannois : *moddey ushtey*, *dooarchoo* ; en cornique : *dowrgy* et en gallois : *dwrgi*, *dyfrgi*. La tradition celtique est donc très homogène sur ce point.
[2019] On peut se demander s'il s'agit d'une tradition ancienne dont nous ne possédons qu'une forme tardive, où d'une explication tardive de son patronyme, par une étymologie inventive. Nous pensons en tout cas que la relation entre la loutre et le chien était une réalité.
[2020] Un *cú dobhráin*, 'chien d'eau'

quand elle prit un bain. Lugaid a donc un père-loutre ; plus tard, son père, voulant guérir l'insomnie de son fils, l'emmène sous la surface de l'eau.[2021] Son père est donc un « chien d'eau », tandis que Lugaid est le « fils d'un Chien », car il aurait été allaité par une chienne étant petit.[2022] Les associations canines de la loutre sont donc confirmées par ce récit. Lugaid, comme Cú Chulainn est à la fois lié au chien et à la loutre.

Dans un autre récit, on trouve *Cuirithir Dobharchon* 'Cuirithir (fils de la) Loutre', l'amant de Liadain. L'épithète pourrait supposer ici également la descendance éventuelle d'une loutre. Si l'on n'a pas de preuves de croyances totémiques ici, il faut avouer que l'on n'en est pas très loin.[2023] Surtout l'histoire de Lugaid paraît convaincante, d'autant plus qu'il est le fondateur d'une lignée royale, même si cela ne fait pas tout de suite un dieu-ancêtre de ce personnage.

Dans le *Chwedl Taliesin*[2024] */ Histoire de Taliesin*, Ceridwen[2025] poursuit Gwion Bach, alias Taliesin. Elle prend la forme d'une loutre[2026] en poursuivant Taliesin, qui s'était transformé en saumon pour lui échapper. Bien évidemment, ces métamorphoses ont pour objet des espèces aquatiques rapides ; Taliesin veut s'en aller aussi vite que possible, tandis que Ceridwen se change en un mammifère pisciphage pour le rattraper. Nous pensons en revanche que ces métamorphoses ne sont pas le fruit du hasard et que l'on a ici un exemple du lien qui existe entre les deux espèces.[2027] Le poète Taliesin semble bien s'identifier au saumon (de connaissance ?).[2028]

Le mammifère nageur apparaît maintes fois dans les Vies de Saints d'Irlande.[2029] Il est « serviable » comme le cerf d'ailleurs : la loutre apporte du poisson, et peut plonger dans l'eau pour récupérer un livre que le saint homme a fait tomber.

[2021] Cf. MacKillop (2000, 308)
[2022] Cf. *Supra* dans le chapitre sur les animaux chez les Indo-Européens le mythe de la chienne / louve allaitant un héros, fondateur d'une lignée royale, d'une dynastie nouvelle.
[2023] Cf. Le chapitre sur le totémisme.
[2024] Le titre est parfois *Hanes Taliesin* ou *Ystoria Taliesin*. Cf. Lambert (1993, 333).
[2025] Ou *Keridwen.*
[2026] Cf. le *Livre de Taliesin*.
[2027] Cf. L'inroduction de ce chapitre.
[2028] Le récit est analogue aux aventures de l'irlandais Finn Mac Umail et le saumon d'omniscience.
[2029] Cf. Plummer (1910, cxliv)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

12 Canidés : chien, loup, renard

Chien

Le chien est universellement considéré comme un animal infernal, animal de la mort. Sa fonction de psychopompe est en effet bien attestée. C'est donc un guide des âmes, et il existe des variations importantes de ce thème aux quatre coins du monde. Le canidé est également guérisseur et ses vertus médicinales sont attestées chez les Celtes. Ces derniers ne sont pas les seuls à « confondre » le chien et le loup. Ce phénomène se trouve aussi chez les Mongoles par exemple. Chez les Celtes, le chien est associé à la classe guerrière. Les métaphores canines pour les guerriers sont nombreuses et, surtout, elles portent un sens très positif contrairement au symbolisme gréco-romain. Toute notion péjorative du symbolisme canin est en effet absente chez les Celtes, à peu de choses près. Il n'y a apparemment pas de véritable chien infernal dans la mythologie celtique.[2030] Le canidé maléfique n'apparaît que dans le folklore, et cela sous l'influence du christianisme.[2031] Comme pour la plupart des animaux, le symbolisme canin recouvre des aspects antagonistes. Le chien est un animal diurne, mais il possède aussi un côté nocturne et impur.[2032]

Comme nous l'avons remarqué plus haut, les tombes excavées des peuples indo-européens nous montrent clairement que les défunts furent accompagnés de vases contenant de la nourriture (ou des boissons d'ailleurs) afin d'assurer le bon voyage du mort vers l'Autre Monde. Dans maints cas on y a même retrouvé des animaux entiers ; il peut s'agir de chevaux ou de bovins, mais aussi de chiens – le chien étant l'animal funéraire et psychopompe par excellence.[2033] Le chien est en revanche également un animal féroce, carnivore et parfois charognard.[2034]

Assez universellement, les canidés sont les accompagnateurs des dieux ; ceci est sans doute en relation avec leurs habiletés et capacités exceptionnelles au niveau de l'ouïe, du flair et de l'orientation. D'autre part, le chien est également lié à la guérison, car il lèche ses plaies. Le chien est un animal domestique, avant tout sous la forme du bichon, connu de quelques statuettes de l'Antiquité, puis il est l'accompagnateur fidèle de l'homme. Bien sûr, son rôle dans la chasse ne saurait être négligé. Par conséquent, cet animal symbolise à la fois la lutte et sa conséquence extrême qu'est la mort. Son côté protecteur et gardien est reconnu dans ce monde-ci ainsi que dans l'Autre Monde : on ne s'étonne guère de trouver des squelettes canins dans différentes tombes funéraires, d'autant plus que le canidé revêt un rôle de psychopompe. Des os canins se trouvent également dans les sources sacrées.[2035]

[2030] Cf. Le PhD intéressant de Bernhardt-House (2006) sur les canidés dans la culture celtique.
[2031] *Ogam*, 11, 213-215 ; *Celticum*, 7, passim.
[2032] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 239-245)
[2033] Sergent (1996, 235). Cf. la fonction psychopompe du chien sauvage noir, incarnation d'Anubis, dans l'Egypte ancienne, Loyrette (1978, 31-32).
[2034] A titre de comparaison nous nous permettons d'attirer l'attention sur le fait que dans la Grèce ancienne, le chien est considéré comme un charognard, au même titre que certaines espèces aviaires. Cf. aussi Zucker (2005, 58). L'auteur nous rappelle que le chien et l'oiseau constituent même le couple typique des charognards aux aguets dans la plaine de Troie : *'[la colère] qui fit des héros la pâture de tous les chiens et les oiseaux.'* , Homère, *Iliade*, 1, 4-5. Cette image du canidé charognard est moins présente dans les textes celtiques.
[2035] MacKillop (2000, 144)

Le chien est donc un accompagnateur fidèle des hommes comme des dieux ; maintes divinités gauloises et brittoniques sont représentées avec un canidé à leurs côtés, par exemple Sirona et Nodons. Plusieurs héros celtiques sont explicitement associés au chien : rappelons le cas du champion irlandais par excellence, Cú Chulainn,[2036] mais également celui du héros irlandais Celtchar, qui n'est en vérité qu'un aspect du dieu « varunien » et qui est par conséquent lié aux chiens infernaux.[2037] Il se peut aussi que les légendes arthuriennes aient gardé une trace de ce thème dans le personage de Tristan, lui aussi lié au chien.[2038]

S'il est un compagnon et attribut fréquent des divinités, le chien ne paraît pas avoir eu un statut divin chez les Celtes. On soupçonne l'existence d'un dieu-loup,[2039] mais il n'y a probablement pas eu de dieu-chien.

Dans la *TBC* figure le célèbre épisode du combat singulier entre Cú Chulainn et Ferdiad. Là encore, le caractère canin du héros ulate apparaît. Ferdiaid s'adresse au champion ulate par les mots *a-chu(a)* 'ô chien',[2040] et plus tard dans le même récit il l'appelle *ar-chú* 'chien de carnage'.[2041] Il est important de rappeler que le héros Cú chulainn (fils du dieu Lug), dont le nom était auparavant Sétanta, a obtenu le nom de Cú Chulainn, nom qui signifie 'chien de Caulann', après avoir tué le chien du forgeron Caulann, son père nourricier, en tant qu'enfant.[2042] Le héros est aussi lié aux canidés de par ses *geasa*, ses interdits[2043] : il lui est strictement interdit de manger de la viande de chien ; quand il met l'omoplate d'un bichon grillé sous ses cuisses, le héros perd tout de suite sa force.[2044] Avant de mourir, le héros achève ses exploits guerriers en tuant une loutre, appelée en irlandais « chien d'eau ».[2045] Le champion est donc bien associé aux « canidés ».

Nous avons déjà remarqué que le chien et le loup sont très proches dans la conception des Celtes ; ces animaux sont parfois confondus dans les textes celtiques. Les Celtes avaient sans doute des chiens de combat, qui furent élevés à partir de loups.[2046] Dans ce cadre, il est significatif de savoir que l'irlandais ne possède pas de mot pour désigner le loup, on a recours à des tournures comprenant le terme 'chien' : ainsi trouve-t-on *cú allaid*, 'chien sauvage' en ancien irlandais.[2047] Ces animaux sont souvent confondus et se retrouvent régulièrement dans les noms propres de guerriers.[2048] Des termes descriptifs comme *tarw*[2049] 'taureau', *aergi* 'chien de combat' et *llew* 'lion' sont très courants en tant que métaphores pour des guerriers

[2036] Voir supra et infra.
[2037] Guyonvarc'h (1997, 75-80) ; Sergent (2004, passim)
[2038] Walter (1990, 61)
[2039] Cf. Le chapitre suivant.
[2040] *LL*, 83, col. 2, 1, 27 ; *LL*, 87, col 1, l. 41 Cf. O'Curry (1873, t. III, 430, 450)
[2041] *LL*, 87, col. 2, 1, 11 ; Cf. O'Curry (1873, t. III, 452)
[2042] C'était un exploit qui valait l'épreuve d'initiation, rite pour devenir adulte, après quoi il reçut son nom d'adulte. Contra : Guyonvarc'h (1997) ; Pro : Sergent (1996, 221)
[2043] Cf. le chapitre consacré à la *geis(s).*
[2044] Thurneysen (1921, 551, 563)
[2045] Cf. le chapitre sur la loutre.
[2046] Cf. Ross (1968) ; Birkhan (1970) ; Sergent (1996, passim).
[2047] D'Arbois de Jubainville (1906, 152). L'adjectif *allaid* s'utilise également – mais rarement – dans l'expression ***bó** allaid*, « vache sauvage » Cf. Le chapitre sur la classification des animaux et aussi les mots *cú* et *allaid* dans les appendices.
[2048] Birkhan (1970, 344-345 et passim)
[2049] '***tarw.*** *A common metaphor for a warrior in early poetry*' Bromwich (1961, 11).

vaillants dans les poèmes anciens du Pays de Galles.[2050] Selon Anne Ross[2051], ce vocabulaire animal pourrait bien avoir, en partie tout du moins, une origine mythologique.

Les noms de tribus celtiques attestent celui du loup et du chien ;[2052] les ethnonymes mis à part, des anthroponymes sont aussi bâtis sur le terme désignant chien.

Le rituel prophétique irlandais de *Imbas Forosnai* 'grande connaissance / inspiration qui illumine' impliquait la consommation de viande d'un porc, d'un chat ou d'un chien rouge.[2053]

On retrouve le thème de la chasse mythique aux cerfs, comme nous l'avons constaté plus haut, dans les récits brittoniques : dans l'histoire *Pwyll prince de Dyfed*, le héros est amené à la rencontre d'Arawn, chef du monde d'en bas appelé Annwn, par l'intermédiaire d'un cerf. Ce dernier constitue donc le lien entre ce monde-ci et l'Annwn. Le troupeau de chiens de chasse de Pwyll rencontre le troupeau appartenant à Arawn, dont l'aspect surnaturel est mis en évidence par leur couleur : ils sont d'une blancheur presque aveuglante et ils ont des oreilles rouges.[2054]

Tous les chiens des récits médiévaux ne sont pas très bien caractérisés : souvent on s'est contenté de les dépeindre comme des compagnons loyaux. Ils font la fierté de leur maître. Dans quelques cas, la « race » est spécifiée : on mentionne par exemple des lévriers dans le récit gallois de Peredur.[2055] Dans les lois galloises, le fait de lâcher des chiens est un privilège comme l'est le fait d'entamer le porc dans les textes héroïques irlandais. La plupart des grands héros celtes possèdent pourtant un chien exceptionnel, qui sort du commun. On peut penser au récit *Scéla Mucce meic Da Thó*, dans lequel MacDathó, possède un chien unique du nom d'Ailbe. Ce chien protecteur exceptionnel fait des envieux ; les Ulates et des hommes de Connacht viennent demander ce chien à MacDathó, en échange d'objets très

[2050] Les plus anciens monuments de la littérature galloise ne sont pas à proprement parler gallois : les œuvres des *Cynfeirdd* 'Bardes Anciens' Aneirin/Aneurin et Taliesin, bien que conservées dans des manuscrits gallois, étaient d'origine cambrienne, la Cambrie étant la région limitrophe entre la partie méridionale de la Grande-Bretagne - auparavant conquise par les légions romaines - et les régions septentrionales habitées par des tribus insoumises, dont les Pictes. Ces poètes cambriens utilisaient à grande échelle des épithètes, des métaphores ou des descriptions à l'aide de l'image d'animaux sauvages. Le chien en faisait partie.

[2051] (1968, 167)

[2052] Cf. *supra*.

[2053] Voir l'explication ci-dessus en ce qui concerne le porc.

[2054] Jones (1995, 3). Nous ne pouvons croire, en revanche, qu'il s'agisse d'une description d'animaux réels comme l'a cru Morgan Watkin (1962, 109-111) : l'auteur compare les aspects matériels et culturels des Mabinogion avec la société française du Moyen Age, ce qui est un acte légitime. Par contre, sa remarque concernant ce passage particulier, proposant d'y voir des chiens de chasse français, n'est pas justifiée : il ne s'agit pas d'animaux réels, leurs couleurs les désignent clairement comme des êtres surnaturels venus de l'Autre Monde, tout comme leur maître, Arawn. La couleur blanche et les oreilles rouges sont en effet la marque du bétail de l'Autre Monde, cf. Bergin (1946). On doit avouer, en revanche, comme nous l'avons dit supra dans le chapitre sur la couleur des animaux, qu'il a dû exister en Grande-Bretagne du bétail blanc aux oreilles rouges.

[2055] Lambert (1993, 267). Remarquons d'ailleurs que leur désignation française *lévrier* provient bien du lièvre, animal que ces canidés chassent régulièrement. Il n'est pas étonnant de trouver justement le lévrier comme l'un des canidés dont la race est précisée, car il s'agit d'un chien chasseur, et la fonction cynégétique du canidé est récurrente dans les textes insulaires.

précieux. A la fin du récit, après une lutte terrible entre les guerriers des deux provinces, le chien choisit le côté des Ulates.[2056]

Dans le conte folklorique gallois connu *Bedd Gelert / Tombe de Gelert*, le chien Gelert sauve le bébé du prince Llewelyn de l'attaque d'un loup. Llewelyn, voyant du sang sur la gueule du chien, suppose que ce canidé a assassiné son fils, et, furieux, abat son chien. Quand le prince apprend que le chien avait, au contraire, protégé son bébé, il fait construire une tombe son honneur. Des analogies avec cette histoire se trouvent en sanskrit, en mongole, en latin médiéval, etc.[2057] Un des thèmes exposés dans le récit est l'opposition entre le chien loyal et protecteur d'un côté, et le méchant loup de l'autre. Beddgelert est d'ailleurs un toponyme actuel dans le Gwynedd. Cette histoire fournit une explication folklorique d'un toponyme et est en tant que telle comparable au Dindshenchas irlandais.

Bran, Sceolang et Lomair étaient les trois chiens de chasse de Finn. Les deux premiers sont les plus connus et plusieurs histoires en font des chiens d'une intelligence extraordinaire.[2058] Les traditions irlandaise et écossaise leur réservent une place importante. Un récit irlandais relate que Bran et Sceolang étaient des enfant de la sœur de Finn. La mère et ses enfants furent métamorphosés en chiens par l'amant du père. Si la mère retrouva son aspect humain, Bran et Sceolang restèrent des chiens[2059] et devinrent les compagnons loyaux de Finn. Finn est d'ailleurs contraint de tuer Bran un jour, ce qu'il fait avec grand regret ;[2060] la tradition fait de Carnawaddy (< *carn an mhadra* 'cairn du chien'), l'endroit où Bran aurait été enterré.[2061] Un autre chien de Finn s'appelait Adhnúall 'sonorité douce'. Il aurait fait le tour d'Irlande à trois reprises avant de mourir sur le champ de bataille où les *Fiana* furent enterrés.[2062]

La tradition de la possession d'un chien hors du commun est reflété dans la littérature arthurienne. Cabal / Cafal était le chien d'Arthur ; Nennius le mentionne dans son *Historia Brittonum*.[2063] *'Autre merveille dans la région appelée Buelt. Il y a là un tas de pierres et une pierre posée sur ce tas porte l'empreinte d'un chien. Quand il chassa le porc Troynt,[2064]Cafal, le chien du belliqueux Arthur, imprima son empreinte sur la pierre ; plus tard, Arthur assembla un tas de pierres sous celle qui portait l'empreinte de son chien et l'appela Carn Cafal. Des hommes sont venus enlever la pierre et l'ont tenue dans leurs mains un jour et une nuit ; le lendemain on l'a retrouvée sur le tumulus.'*

Dans le *Brislech mór* Muirtheimne, Conall possède une jument à tête de chien avec laquelle elle dévore les intestins de ses ennemis (Thurneysen 1921, 555) Conall est d'ailleurs décapité par les trois *Ruadchoin* 'chiens rouges'. Là on voit bien apparaître l'aspect féroce, belliqueux du canidé.

[2056] Cf. Cross ; Slover (1936, 199-207)
[2057] Lewis (1899)
[2058] On peut comparer l'intelligence humaine attribuée à l'un des chevaux de Cú Chulainn ou des deux taureaux de la *TBC*.
[2059] Leur origine humaine explique leur intelligence humaine, comme c'est le cas pour les deux porchers divins, métamorphosés en taureaux.
[2060] Voir Reinhard ; Hull (1936, 42-58)
[2061] Comme dans la tradition gallois de *Bedd Gelert*, cette tradition toponymique attachée à une tombe de chien existe aussi en Irlande. Le Lough Brin dans le comté de Kerry serait nommé d'après Bran.
[2062] MacKillop (2000, 2)
[2063] Voir Kerboul-Vilhon (1999, 63, § 73)
[2064] Il s'agit du *Twrch Trwyth* du récit *Kulhwch ac Olwen*.

Dans le récit irlandais *Buile Suibhne*, plusieurs scènes rappellent l'état de maladie / folie chamanique, une sorte d' « hallucination » récurrente chez les chamans : Suibhne souffre en effet de l'illusion d'être poursuivi ; on lit dans le texte qu'il a des rencontres nocturnes désagréables avec des hordes de têtes coupées. Ces têtes peuvent être anthropomorphes mais il y a également des têtes d'oies et de chiens.[2065]. Le chien pouvait donc parfois être maléfique.

Ce côté maléfique, phénomène qui reste assez rare, revient dans le folklore des pays celtes. On peut penser dans ce cadre au *fairy dog* errant dans les environs de Galway, au chien qui hante le *Sliab Mis* dans le Kerry et au *Farbhann* en Irlande ; au *Cù Sìth* en Ecosse ; aux *Cwn Annw(f)n* et au *Gwyllgi* au Pays de Galles ; au *Mauthe Doog* et au *Moddey Dhoo* dans lîle de Man ; enfin, on trouve un équivalent en Bretagne dans le *Ki du* 'Chien noir' qui hante le Youdic dans le bourbier de Yeun-Ellez et aussi dans le chien noir qui poursuit Koadalan dans un conte breton aux thèmes archaïques.[2066]

[2065] O'Keeffe (1931, 123)
[2066] Cf. entre autres MacKillop (2000, passim)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Loup et louve

Le symbolisme de ce canidé est complexe. Bien évidemment, dans le langage courant, il est synonyme de sauvagerie. Cependant, dans le monde des symboles, tout emblème peut être valorisé positivement autant que négativement. Le loup symbolise la lumière solaire, le héros guerrier, et il peut être un ancêtre mythique. Il est un animal céleste dans plusieurs parties du monde. En revanche, la louve que l'on rencontre dans le mythe de Romulus et Rémus est plutôt terrienne, voire chtonienne.[2067] Cet aspect chtonien peut être lié à la fécondité ou, au contraire, au monde infernal. C'est le dernier symbolisme qui subsiste dans la notion du « grand méchant loup ». Hadès, maître grec des Enfers, est revêtu d'un manteau de peau de loup ; le dieu Etrusque de la mort a des oreilles de loup. Zeus Lykaios prenait parfois l'aspect d'un loup. Au Moyen Âge, les sorciers se transforment souvent en loups. Là, l'animal est devenu satanique. [2068]

Le loup est également un dévorateur. Le loup de la mythologie nordique en est un exemple. D'ailleurs, les Germains croyaient en un loup géant du nom de Fenrir, ennemi implacable des dieux. Le loup partage avec le chien certains traits morphologiques, et ces animaux incarnent parfois le même symbolisme. Tous deux sont notamment considérés comme psychopompes. [2069] Dans l'anthroponymie et dans les textes celtiques, on constate une proximité voire une confusion entre le chien et le loup.[2070]

Dans le domaine indo-européen, il existe une liaison entre une sorte de drogue et la métamorphose en loup,[2071] phénomène également connu des Celtes. Cette tradition est sûrement l'origine des croyances en la transformation en loup-garou du Moyen Âge.

D'ailleurs, dans la mythologie scandinave – dans laquelle on trouve fréquemment des parallèles avec la mythologie celtique, le serpent (cosmique), appelé parfois Jǫrmungandr « énorme monstre » a un frère, le loup Fenrir, que nous avons déjà mentionné, lui aussi monstrueux, et adversaire d'Odin. Ces deux monstres ont des caractères cosmiques :

'Leur forme animale précise les classe à part parmi les êtres maléfiques d'Útgarðr, leur donne un caractère plus « primitif », plus élémentaire et les désigne comme le monstre de la terre (qui désole, qui ravage la terre – le loup, terreur des forêts) et le monstre de la mer (le serpent, incarnation du danger des flots, de l'onde « perfide « et « tortueuse »).'[2072]

Si le chien - tout comme le taureau ou encore comme d'autres animaux féroces - peut constituer une métaphore guerrière, le loup lui aussi peut désigner métaphoriquement un guerrier : dans la *Prophetia Merlini / les Prophéties de Merlin*, sorte d'annexe à la célèbre *Vita Merlini*, Merlin le « fou sylvicole », le guerrier devenu fou après une bataille, et qui vit sa

[2067] On trouve ce thème du canidé allaitant un enfant qui sera à la base d'une lignée royale, également dans la littérature celtique ; cf. *supra* et Sergent (1996).
[2068] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 582-584) ; Charbonneau-Lassay (1940, 303-313)
[2069] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 582-584) ; Charbonneau-Lassay (1940, 303-313)
[2070] Cf. plus haut.
[2071] Sergent (1996, 251).
[2072] Renauld-Krantz (1972, 159)

folie seul en pleine forêt, parle du « Loup marin »[2073] pour désigner l'ensemble des guerriers saxons venus par la mer envahir l'île de Bretagne.[2074]

Dans la littérature irlandaise ancienne, les brigands sont souvent décrits métaphoriquement comme des « loups ».[2075]

Plummer[2076] mentionne l'importance du loup dans l'hagiographie irlandaise : saint Molua a la réputation d'avoir créé une fête annuelle pour les loups ; l'animal apparaît dans beaucoup de *Vies* ; le loup est obéissant. Saint Ailbe et aussi Bairre auraient été allaités par une louve ;[2077] Colman mac Luachain avait conclu un « traité » avec les loups. Plummer mentionne, d'après Camden (XVIe siècle), le fait curieux que les gens faisaient des prières à **l'égard** des loups, comme s'ils étaient des êtres humains.

Dans le récit *Togail Bruidne da Derga / La destruction de l'auberge de Da Derga*,[2078] Conaire détient sept otages sous la forme de loups, pour s'assurer que les loups d'Irlande ne prennent qu'un veau par an de chaque étable en Irlande.[2079]

Plummer[2080] affirme que le loup était un animal sacré dans l'Irlande païenne et qu'il fut associé au soleil. La dernière partie de cette remarque ne nous paraît pas fondée ; comme nous avons remarqué *supra*, les études du début du vingtième siècle ont tendance à expliquer beaucoup de phénomènes mythologiques par le culte solaire.

Nous avons parlé à plusieurs reprises du roi Mongán, figure mythique, basée sur un personnage historique du VIIe siècle. Parmi les faits remarquables incorporés autour de ce personnage, figurent sa conception magique et sa capacité de métamorphose. Plusieurs traditions font du dieu Manannán mac Lir le père de Mongán. Ces traditions relatent comment Mongán, quand il n'est âgé que de trois jours, rejoint son père en *Tír Tairngire*, le 'Pays de Promesse', où il acquiert des connaissances ésotériques et les capacités de se transformer en cerf, saumon, phoque, cygne et loup.[2081]

Geoffrey de Monmouth transmet des traditions à l'égard du roi Bladud, qui aurait construit les thermes de Bath, qui aurait appris à voler comme Dédalos, et qui aurait appris des techniques magiques.[2082] Ce qui nous intéresse ici en premier lieu, c'est son nom, à comparer au gallois *Blaidudd* qui sigifie 'Seigneur-Loup'. Son fils était nommé *Leirus*,[2083] un

[2073] Dans la traduction d'Isabelle Jourdan (1996, 87)
[2074] La désignation canine des guerriers saxons n'est pas le fruit du hasard ; précisément chez les Germains, le loup était la métaphore guerrière par excellence. Cf. Birkhan (737, note 3).
[2075] Low (1996, 35).
[2076] Plummer (1910, cxl-clii)
[2077] Cf. aussi MacKillop (2000, 7). Sergent (1996) constate une correspondance indo-européenne dans la matière, dont le mythe de Romulus et de Remus est l'exemple le plus connu.
[2078] Cf. O'Rahilly (1946, 117-130) ; Gantz (1981, 60-108)
[2079] Cf. *RC* 12, 166.
[2080] Plummer (1910, cxlii-cxliii)
[2081] Cf. aussi MacKillop (2000, 333).
[2082] *Historia Regum Britanniae*, II, 10
[2083] Ce personnage inspirera le futur *King Lear* de Shakespeare.

nom qui fait penser au dieu marin insulaire *Ler / Llyr*, mais qui ne paraît pas identique.[2084] On l'a mis en correspondance avec Apollon, dont le loup était l'un des attributs.[2085]

Dans le récit de *Kulhwch ac Olwen*, apparaît une chienne sous les traits d'une louve, appelée *Rhymi*, qui fait partie des merveilles recherchées par Kulhwch :

' « As-tu entendu parler de cette chienne par ici ? Quelle forme a-t-elle ? – Elle a la forme d'une louve, dit-il, et elle se déplace toujours avec ses deux petits . Elle a souvent tué mon bétail. Elle est en bas, dans une caverne au bord de l'Aber Cleddyv. » Arthur partit en mer dans son navire, le Prydwenn*, et il envoya une partie de ses guerriers par voie de terre, pour chasser la chienne, en l'encerclant ainsi, elle et ses deux chiots. Et dieu les rendit à leur forme naturelle par amour d'Arthur.'*[2086]

Ce passage, dans lequel les loups sont retransfomés en êtres humains, pourrait être une réminiscence à l'époque où la métaphore guerrière du chien et du loup était devenue négative et diabolique. En effet, après la christianisation, les loups et les loups-garous sont souvent considérés comme des maudits métamorphosés.[2087]

[2084] Birkhan (1997, 682)
[2085] Birkhan (1997, 938-939). L'éminant celtisant parle d'un reste chamanique ; nous n'adhérons pas à cette idée.
[2086] Lambert (1993, 154)
[2087] Cf. Birkhan (1997, 737)

Renard

Dans maintes régions du monde, le renard est considéré comme un héros civilisateur et créateur. En Chine et au Japon, l'animal est associé aux divinités de la fertilité. En Sibérie, en revanche, le renard « noir » a aussi un rôle de psychopompe car il y est le rusé messager des enfers, qui mène les héros vers le monde d'en-bas. Cette fonction de psychopompe apparaît peut-être également dans le folklore celtique.[2088]

Nous avons mis le renard dans le chapitre traitant des canidés, suivant une classification zoologique moderne, mais nous ignorons si les Celtes anciens faisaient le lien entre le chien et le loup d'une part, et le renard de l'autre, quoiqu'on trouve un élément lexicologique d'importance en irlandais moderne : un des termes pour désigner le renard yest justement *madra rua*, « chien rouge ».[2089] On peut éventuellement supposer l'existence de ce terme en vieil-irlandais.[2090] Nous avons pu voir ci-dessus que le chien, le loup et la loutre ont des connexions, et qu'ils incarnent plutôt une symbolique guerrière, héroïque, même si le symbolisme derrière le chien est assez polyvalent. Nous avons éventuellement une raison pour soupçonner une symbolique royale derrière le renard.

En effet, nous avons constaté supra que certains chefs celtes ont porté le nom du renard. C'est entre autres le cas pour ce qui concerne *Crimthann*,[2091] en tout cas, comme nous l'expliquent Christian Guyonvarc'h et Françoise Le Roux ; ce nom est synonyme de *sinnach* 'renard' en lexicographie. N'oublions surtout pas le nom du roi arverne *Lovernios*,[2092] père de *Bituitos*, qui évoque lui aussi le renard. Malgré le parallèle entre les quelques anthroponymes royaux de *Crimthann* d'Irlande et l'anthroponyme royal gaulois *Lovernios*, nous n'avons sans doute pas assez de preuves pour confirmer l'hypothèse d'une éventuelle symbolique royale de ce beau canidé.

Quoiqu'il en soit, le renard est également porteur d'une symbolique négative, dans les temps (pré-) modernes, où l'animal est souvent un « rusé », tout comme dans l'Antiquité d'ailleurs.[2093]

[2088] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 805-806)
[2089] Ce terme équivaut la dénomination d'un autre animal, considéré comme un canidé chez les Celtes : la loutre est appelée « chien d'eau » dans les langues celtiques insulaires. Cf. *supra.*
[2090] Cf. le terme *cú* dans les appendices.
[2091] Il y a au moins trois princes irlandais qui portent ce nom : Le Roux, Guyonvarc'h (1978, 376) ; il s'agit ici plutôt d'un terme lexicologique. Cf. le chapitre sur l'anthroponymie.
[2092] Strabon, IV, 2, 3 ; Athénée, IV, 37
[2093] Cf. l'étude de Zucker (2005, 95) sur la classification animale dans la Grèce ancienne.

13 Félidés : chat, lynx, lion

Chat

Plus encore que pour beaucoup d'autres espèces, le symbolisme du chat est hétérogène et, dans une certaine mesure, contradictoire. Ce félin peut en effet constituer un emblème bénéfique ou maléfique. Le chat est parfois considéré comme un être paisible, représentant la force et l'agilité. Ceci explique l'existence, en Egypte, du chat divin, avatar de la déesse Bastet. Ses côtés maléfiques sont également développés. Il est par exemple conçu comme un serviteur des Enfers, dans différentes parties du monde.[2094]

Dans l'imagination celtique, le chat a joué un rôle important depuis une époque assez reculée, même si la place du petit félin n'est pas aussi prépondérante que celle des animaux sauvages de taille plus conséquente. Chez les Celtes également, le symbolisme félin paraît plutôt néfaste[2095], surtout comparé à la symbolique canine. Nous avons mentionné supra le personnage appelé *Cenn Chait(t)* 'tête de chat'. Il s'agit du surnom de l'usurpateur Cairpre, qui en tant que roi suprême, est responsable d'une catastrophe en Irlande. Plummer[2096] mentionne le même anthroponyme sous la forme *Cendcait* 'tête de chat' et l'auteur parle même d'un dieu à tête de chat dans le texte *Cóir Anmann / Convenance des Noms.*[2097]

Les chats sont souvent décrits comme des monstres. Dans la navigation de *Mael Duin*, un des compagnons du saint homme, voleur d'un cercle d'or, est réduit en cendres par une flamme jaillie des yeux d'un petit chat gardien de trésor.[2098] On se rappelle également de la mythologie irlandaise dans laquelle un récit relate que le portier du roi Nuada à Tara était doté d'un œil de chat. Cela le gênait la nuit car l'œil s'ouvrait aux cris des souris ou des oiseaux. Dans les triades de l'île de Bretagne, un des trois fléaux de l'île d'Anglesey était constitué par un chat mis bas par la truie surnaturelle Henwen. Elevé par des êtres humains, le chat devenait monstrueux.[2099] Dans le *Fled Bricrenn / La fête de Bric(c)riu* du *Lebor na hUidre*, le chat apparaît de nouveau comme une bête farouche : dans ce récit, on teste des guerriers en les faisant combattre contre des chats magiques.[2100]

Cruachu ou Cruachan, un centre majeur de la religion primale irlandaise, serait l'accès à l'enfer selon un texte datant du IXe siècle. Ce site, connu sous le nom « la Caverne des Chats » - un nom fort significatif dans ce contexte – serait en effet un endroit d'où venaient des animaux destructeurs – des êtres tricéphales, des cochons et des oiseaux.

Un chat de la tradition irlandaise ancienne dont la demeure était une caverne, à Knowth, s'appelait *Írusán* et était surnommé le « Roi des Chats ». Ce félin était énorme et, selon une histoire connue, sortit de sa cave quand Senchán Torpéist, le poète primordial d'Irlande de son temps,[2101] osa composer une satire sur les chats. *Írusán*, fâché, emmena le

[2094] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 214-216)
[2095] Il s'agirait plutôt de chats sauvages que de chats domestiques.
[2096] Plummer (1910, cxlv)
[2097] no. 241
[2098] Cette fonction de gardien de trésor montre bien le côté belliqueux du chat ; autrement, les gardiens animaux sont souvent des serpents, des dragons, des chiens, parfois des lions…
[2099] *Ogam*, 16, 233-234 ; Bromwich (1936, 46-48)
[2100] Cf. Knott (1966, 119)
[2101] Poète historique de Connacht (vers 570-617), qui aurait noté la *TBC.*

poète sur son dos. Quand ils passèrent à côté de Clonmacnoise, saint Ciarán[2102] sauva Senchán en jetant un tisonnier chauffé à blanc au chat, qui en mourut. Cet épisode montre bien évidemment les pouvoir miraculeux d'un saint thaumaturge sur un animal démoniaque.

Dans le Cycle de Finn, dans l'histoire qui explique comment Diarmaid[2103] reçut la « marque d'amour », un bélier représente le monde[2104] et un chat est la personnification de la Mort. Ce félin extrêmement fort peut remettre le bélier à sa place, tandis que Finn et ses compagons n'y réussissent pas.[2105]

Le monstre *Cath Paluc* « Chat de Palug » figure dans la tradition galloise, et cette bête féroce erre en particulier dans *l'Inis Môn* ou Anglesey. Ce monstre félin apparaît dans deux sources anciennes : dans les *Trioedd Ynys Prydein* et dans le poème *Pa gur yw y porthawr*.[2106] Dans la première source on raconte que le chat monstreux est jeté dans la mer (dans le Menai, qui sépare Môn du reste du Pays de Galles) et dans la deuxième source on lit entre autres que ce chat est capable de dévorer neuf fois vingt hommes en guise de repas ; Kei qui l'avait combattu, avait ainsi accompli un des plus grands exploits.[2107] Dans des traditions plus tardives, c'est Arthur même qui lutte avec ce monstre félin, comme en témoigne aussi la mosaïque de la cathédrale d'Otranto.[2108] Suite à la connexion avec la mer, Rachel Bromwich a sans doute raison de comparer ce chat monstrueux aux *murchata*, les chats marins monstrueux de la tradition irlandaise. La Vie de saint Brendan les mentionne par exemple.[2109] Tout comme d'autres animaux (cheval, taureau, sanglier), le chat paraît en effet parfois associé à l'eau ou à la mer. Dans le folklore irlandais, il existe également un « matou marin » et on connaît le juron contemporain *Cat mara agus marbhfháisc uirthi !*, textuellement 'Le chat marin et une compresse sur elle !'[2110]

Helmut Birkhan suppose que l'image du chat monstrueux peut être très ancien chez les Celtes, et il compare la tradition insulaire à la célèbre Tarasque[2111] de Noves (Bouches-du-Rhône) du premier siècle avant notre ère ainsi qu'à une représentation de Linsdorf en Alsace, qui montrent, selon l'auteur, un chat monstrueux aquatique et ithyphallique.[2112]

La métamorphose en chat peut être une punition.[2113] *Clí(o)dna*, déesse rivale de *Aíbel (Aebill, Aoibheall, etc.)*, déesse du Munster septentrional, changea cette dernière en un chat blanc, puisqu'elle avait osé faire la cour à Caomh.[2114]

[2102] Le fondateur de Clonmacnoise au VIe siècle.
[2103] *Dermott* en transcription anglaise.
[2104] Voir le chapitre consacré au bélier.
[2105] Pour une traduction française de cette histoire : Chauviré (1995, 211 sqq.)
[2106] Du Xe ou XIe siècles. Cf. Bromwich (1961, 485)
[2107] TYP 26 ; Bromwich (1961, 45-54; 484-487)
[2108] Cf. Birkhan (1997, 737)
[2109] Stokes (1890, 113, 258) ; Bromwich (1961, 485)
[2110] Power (1991, 83)
[2111] Animal fabuleux.
[2112] Birkhan (1997, 737-739)
[2113] Nous avons vu que plusieurs animaux peuvent être l'objet d'une métamorphose en tant que punition, que leur symbolisme soit négatif ou pas.
[2114] MacKillop (2000, 5)

Le rituel prophétique irlandais d'*Imbas Forosnai* 'grande connaissance / inspiration qui illumine' impliquait la consommation de viande d'un porc, d'un chat ou d'un chien rouge. Voir l'explication ci-dessus en ce qui concerne le porc.

Malgré sa symbolique majoritairement négative, le chat était pourtant également un animal domestique apprécié. Un bon exemple connu en est contenu dans le poème du moine et de son chat *Pangur*.[2115] En Ecosse, on retrouve des réminiscences d'un « clan de chats (sauvages ?) » dans le nom de *Clan Chat(t)ain*.[2116] Est-ce que ce titre suppose chez ce clan la croyance d'avoir un ancêtre félin ?[2117] Nous avons remarqué *supra* qu'il est probablement plus prudent de parler de '*Symbol- und Sympathietiere'*[2118] comme le fait Helmut Birkhan.[2119] Les *MacIntoshes* et les *MacPhersons* appartenaient à ce clan, et, pour eux, les chats ne véhiculaient rien d'un mauvais présage.[2120] Hormis ce « Peuple des chats », il existe une *Cat inis* 'île de chat' ; *Inis Cat* était le nom des îles Shetland.[2121] Nous pensons qu'ici, le symbolisme véhiculé par le chat est plutôt positif.

Plus tard, dans le folklore, le chat a été diabolisé, on parle parfois du « chat démon ». On peut mentionner dans ce cadre, le *cath sìth* d'Ecosse, pendant félin du monstre canin *cù sìth*. Si le mot *sìth*, comme le terme irlandais *síd(h)*, désigne un être surnaturel, un « *fairy* », le *cath sìth* est une sorcière transformée dans la tradition orale des Hautes-Terres d'Ecosse. Ce monstre félin, aussi grand qu'un chien, pourrait être lié au chat démon connu sous le nom de « Grandes Oreilles » ; [2122] c'est en tout cas un chat « démoniaque » que les Ecossais rôtissait vivant, pendant quatre jours (!), dans une cérémonie divinatoire assez sinistre, nommée *taghairm.* Curieusement, en Irlande, des chats noirs passaient pour des êtres qui portaient chance. On supposait que leur sang guérissait l'érysipèle, une maladie de la peau.[2123]

[2115] Voir le poème au début de cette étude.
[2116] Purser (1992, 23)
[2117] Selon une tradition, cette fédération, qui comportait en vérité 17 clans au XIe siècle, d'origine picte paraît-il, aurait hérité son nom de son chef, *Gilliechattan Mòr*, 'Grand serviteur de saint Catan', à *Kilchattan Abbey*, dans l'île Bute. Cf. MacKillop (2000, 87). Ce nom pourrait être lié à *Caithness.*
[2118] Il faut comprendre 'des animaux servant de symboles et recevant de l'attention et de l'importance par sympathie'.
[2119] Birkhan (1997, 881)
[2120] Carmina Gadelica, V, 289
[2121] Cf. plus haut les îles *Orkney* dont le nom signifie 'porc' !
[2122] MacKillop (2000, 78)
[2123] Ibidem

Lynx

Le lynx jouit chez les Anciens d'une image favorable. On lui attribue une vue fabuleuse, si perçante qu'elle permettrait de voir toutes choses, même à travers les corps les plus opaques. Parallèlement à la puissance de ses yeux, on lui attribue une finesse d'oreille égale à celle-là. Ainsi, le lynx serait fort sensible à la belle musique. Virgile, par exemple, les montre immobiles et charmés par des chants.[2124] Isidore, au VIIe siècle, rattache ce félin au genre loup. Pline et, après lui, les auteurs du Moyen Âge, relatent qu'une pierre se formait dans le corps des lynx.[2125] Cette « Pierre de lynx » s'appelait *lycurium*. Les écrivains de l'Antiquité ont reconnu une parenté entre la panthère et le lynx, c'est pour cela que les Bestiaires du Moyen Âge ne font de la panthère et du lynx qu'un seul et même animal. De par sa vue et son ouïe extraordinaires, le lynx devint l'emblème de l'omniscience du Christ. Grâce à ses deux caractéristiques, le lynx est devenu l'emblème de la vigilance, surtout dans la tradition chrétienne. D'ailleurs, ce félin partage son acuité visuelle hors du commun avec le lion et le faucon. La grue, qui veille en tenant dans sa patte levée son caillou, et le coq, qui avertit par son cri en cas de danger, sont des animaux « vigilants » comme le lynx. Il paraît que les cordes de certaines harpes étaient faites en boyaux de lynx.[2126]

En gaélique, le nom du lynx est l'homonyme du théonyme Lug : En vieil-irlandais, le mot *lug* désigne 'lynx'. L'étymologie du théonyme panceltique « Lug(h) » ne paraissait pas encore éclaircie,[2127] deux hypothèses plus au moins plausibles ont été avancées : l'une le rapproche du vieil-irlandais *lugae* 'serment' et l'autre de *lug* 'lynx'.[2128] Si cet animal ne faisait certainement pas partie du biotope irlandais du Moyen Âge, il ne faut cependant pas négliger le fait que l'auteur du Moyen Âge *'[…] joue sur l'exotisme avec ce qu'il comporte de*

[2124] Virgile, *Les Bucoliques*, églogue, VIII
[2125] Pline, *Histoire naturelle*, Livre VIII, 7
[2126] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 596). Ces auteurs semblent suggérer que cela était vrai pour la harpe irlandaise, mais sans donner leurs sources. Comme nous l'avons constaté plus haut, les harpes des Gaéls du Moyen Age étaient plutôt dotées de cordes en métal. Si les cordes en boyaux de lynx étaient une réalité, on pourrait attacher ce fait à la sensibilité musicale que l'animal était censé incarner.
[2127] Plusieurs celtisants ont voulu expliquer le nom du « dieu lumineux, solaire » Lug par **leuk(h)-*, une racine indo-européenne supposée, non reconstituée (cf. Gyonvarc'h – Le Roux 1978, 399 ; 2001, 181-182). A notre avis, cette explication, selon laquelle ce théonyme serait apparenté au latin *lux* 'lumière' – si attrayante soit-elle - ne tient pas, puisque *Lug(h)* suppose une racine indo-européenne **leug(h)-* en non *leuk(h)-*. La dernière génération de linguistes a pourtant exclu ce rapprochement. La forme *Lug-* supposerait **leug(h)-* et non **leuk(h)*-'lumineux', et, malheureusement pour les celtisants, cette forme de **leug(h)-* n'est point attestée. De plus, il n'y a aucune langue indo-européenne qui supposerait la racine **leug(h)-*. En outre, l'hypothèse emise par certains chercheurs qui ont pu voir une correspondance éventuelle entre ce théonyme et le gallois *go-leu*, breton *gou-lou* 'lumière' a également été réfutée. Dans ce cas-là, on aurait trouvé la forme **goleu* en breton comme en gallois. Le linguiste Peter Schrijver (1995, 332) propose une étymologie possible en dérivant *–lou* de **lous-* < latin *lu:ridus* 'jaune pâle', élément que l'on retrouverait dans le breton *loar* 'lune' < ****lodra:*** **<** **lus-ra.* Par contre, le théonyme gallois *Lleu* est bien l'équivalent linguistique des *Lug(h)* gaulois et irlandais. Il est également justifié de croire à un rapprochement « populaire » du théonyme *Lug(h)* avec *leuk(h)-* 'lumineux' ; ce serait donc une étymologie populaire et symbolique, non scientifique. L'auteur tient à remercier P. Schrijver pour son avis. Comparer notre article sur ce dieu Lug : Boekhoorn, Hily (2004, 117-120). En revanche, Gaël Hily a récemment soutenu une thèse bien fournie sur le dieu Lug et y propose bien le rapprochement entre ce théonyme et le terme qui désigne la lumière.
[2128] Cf. notre article: Boekhoorn, Hily (2004, 120).

mystérieux et d'inquiétant, et sur la signification fondamentale […]' [2129] Le fait de retrouver un terme en vieil-irlandais pour désigner un animal nettement allogène n'est donc pas si prodigieux. Ce félin, quoique donc absent du biotope irlandais, a pu être considéré, grâce à son acuité visuelle et, peut-être grâce à son omniscience, comme un symbole de ce dieu panceltique. [2130]

[2129] Ribard (1984, 81)
[2130] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 596) ; Charbonneau-Lassay (1940, 298-302)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Lion

L'aspect du lion souligne son autorité, son courage et sa force invincible. Il semble indomptable comme la majesté divine. Il est le symbole de la justice et le roi des animaux. Porteur d'un symbolisme solaire en Egypte[2131] par exemple, et dans le bassin méditerranéen en général, la couleur de son pelage rappelle le soleil. En outre l'habitat de ce quadrupède, des pays chauds et bien ensoleillés, rappelle et confirme cette symbolique.

Il sert de monture ou de trône à maintes divinités. Toujours en Egypte, la déesse Sekhet porte une tête léonine et cet animal royal a également un caractère divin dans d'autres traditions. Le lion étant donc le roi des animaux,[2132] il est un gardien sûr dans les pays orientaux où des scuptures de lions enserrent les portes des palais, des temples et des tombeaux comme le remarque J. Prieur.[2133] Des déesses lionnes sont des protectrices de la royauté en Egypte.[2134] Remarquons qu'il s'agit donc de femelles, fait qui évoque les *déesses de la souveraineté* des Celtes. C'est principalement sa force physique qui a conféré au lion sa réputation d'une certaine supériorité sur les hommes.

Ezéchiel et saint Jean le reconnaissent comme l'un des quatre êtres du tétramorphe. La symbolique chrétienne a repris le lion (dans la personne de Marc) où il souligne la dignité et le pouvoir du Christ. La tradition judéo-chrétienne reprend à peu près les mêmes « qualités léonines » que d'autres traditions, mais elle les interprète différemment : le lion devient l'emblème de la résurrection du Christ ainsi que de la mort de celui-ci, mais aussi de sa science, de sa vigilance et de sa personne même. La formidable voix du lion est même comparée au verbe divin. [2135]

Sur le fameux chaudron de Gundestrup, dont l'origine reste obscure, mais pour lequel on suppose généralement une origine celto-thracienne,[2136] figurent beaucoup d'espèces animales. Il s'agit entre autres d'animaux connus des Celtes, comme le taureau ou le cerf. Il y a également des animaux plus exotiques : on décèle deux lions, des éléphants, un tigre et un rhinocéros ! Birkhan nous rappelle que les Celtes de l'Antiquité avaient déjà vu des éléphants et que le lion est connu de l'art hallstattien, par exemple à Eberdingen-Hochdorf.[2137]

La représentation du lion sur le célèbre chaudron trouvé au Danemark n'est pas un exemple isolé. L'iconographie léonine est en effet ancienne chez les Celtes. Le lion figure par exemple sur la « Tarasque » de Noves,[2138] et d'autres objets de la Tène A et B. Des chats et

[2131] Prieur (1988, 8)
[2132] Il l'est également dans la Grèce ancienne, cf. Zucker (2005, 86)
[2133] Prieur (1998, 17)
[2134] Loyrette (1978, 30)
[2135] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 575-577) ; Charbonneau-Lassay (1940, 35-53)
[2136] Cf. Birkhan (1997, 379 sqq.) pour une discussion des différentes théories ; voir également Olmsted (1979) qui a soutenu une curieuse théorie selon laquelle l'iconographie du chaudron montrerait une variante gauloise de la Razzia des Vaches de Cooley.
[2137] Birkhan (1997, 381, note 2) ; à titre de comparaison, l'auteur remarque que les termes germaniques désignant le singe et le griffon ont dû être empruntés vers le 3^{e} / 4^{e} siècle avant notre ère. Des fouilles sur le site d'Emain Macha, la capitale d'Ulster, ont livré le crâne d'un singe, datant du deuxième ou troisième siècle avant notre ère, donc les contacts entre l'Irlande et le bassin méditerranéen doivent au moins remonter à cette époque. Voir aussi Raftery (1994, 79).
[2138] A moins qu'il ne s'agisse d'un chat, cf. *supra.*

des lions fabuleux figurent sur des pièces de monnaies. La numismatique gauloise offre des images de lions dès le troisième siècle avant notre ère.[2139]

Des termes descriptifs comme *tarw*[2140] 'taureau', *aergi* 'chien de combat' mais également *llew* 'lion' sont très courants en tant que métaphores pour des guerriers vaillants[2141] dans les poèmes anciens du Pays de Galles.[2142] Selon Anne Ross[2143], ce vocabulaire animal pourrait bien avoir, en partie tout du moins, une origine mythologique. Le lion est une métaphore guerrière connue dans la littérature galloise, comme nous l'avons vu, mais il l'est également en Irlande. En outre, dans la fameuse épopée *TBC*, la fureur du lion est comparée à « l'ire » du taureau Donn du Cooley.[2144] Peut-être peut-on rapprocher ici la formidale voix léonine du meuglement magique et très fort du taureau Donn ?

Le lion était bien entendu un animal absent du biotope des régions nordiques habitées des Celtes ; en Grande-Bretagne et en Gaule ce sont sûrement les Romains qui ont fait connaître cet animal aux Celtes, en apportant des animaux exotiques pour les spectacles dans leurs arènes. L'exotisme de cet animal a justement pu renforcer la force de sa symbolique : on remarque le même rôle de l'exotisme chez les auteurs du Moyen Âge dans les contrées septentrionales. L'exotisme comporte des côtés mystérieux et inquiétants, ce qui augmente la signification du symbolisme.[2145]

Dans le récit gallois « arthurien » d'Owein, le héros est régulièrement accompagné et protégé par un lion.[2146] Il y est question d'un lion blanc qui est à la fois gardien et protecteur d'Owein et de son cheval. Nous voyons un parallèle à ce motif dans le folklore breton prémoderne.[2147] Autrement, dans les récits gallois de *Peredur fils d'Efrawc* et dans le *Breuddwyd Rhonabwy*, le lion réapparaît ; là, il joue le rôle de gardien.[2148]

[2139] Olmsted (1977, 74-77)

[2140] *'tarw. A common metaphor for a warrior in early poetry'* Bromwich (1961, 11).

[2141] En Mésopotamie par contre, c'est plutôt le roi dont l'emblème est le lion. Là-bas, le symbolisme royal l'emporte sans doute sur le symbolisme guerrier. Le lion est bien sûr considéré comme le roi des animaux. En revanche, chez Homère c'est le symbolisme guerrier qui prévaut : le lion, animal courageux et plein d'honneur, a la même attitude que le guerrier au combat. Cf. Prieur (1988, 17).

[2142] Les plus anciens monuments de la littérature galloise ne sont pas à proprement parler gallois : les œuvres des *Cynfeirdd* 'Bardes Anciens' Aneirin/Aneurin et Taliesin, bien que conservées dans des manuscrits gallois, étaient d'origine cambrienne, la Cambrie étant la région limitrophe entre la partie méridionale de la Grande-Bretagne - auparavant conquise par les légions romaines - et les régions septentrionales habitées par des tribus insoumises, dont les Pictes. Ces poètes cambriens utilisaient à grande échelle des épithètes, des métaphores ou des descriptions à l'aide de l'image d'animaux sauvages.

[2143] (1968, 167)

[2144] Kinsella (1969, 49)

[2145] Cf. Ribard (1984, 81).

[2146] Cf. Mac Cana (1992, 98)

[2147] Cf. les histoires collectées par Luzel, *supra*.

[2148] Cf. Lambert (1993, 259)

14 Reptiles : serpent, lézard

Le symbolisme du serpent est tellement vaste que nous allons nous contenter d'en faire un bref aperçu. L'aspect négatif du serpent ne semble pas prévaloir sur sa symbolique positive. Le serpent est considéré comme un bon génie protecteur, voire d'origine divine chez les Egyptiens. Dans l'Egypte ancienne, par exemple, l'uraeus – représentation du serpent naja dressé et portant sur la tête un disque solaire, emblème des pharaons – est un protecteur symbolique de la royauté.[2149] Son culte semble également exister en Afrique occidentale et méridionale. En Inde, en Chine et au Japon, cet animal est également considéré comme un génie, bon ou mauvais, et parfois, il revêt même le rang d'un dieu. Dans le Brahmanisme et le Bouddhisme, le serpent est aussi un animal divin. En Grèce, le serpent le plus divin est celui de Zagreus-Dionysos, mais le plus infernal, le python, celui d'Apollon. Zagreus, lui, est symbolisé par un serpent cornu. Le serpent symbolise également la lumière chez les Anciens.

Le serpent se distingue de toutes les autres espèces car c'est une créature froide qui semble posséder du « sang froid ». Il ne possède ni poils, ni plumes, ni pattes. L'Homme aussi se distingue des animaux, mais différemment, c'est pour cela qu'ils sont en quelque sorte des rivaux. Le serpent incarne aussi un symbolisme sexuel important : il est à la fois matrice et phallus. Le serpent est également un animal cosmique et cet aspect est le plus évident sous la forme de l'Ouroboros, le serpent qui se mord la queue. Il peut aussi être l'ancêtre mythique et le héros civilisateur, par exemple chez les Aztèques ou en Afrique noire. [2150]

C'est avant tout dans la tradition judéo-chrétienne que le serpent est décrit comme un être maléfique. Dans le livre de la Genèse, ce reptile est le séducteur, le tentateur, le trompeur, voire l'Esprit du Mal. En effet, dans la Bible, le serpent est considéré comme un démon, qui répand le mal ; c'est lui qui séduit Eve dans le jardin d'Eden. Bien évidemment, cette image négative du serpent est omniprésente dans les textes christianisés. Mais il faut savoir que même dans l'iconographie chrétienne, le serpent peut parfois symboliser le Christ.[2151]

Une des caractéristiques les plus remarquables de l'animal est le changement de peau, la mue, qui s'opère chaque année. De là, il symbolise des transformations heureuses dans l'Antiquité. Plus généralement, ce fait symbolise la régénération, le renouveau saisonnier.

Chez les Celtes également, le serpent semble symboliser le renouveau de la vie. En outre, il est issu de la Terre-Mère. Le germe de l'œuf est appelé par les Celtes anciens le « serpent de vie » à cause de son aspect serpentiforme. Les sources d'eau vive « serpentent » dans la campagne et elles sont issues de la terre comme le serpent même. Puisqu'il sort de la terre, il semble en posséder les connaissances et les secrets. C'est pour cela qu'il est devenu le gardien des trésors cachés, tout comme les dragons, d'ailleurs. On retrouve le serpent souvent représenté sur des torques. La forme de cet ornement rappelle facilement celle de ce reptile. La statuaire et l'iconographie gauloises montrent des exemples du serpent criocéphale, le serpent à tête de bélier. Il est intéressant de voir que le même motif du serpent cornu existe dans la légende grecque de Zagreus. Salomon Reinach était l'un des premiers à faire le

[2149] Cf. Loyrette (1978, 30-31).
[2150] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 867-879) ; Charbonneau-Lassay (1940, 765-778)
[2151] Cf. Charbonneau-Lassay (1940, 770 sqq.)

rapprochement entre les traditions celte et hellénique.[2152] Ce serpent criophore (à tête de bélier), le serpent cornu, n'apparaît pas moins de trois fois sur le fameux chaudron de Gundestrup.[2153]

Le serpent criocéphale « à tête de bélier » (et sa version schématique, le serpent cornu[2154]), l'un des animaux hybrides mythiques que s'imaginaient les anciens Celtes, était associé à Cernunnos, Maître des animaux et Seigneur de l'Autre Monde. Les serpents à cornes sont les compagnons réguliers du dieu gaulois « jupitérien », Sucellos.[2155] Selon Kruta, *'Il s'agit probablement d'un monstre distinct du « dragon », gardien en paire de l'Arbre de Vie, dont la tête est généralement celle d'un griffon au bec de rapace, coiffé d'une sorte d'aigrette.'* [2156] Les Celtes associaient en particulier le bélier, le cerf, le taureau et le serpent au dieu cornu – dont Cernunnos était la manifestation la plus importante. Ce dernier animal, le serpent, ayant un aspect chtonien, était primordial et assurait selon les croyances païennes un lien entre le monde des hommes et celui des dieux (dont une localisation imaginée était effectivement un royaume sous la terre). Le serpent, plus tard confondu avec l'animal imaginaire qu'est le dragon, joue dans la littérature celtique (et germanique d'ailleurs) souvent le rôle de gardien de trésor.

Si nous avons déjà mentionné que ce sont des créatures tout à fait à part, dépourvues de pattes, froides, sans plumes ni poils, il faut savoir que les paupières des serpents sont immobiles et ils paraissent dormir les yeux ouverts ; leur forme qui rappelle la verge et le nombre de leur progéniture leur donne l'image de la fertilité. En revanche, l'homme redoute le venin parfois mortel du serpent, d'où l'ambiguïté de son symbolisme. Leur poison inspire en effet la peur mais malgré cela, le venin est conçu à la fois comme destructif et guérissant. Ce phénomène est en rapport avec la vision du monde celtique : les Celtes croyaient que les dieux créaient autant qu'ils détruisaient, cette croyance est l'expression d'une mythologie duale dans laquelle le diurne et le nocturne, le mal et le bien constituaient des antithèses équilibrées. En ce qui concerne le serpent, son mode de vie va très bien avec cette dualité : nous avons remarqué que pendant les saisons sombres et froides (automne et hiver) cet animal se retire dans la terre ; durant les saisons claires et chaudes (printemps et été) il resurgit dans le monde humain. L'aspect chtonien n'empêche pas que le serpent constitue aussi le lien entre la source et la mer, voire la terre et le ciel. Il est en effet étroitement associé au culte de l'eau. La symbolique du serpent n'est donc certainement pas exclusivement d'ordre néfaste; dans d'autres cultures également, on trouve une symbolique positive.[2157]

Mais il faudrait encore et avant tout insister sur le fait qu'il s'agit d'un animal chtonien, qui a des connexions avec l'élément terre : pour se réfugier ou pour dormir il sait se glisser dans la terre, dans ce monde du dessous, où il demeure toute la nuit et l'hiver durant. Quand il ressort au printemps, c'est en même temps que le renouvellement de la nature – de la faune ainsi que de la végétation - et par conséquent la régénération du monde. Leur pouvoir de renouvellement leur prête la symbolique de renaissance ; ce même symbolisme se cache derrière l'observation que sa peau meurt et renaît chaque année; là on a le même symbolisme que chez les cerfs, dont les bois meurent et repoussent suivant les saisons.

[2152] *Revue archéologique* 1891, I, 1-6 ; 1897, II, 313-326 ; 'Zagreus, le serpent cornu', *revue archéologique*, 1899, 216.
[2153] Cf. Olmsted (1979) ; Birkhan (1997, 379)
[2154] Kruta (2001, 817)
[2155] Sterckx (1994b) ; (2000, 13 et passim)
[2156] Ibidem
[2157] Cf. plus haut.

Cette liaison avec la terre lui confère également la sagesse :*'Pénétrant dans les entrailles de la terre, le serpent lui arrache ses secrets et devient un symbole de science et de la sagesse.'* [2158]

Dans la mythologie celte, le Monde des divinités et des Bienheureux était placé dans des régions *a priori* inatteignables. Une des localisations supposées de cet Autre Monde étant sous la terre et dans les collines et les tertres,[2159] le serpent était censé entretenir des contacts fréquents avec cet Autre Monde d'en-bas. On comprend dès lors que cet animal symbolise souvent le processus de la création du monde,[2160] tout comme les lézards et les mille-pattes d'ailleurs.

Les serpents ont par conséquent, de par leurs contacts avec l'Autre Monde et les dieux d'en haut la connaissance du langage « paradisiaque », tout comme les oiseaux[2161]. En effet, cet Autre Monde celtique, souvent séparé de ce monde-ci par l'eau – il peut s'agir d'un fleuve ou de la mer, l'Autre Monde se situe également au-dessus de nous, dans les régions célestes. Les animaux qui volent semblent avoir accès à ces endroits.[2162] Le paradis des Celtes ou en tous cas le monde des Dieux est aussi le monde d'en bas, les régions souterraines fréquentées par les serpents, ces animaux chtoniens. Eux aussi connaissent ce langage « paradisiaque » comme ils entretiennent des relations avec les divinités d'en bas. En outre, la symbolique des serpents est en partie liée à celle des oiseaux, grâce à une ressemblance : la production d'œufs.

Un thème intéressant, mais complexe, est celui de « l'œuf de serpent ». Si le mythe cosmogonique de l'oiseau aquatique (ou un oiseau anthropomorphe) créateur de l'œuf cosmique est un thème déjà dominant dans l'art néolithique, l'oiseau est souvent représenté portant un œuf dans son ventre. Les cervidés, eux aussi, peuvent avoir ce rôle : on a effectivement trouvé des biches ayant le ventre en forme d'œuf.[2163] Le serpent peut être rapproché de cette tradition.

Pline l'Ancien[2164] nous relate[2165] l'histoire d'un chef gaulois devenu civil romain, qui fut condamné à mort à Rome, sous le règne de l'empereur Claude.[2166] En attendant un procès à Rome, le Gaulois portait sur lui un talisman, connu sous le nom de « l'œuf de serpent ». Selon les croyances druidiques ce talisman livrait la victoire dans les tribunaux. Si cette histoire peut être fictive, Pline écrit malgré tout sur un contemporain, un Gaulois qui aurait vécu à son époque. Quoi qu'il en soit, ce passage montre la vivacité des persécutions romaines contre toute forme de « superstition druidique », surtout quand il s'agissait d'un

[2158] Prieur (1988, 18) qui remarque en outre qu'en Egypte, le serpent est lié aux Pharaon, et, en effet, les souverains se doivent d'être sages.
[2159] En Europe occidentale, les tertres et les collines artificiels furent réulièrement d'anciens monuments mégalithiques d'origine pré-celtique, qui furent réutilisés par les Celtes.
[2160] On comprend aisément que dans la Grèce ancienne, le serpent est parfois considéré comme reptile mantique, au même titre que les espèces aviaires, cf. Zucker (2005, 60).
[2161] Cf. supra.
[2162] Ceci est vrai surtout pour les oiseaux de mer qui semblent pouvoir traverser l'océan. Nous remercions Claude Sterckx pour ses remarques à ce sujet.
[2163] Voir plus haut les remarques sur la « vieille Europe ».
[2164] 23 ou 24-79 de notre ère
[2165] *Naturalis Historia*, XXIX, 12.
[2166] Tiberius Claudius, empereur entre 41 et 54 de notre ère

civil romain.[2167] Cette histoire rend également plausible l'existence d'un tel talisman, peut-être sous la forme d'un œuf. Nous possédons en outre une affirmation de Suétone[2168] sur ce même « œuf de serpent », considéré comme un des symboles du druidisme.[2169]

Certains auteurs pensent que dans la mythologie celtique, le serpent masculin est né de l'œuf féminin qui symbolise la mort ; cet animal mord dans le sein (symbole de la vie) de l'ancêtre 'neutre', à la fois masculin et féminin.[2170] On peut même croire que le symbolisme du serpent est un thème central dans la religion des Celtes.[2171]

Dans la mythologie nordique, le serpent est l'adversaire par excellence du dieu Thor. C'est son adversaire « personnel » et le combat que le dieu germanique livre avec le reptile a une valeur cosmique et cosmogonique.[2172] Il ne s'agit pas d'un exemple isolé :

'Le combat d'un dieu ou d'un demi-dieu contre un monstre à forme de reptile se rencontre dans presque toutes les mythologies et notamment dans les mythologies indo-européennes : Indra et Vrta dans l'Inde, Θraétona et Azi Daháka en Iran, Apollon et Python, Hèraklès et l'hydre de Lerne en Grèce, hors du monde i.e. Marduk et Tiamat, en sont d'illustres exemples. Ces combats étaient mimés dans des fêtes religieuses[2173] (en Egypte, à Babylone, en Grèce, etc.) et notamment à l'occasion du Nouvel An, ce qui souligne leur caractère cosmoginique : le monstre, représentant du chaos, met en péril l'ordre de l'univers, représenté par la société divine ; la victoire du champion des dieux, sauvant cet ordre menacé, lui confère une nouvelle jeunesse, le recrée en quelque sorte.'[2174]

D'ailleurs, dans la mythologie scandinave, le serpent, appelé parfois Jǫrmungandr « énorme monstre » a un frère, le loup Fenrir, lui aussi monstrueux, et adversaire d'Odin. Ces deux monstres ont des caractères cosmiques :

'Leur forme animale précise les classe à part parmi les êtres maléfiques d'Útgarðr, leur donne un caractère plus « primitif », plus élémentaire et les désigne comme le monstre de la terre (qui désole, qui ravage la terre – le loup, terreur des forêts) et le monstre de la mer (le serpent, incarnation du danger des flots, de l'onde « perfide « et « tortueuse »).'[2175]

Il y a encore un autre aspect qui fait que ces reptiles occupent une place tout à fait particulière dans le bestiaire celtique. Nous l'avons déjà mentionné, mais on va le développer ici : le serpent semble avoir du « sang froid », c'est un animal exceptionnel qui n'est pas chaud comme les autres êtres vivants ; il ne possède pas la chaleur vitale que l'on pourrait appeler en termes mythologiques le « feu de vie ».[2176] De là vient d'ailleurs la croyance irlandaise selon laquelle la moelle épinière des gens presque morts serait constituée de serpents. Avec le serpent et l'anguille le saumon partage la caractéristique de posséder du

[2167] Cf. Chadwick (1966, 73-74).
[2168] Vers 70-140 de notre ère
[2169] Chadwick (1966, 32)
[2170] Heinz (1997, 24-25)
[2171] Cf. par exemple Ross (1968) ; Stewart 1998, 111)
[2172] Renauld-Krantz (1972, 157)
[2173] Cf. également *supra* le thème du « saut du saumon » et le *géranos*, la [danse de la] grue, même s'il ne s'agit pas forcément de combats.
[2174] Renauld-Krantz (1972, 158)
[2175] Renauld-Krantz (1972, 159)
[2176] Nous devons cette idée à Claude Sterckx et lui en remercions.

« sang froid », il manque de chaleur vitale. De fait, ce sont des animaux tout à fait particuliers qui sont vus comme des symboles du passage de la non-vie vers la vie.

La symbolique de fertilité s'exprime dans les histoires médiévales dans lesquelles des femmes qui avalent un serpent (ou un ver, conçu comme une variante réduite du serpent, ou un autre insecte), tombent enceintes. Dans l'histoire où la mère de Conchobar meurt lors de l'accouchement, les vers responsables de sa grossesse, se trouvent dans les mains du futur roi d'Ulster. Ceci exprimerait le côté protecteur des vers.[2177] On peut rapprocher ici le serpent qu'accompagne Conall Cernach à sa naissance, et auquel il doit sa vie.[2178] La fonction de gardien du serpent pourrait être apparentée à la fonction de protecteur. ; cet animal garde souvent un trésor, ou il surveille l'entrée de l'Autre Monde.

En Irlande, on trouve cependant une situation un peu particulière : il n'y a pas de serpents dans l'île verte. Geoffrey de Monmouth, auteur « breton » de la *Vita Merlini*, confirme ce fait qu'il n'y a pas de serpents en Irlande :

'On dit que l'île la plus remarquable après la nôtre est celle d'Irlande pour son heureuse fertilité. Elle est même plus grande ; on n'y trouve ni abeilles, ni oiseaux si ce n'est rarement[2179] et [890] son sol se refuse à porter en son sein des couleuvres : ce qui fait que la terre ou la pierre qui proviennent de là-bas, si elles sont transportées ailleurs et répandues sur un autre sol, suppriment les serpents et les abeilles.'[2180]

Du fait de l'absence du serpent dans le biotope irlandais, l'anguille a plus ou moins pris la place du premier : l'anguille est en quelque sorte le « serpent » de l'Irlande.[2181] La tradition veut que saint Patrick aurait banni hors du pays les serpents et le mal qu'ils représenteraient selon la tradition chrétienne. Cette légende témoigne indirectement de la vénération de cet animal dans l'Irlande païenne ; dans la littérature ancienne il existe un tabou lié aux serpents. Plusieurs légendes irlandaises parlent de serpents mythiques. Puisqu'il n'y a pas de serpents en Irlande, l'anguille[2182] mais parfois aussi le lézard ont récupéré une bonne partie de la symbolique du serpent.

Sainte Brigit, comme d'autres saints sait apprivoiser les serpents, mais ce fait n'est pas assez important pour pouvoir l'associer à ces reptiles.[2183] On connaît en revanche l'existence d'une cérémonie de prières rituelles dédiée au serpent et cela jusqu'au dix-neuvième siècle.[2184]

Dans la *Táin Bó Fraích / Razzia du bétail de Fraech*, figure un épisode où un serpent, qui est censé surveiller une forteresse, saute dans la ceinture de Conall Cernach sans lui faire

---

[2177] Thurneysen (1921, 275)
[2178] Cf. *infra.*
[2179] Cette remarque est en revanche étonnante.
[2180] *Vita Merlini*, dans Jourdan (1996, 53).
[2181] Nous tenons à remercier ici Ann Heymann pour ses remarques sur l'iconographie de la harpe gaélique, en particulier en ce qui concerne l'anguille. L'anguille ou « serpent » qui figure sur le pilier de plusieurs cláirseachs souligne sans doute la symbolique virile et phallique de la colonne, une des trois parties de la harpe médiévale. Cf. Heymann (1991, 82-95)
[2182] Cf. *supra.*
[2183] Voir, dans la troisième partie, les miracles de saint Malo, saint thaumaturge (et saurochtone ?) qui chasse un serpent.
[2184] Voir Stewart (1998, 112).

du mal, ce qui permettait à Conall de piller la forteresse et de libérer sa femme, ses enfants et du bétail. Ce Conall Cernach pourrait être lié au dieu Cernunnos, le maître des animaux, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut. Si l'exploit de Fraech se déroule sur le continent, dans les Alpes, le celtisant Anne Ross croit que cette histoire pourrait être une version altérée d'une légende bien ancienne où ce serpent était un monstre irlandais.[2185]

Les autres références à des serpents surnaturels dans la littérature irlandaise sont peu nombreuses : dans le *Dindshenchas* métrique figure un passage où le dieu-médecin Diancecht vainc un serpent qui détruit une grande partie de l'île, en mangeant du bétail. Un deuxième cas se trouve dans le *Dindshenchas* en prose, où l'on parle de trois serpents qui se trouvent dans les trois cœurs de Mechi, fils surnaturel de la déesse Mórrígan (qui, elle, est d'ailleurs associée au corbeau). Le héros Mac Cecht reussit à tuer Mechi, brûle les trois cœurs contenant les trois serpents et jette les cendres dans la rivière Berba.[2186]

Les serpents cornus (à tête de bélier) ou volants mis à part, nous allons constater dans le chapitre suivant que le dragon a été confondu avec le serpent.[2187] Dans l'enfer, le serpent est aussi un démon, que ce soit dans la littérature ancienne ou dans le folklore.[2188]

[2185] Ross (1968, 149-152).
[2186] Anne Ross émet l'hypothèse que cette légende pourrait être similaire à la conclusion énigmatique de la *Táin Bó Fraích* (Ross 1968, 152).
[2187] Cf. aussi Geoffrey de Monmouth : les prophéties de Merlin.
[2188] Cf. le *Voyage des fils d'O'Corra* ; Heinz (1997, 27)

15 Animaux irréels et imaginaires : monstres, animaux anthropomorphes et fabuleux

Monstres

Parmi les êtres monstrueux, on compte des espèces animales, bien évidemment. Dans le cadre de ces études, nous nous sommes limités aux espèces réelles et non imaginaires. Les animaux de notre monde peuvent en revanche revêtir des formes monstrueuses. Cela explique la présence de ce chapitre dans la présente étude. Le monstre incarne couramment le gardien d'un trésor. Il semble être présent pour inciter les héros à dominer leur peur et à faire leur preuve. Le fait de vaincre un dragon, un serpent, ou d'autres monstres, constitue une sorte de rite initiatique dans lequel le Bien doit vaincre le Mal. Une fois le monstre tué, l'accès au trésor est libre.

Le monstre est également lié aux rites de passage, il est là pour dévorer le vieil homme pour que puisse naître le nouveau. Dans toutes les cultures, on aperçoit en effet des monstres avaleurs, androphages, et psychopompes. La présence du monstre est donc nécessaire pour qu'une régénération soit possible. Par conséquent, il symbolise aussi la résurrection. La tradition biblique a insisté sur les forces irrationnelles que possèdent les monstres, qui représentent la période de chaos qui existait avant la création de l'ordre.[2189]

Dans la mythologie celtique également, les monstres sont souvent un aspect sombre d'une divinité. Dans les récits celtiques nous voyons la plupart du temps un lien entre un héros spécifique et un monstre. Le héros dans le mythe ancien attachait ce monde-ci au monde des dieux. Le héros agent des dieux avait souvent un parent divin, il était l'incarnation d'une force divine pour ainsi dire. Mi-divin, entre les dieux et les humains, il était entre autres responsable de l'équilibre des forces divines sur terre. C'est dans ce cadre que l'on retrouve le héros vainqueur des dragons, serpents, géants ou monstres. Ce motif existe chez plusieurs peuples, nous le retrouvons par exemple dans la mythologie classique, dans Bellérophon qui tua Chimère, un monstre tricéphale ou dans Héraclès qui vainquit un dragon à cent têtes ; dans les mythes et légendes des Celtes, nous pourrions mentionner des parallèles avec Arthur et ses guerriers qui, dans les Mabinogion, poursuivent et chassent le Twrch Trwyth, un sanglier mythique.[2190] Diancecht, le dieu médecin des anciens Irlandais, détruisit un serpent gigantesque qui tuait du bétail dans toute l'Irlande. Ici, on ne peut manquer de s'apercevoir du parallèle avec le dieu grec Apollon, dieu médecin (des thérapies), également associé au serpent. Apollon aurait tué le grand serpent du temple de Delphes. Un troisième exemple d'un héros celtique « sauroctone » est le personnage de Finn Mac Cumaill qui détruisit selon la tradition plusieurs serpents ayant des attributs d'eau ou de feu.[2191]

[2189] Chevalier ; Gheerbrant (1982, 644-645)
[2190] Cf. le chapitre consacré au sanglier.
[2191] Cf. Stewart (1998, 79-80).

Animaux anthropomorphes

Dans ce cadre on peut proposer de traiter des animaux anthropomorphes mais les êtres humains zoomorphes (souvent diabolisés dès l'époque chrétienne) méritent également que l'on s'y attarde ; la distinction entre les deux n'est pas toujours aisée.

On rencontre fréquemment, dans l'iconographie celtique, des images d'animaux ayant certains traits humains ; on aperçoit également des hommes, femmes ou divinités anthropomorphes ayant quelques spécificités zoomorphes. La tête étant sacrée chez les Celtes, elle faisait l'objet d'un véritable culte, attesté par deux aspects de la civilisation celtique : en premier lieu par la pratique de la *tête coupée* qui nous a été décrite par les auteurs classiques et que l'on rencontre dans certains récits irlandais et gallois (pensons aux textes héroïques des anciens Gaëls et par exemple à l'histoire de la tête parlante de Bran dans le Mabinogi,[2192] motif que l'on rencontre également dans une vie de saint Brandan). Ce motif de la *tête coupée* présente des ressemblances avec le symbole classique des Gorgones, ces femmes monstrueuses de la mythologie grecque à la chevelure de serpents et au regard pétrifiant : leur regard transforme en statue de pierre quiconque ose les regarder. La tête de la Gorgone de Bath en Angleterre était une œuvre romano-celtique, « acceptable » et « lisible » pour les Romains ainsi que pour les Celtes indigènes.[2193]

Deuxièmement, le culte de la tête sacrée se manifeste dans l'existence de certaines têtes cultuelles du continent. Fréquemment, la tête avait des caractéristiques distinctives possédant en fait deux visages ou encore des traits animaliers : souvent les têtes de culte possédaient des cornes, ou des oreilles d'animal.[2194]

Généralement, les animaux surnaturels représentés dans l'iconographie des anciens Celtes sont hybrides : on trouve des combinaisons inhabituelles, parfois de parties physiques appartenant à plusieurs espèces. Il s'agit par exemple de taureaux à trois cornes ou encore de serpents à tête de bélier.[2195] Le recours à cette « pratique » d'imaginer une zoomorphie composite et insolite fut une des façons d'exprimer la dimension surnaturelle, mythique de ces animaux détenant des pouvoirs divins. Toujours est-il que l'on trouve de surcroît des attributs animaliers sur des images anthropomorphes. Nous pourrions mentionner ici Cernunnos, Maître des Animaux, qui est à plusieurs reprises représenté ayant des bois de cerf sur la tête.[2196] La littérature celtique nous transmet également des récits dans lesquels figurent des animaux anthropomorphes ou encore des êtres humains zoomorphes. Un exemple intéressant en est la sorcière cornue qui s'oppose à Saint Samson.[2197]

[2192] Il s'agissait sans doute à l'origine, comme l'affirment certains savants, comme Ross (1968), de la tête *divine* du *dieu* Bran, dieu échoué, devenu un personnage héroique du Mabinogi.
[2193] Ross (1968, 125).
[2194] Ross (1968, 125).
[2195] Cf. *supra*.
[2196] Cf. infra
[2197] Voir le chapitre sur la divinité cornue.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Dragon

Cette bête imaginaire apparaît sous des formes assez différentes. Hormis le fait qu'elle est liée au serpent, elle est surtout le gardien de trésors, tout comme l'est le serpent. L'image du dragon cracheur de feu s'est très probablement développée à partir de l'image du serpent cracheur de feu (ou de poison).

Dans le cadre des recherches sur l'idéologie tripartite des Indo-Européens, Dumézil a pu relever l'existence de *Triades de Calamités* chez les Celtes comme chez d'autres peuples indo-européens. Dans la littérature galloise, dans le recueil des Mabinogion plus précisément, on en trouve un exemple : *'[…] un texte qui paraît être la transposition romanesque d'un vieux mythe, le* Cyfranc Lludd a Llevelis*, est consacré à exposer les trois « oppressions » de l'île de Bretagne et la manière dont le roi Lludd* [2198] *y mit fin ; ces fléaux sont : […] 2°) chaque premier mai, un terrible duel a lieu entre deux dragons, le dragon de l'île et un dragon étranger qui vient « se battre » avec lui, cherchant à « le vaincre » et le cri du dragon de l'île est tel qu'il paralyse et stérilise tous les êtres vivants ;'*[2199] Ici les dragons symbolisent donc clairement la deuxième fonction décrite par Dumézil, celle de la classe guerrière.

L'*Historia Brittonum* et l'*Historia Regum Britanniae* contiennent le même thème, et complètent en quelque sorte le récit gallois. Pierre-Yves Lambert en dit : *'un combat de dragons a lieu sous terre, et il faut creuser la terre pour le vérifier. L'image du dragon est tellement fréquente pour les guerriers, dans les poèmes héroïques gallois, qu'il n'est pas besoin d'insister sur le caractère de « deuxième fonction » de ce combat de dragons. On ne doit pas oublier que le Pays de Galles a encore aujourd'hui un dragon rouge pour emblème.'*[2200]

On retrouve ce même thème de deux dragons combattants dans deux textes associés à Merlin : dans les *Prophéties de Merlin* ainsi que dans la *Vita Merlini*, où ce motif illustre trois caractéristiques de l'instruction druidique, la cosmologie, la polarité des pouvoirs et la prophétie. Les dragons et les serpents de la mythologie et des légendes celtiques possédaient un aspect chtonien assez distinctif ; ils symbolisaient les énergies et les forces de la terre, qui furent polarisées. La vision binaire d'énergies chtoniennes positives et négatives faisait partie d'une cosmologie propre des Celtes. Il y avait une déesse tutélaire de ces forces, déesse associée au serpent d'ailleurs. Le héros, le roi ou parfois le dieu qui remporte une victoire sur cet animal, agit donc avec la permission de cette déesse ; dans quelques cas nous pourrions même affirmer que cette personne agit en tant qu'agent de cette divinité pour rétablir l'équilibre des énergies,[2201] tout comme le saint qui, dans un contexte chrétien plus tardif, a le rôle d'agent de Dieu.

Ce concept de polarité ayant une dimension métaphysique très profonde fut altéré avec l'arrivée du christianisme pour symboliser la victoire et la dominance de cette nouvelle religion en dépit de l'ancienne.[2202] Il y a une variante de ce thème de dragons combattants, où des serpents ont pris la place des dragons. Une autre forme, aspect moins ancien sans doute de

[2198] Le nom de *Lludd* a été approché de celui de *Nudd*, l'homologue gallois du dieu irlandais bien connu *Nuada* (Stewart 1998, 117-118).
[2199] Dumézil (1958, 21)
[2200] Lambert (1993, 178)
[2201] Stewart (1998, 78)
[2202] Stewart (1998, 74, 78, 117-118).

ce thème de polarité, est le saint qui sait vaincre ou apaiser un dragon ou un serpent (parfois un autre animal, un géant ou un monstre).[2203] Cet acte symbolise donc la dominance de la nouvelle religion chrétienne sur les anciennes croyances païennes.

Dans certains textes gallois, les Gallois sont représentés par un dragon rouge tandis que leurs adversaires, les Anglo-Saxons, le sont par un dragon blanc ou parfois jaune[2204] Ces visions rationalisées ne nous empêchent cependant pas de comprendre que la bataille entre les peuples brittoniques et les nouveaux envahisseurs ne sont que le symbole des forces inhérentes à la terre ; la guerre des êtres humains représente donc l'énergie cosmologique de l'île de Bretagne.[2205] Le même symbolisme doit exister dans le *Lebor Gabála* irlandais, où l'Irlande –le microcosme – représente en fait le monde ou l'univers – le macrocosme. Les cinq invasions des peuples surnaturels et divins symbolisent la création et surtout l'organisation du monde et de la société. Ces peuples laissent enfin la place aux Fils de Mil, les ancêtres des Gaéls. Les Tuatha Dé Danann acceptent en effet de laisser la terre aux hommes, en échange du culte. Depuis, le peuple divin demeure dans les régions souterraines et dans les collines.

[2203] Cf. Saint Malo dans la troisième partie de ces recherches.
[2204] Selon Geoffrey de Monmouth dans les *Prophéties de Merlin*, où Vortigern est mentionné.
[2205] Stewart (1998, 80).

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Troisième Partie

La partie du corpus choisie: une étude type

La Vie de saint Malo

La Vie de saint Malo, une *vita* rédigée en Bretagne armoricaine, nous est connue à travers cinq versions différentes, qui connaissent en outre bien des variantes. L'intêret de ce saint dans la tradition bretonne est incontestablement considérable. Le texte dont nous nous servons ici est un des seuls qui ont connu une édition correcte ; c'est celui rédigé par le diacre Bili à la fin du IXème siècle. Il a entrepris ce travail de rédaction – qui possède d'ailleurs une certaine originalité - pour remplacer la première *Vie* de ce saint, rédigée par un anonyme. Les trois autres versions connues ne sont pas du même intêret.[2206] Le texte des deux manuscrits qui contiennent cette version, a été édité, accompagné d'une version anglo-saxonne assez proche de celle-ci.

Voici quelques indications concernant le caractère de ce texte, données par Gwenael Le Duc : *'Tout d'abord la vie de saint Malo est un texte littéraire, c'est une création. C'est une légende, soit un ensemble de récits groupés et centrés autour d'un « support », en l'occurence le personnage de saint Malo : il faut juger le texte à cette aune.*

La valeur historique existe certes également, mais ce n'est pas ici un procès-verbal des actes de saint Malo et encore moins un dossier de canonisation comme nous en connaissons par exemple pour saint Yves ou saint Vincent Ferrier en Bretagne. La valeur historique réside uniquement dans le fait que c'est un texte très instructif pour le temps où il a été écrit.'[2207]

Il nous semble que Bili a considérablement modifié le texte par rapport à la première *Vie* datant du début du IXème siècle : il a ajouté plusieurs paragraphes, tout en empruntant des épisodes à la vie de saint Paterne d'Avranches. Les autres motifs qui figurent dans notre texte semblent être le résultat d'enquêtes entreprises par Bili lui-même, peut-être tout simplement auprès de pélerins. Il est donc possible de croire que notre rédacteur – ou mieux, véritable auteur-compositeur ! - ait fait de saint Malo le protagoniste de quelques traditions indigènes qui au départ n'étaient pas liées à ce personnage. C'est, de toute façon, un trait très commun de l'hagiographie. On pourrait ainsi espérer retrouver dans cette littérature hagiographique originale, des traces de certains thèmes traditionnels, entre autres ceux concernant les animaux.

En revanche, on pourra remarquer une certaine honnêteté de l'auteur ; il n'est pas difficile de se rendre compte du fait que Bili n'a pourtant pas voulu « améliorer » certains passages de l'histoire, comme nous l'explique Gwenaël Le Duc : *'Ceci n'est pas une mauvaise chose : ces récits « bruts » en désordre laissent penser qu'ils sont assez proches de leurs versions originelles : la transformation ou l'amélioration n'existe apparemment pas : sinon nous aurions pour le moins des récits bien plus complexes au lieu de brèves indications,*

[2206] Le Duc (1979, I).
[2207] Le Duc (1979, XXV)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

que Bili trouve sans doute d'ailleurs trop courtes et qu'il allonge par des commentaires édifiants (et non par des précisions).'[2208]

Ci-dessous suivent tous les passages de cette version de la vie de saint Malo (dans la traduction française de Gwenael Le Duc) concernant les animaux. Nous avons fait mention de la version anglo-saxonne quand elle donne des renseignements remarquables ou supplémentaires. Nous allons proposer une interprétation des thèmes animaliers que contiennent ces passages, en essayant de trouver des traces d'une tradition celtique « indigène » s'il y a lieu, et en décrivant les autres influences, bibliques, classiques, sur le bestiaire du texte. Ceci n'est pas toujours un travail aisé et les commentaires de notre main ne sauraient en aucun cas constituer des interprétations univoques et définitives. Il s'agit d'un essai d'éclaircissement qui a pour but d'indiquer des explications possibles, en tenant compte de l'arrière-plan culturel, historique et linguistique de la génèse du texte.

Passages cités : Le Duc (1979, 61, 80-83,65-72, 96-101, 110-115, 122-123, 127-129, 160-169, 227-229, 251-256)

14 –Où une colombe apparaît au-dessus de sa tête pendant qu'il est ordonné prêtre.

Mais –miracle sous forme de clarté-, au moment précis où l'évêque leva la main au-dessus de la tête de saint Malo, une colombe blanche apparut aux prêtres qui l'avaient accompagné, au-dessus de son épaule droite, et elle resta jusqu'à la fin de l'office. Et une fois la cérémonie terminée, elle s'évanouit sous forme de flammes de feu, sous les yeux des témoins, en jetant une grande clarté. Dès lors, tous mirent saint Malo au nombre des apôtres en disant : 'l'Esprit Saint est descendu sur les apôtres sous forme de feu, plusieurs en sont témoins, et sur celui-ci, la colombe en est la preuve, l'Esprit Saint est apparu à nos yeux sous forme d'une colombe'. Quant à saint Malo, entendant les frères en discuter, il rougit et s'effraya, et il leur dit : 'Vous, mes frères ne dites pas cela : Qui donc est digne de recevoir un don tel que celui dont vous parlez ? Vous et moi sommes égaux dans le Christ'.[2209]

L'interprétation ne pose pas trop de difficultés ici, elle paraît claire et univoque. L'apparition de la colombe blanche semble ici un exemple de prodige ou plutôt de miracle car la présence du pouvoir divin y est évidente. Il s'agit d'un thème très répandu dans la littérature hagiographique et la littérature religieuse en général,[2210] emprunté sans aucun doute à la Bible où le Saint Esprit apparaît sous forme d'une colombe blanche. On remarque une fois de plus l'importance symbolique de la couleur de l'animal en question.

16 –Où ils trouvent et ressuscitent un géant mort.

Mais alors qu'ils étaient en mer pour la septième année, ils atteignirent une île où se trouvait un tombeau tout en longueur. Alors saint Brendan dit : 'O saint Malo, demande au Seigneur ton Dieu de ressusciter l'homme qui est enterré en ce tombeau'. Alors saint Malo, suivant son habitude, ne refusa pas cela à son maître, puisqu'il lui obéissait toujours, et il dit : 'Que ce ne soit pas moi, mais Celui que je sers, le fils de Dieu, Lui qui, au temps de son existence

[2208] Le Duc (1979, XXVI)
[2209] Le Duc (1979, 61)
[2210] Cf. Charbonneau-Lassay (1940, 476 sqq.)

charnelle, fit sortir Lazare de son sépulchre où il pourrissait depuis quatre jours, puisqu'il siège maintenant dans les cieux, qui fasse sortir cet homme de son tombeau'. Et comme il disait ces mots, voici que tout le tombeau remua, et l'âme sortant de la peine vint se joindre au corps, et quand l'âme y fut entrée, aux yeux de tous, il se releva vivant comme un homme qui sort de son sommeil. Ils lui demandèrent où il avait reposé, et sous quelle loi il avait vécu, et il leur répondit qu'il avait été à la peine, et qu'il avait vécu en païen. Et comme ils lui demandaient son nom, il leur répondit qu'il s'appelait Milldu.[2211]

17 Et en disant ces mots le géant s'adressa à saint Malo : 'Prie pour moi, bon pasteur, parce que je crois que je serai sauvé par ta venue. Baptise-moi, rachète-moi, et prends pitié de moi, et que le Dieu de pitié soit avec toi. Je crois maintenant qu'il n'y a d'autre Dieu que le Seigneur Jésus-Christ, par qui les morts se relèveront, car c'est Lui qui est le très-grand Dieu des chrétiens, il est le maître des cieux et des terres et des enfers, et il accomplit d'innombrables miracles par ses serviteurs. Moi, jusqu'ici, j'ai été dans l'erreur tant que j'ai vécu dans le monde, et après ma mort j'ai vécu dans la peine, parce que les dieux que je vénérais ne sont rien. En effet j'ai vu en enfer les juifs qui méprisèrent le Christ, eux qui jusqu'à présent n'ont pas cru en lui, et pour qui aucun repos ne sera jamais trouvé, et qui souffrent d'innombrables tourments de la part des bourreaux'. Tous, à ces mots, pleuraient, et se disaient l'un à l'autre : 'Dieu, notre Seigneur, est grand, et grande est sa force, et sa sagesse ne peut être mesurée'. Alors saint Malo le baptisa, en demandant que tous ses péchés lui fussent remis.[2212]

18 –Où le géant marche en tenant l'ancre dans sa main.

Alors ils lui demandèrent : 'Connais-tu l'île d'Imma, que nous avons déjà cherchée pendant longtemps ?' et il répondit : 'J'ai vu une île, une seule fois, alors que je me promenais en mer, mais un vent très fort et une mer très grosse m'en ont séparé. Cette île était entourée d'un mur d'or, où je n'ai pas vu d'entrée : ce mur brillait comme un miroir ou comme du verre'. Donc, comme ils lui demandaient de les y conduire, il prit dans sa main l'ancre du navire et les précéda par les profondeurs de la mer. Mais il ne parvenait pas à trouver l'île, quand un violent vent contraire se leva : l'ancre se brisa dans sa main par le concours des éléments, ce vent contraire et la mer démontée. Alors ils revinrent avec lui là où ils l'avaient trouvé, et le mirent en son tombeau, en demandant le repos pour son âme.[2213]

Voici une référence plus tardive, dans le même texte, à l'épisode du « géant » Mildu :

64 [...] Entretemps, alors que le peuple patientait, arriva un comte nommé Cunmor, qui était alors le chef de la région de Domnonée. Mettant pied à terre avec sa suite, il vit un jeune homme mort, qui était de noble lignée, accompagné de lamentations. Cependant plusieurs disaient au comte : 'Seigneur, si tu le demandais... Il y a là un prêtre saint et pur, en cette église, nommé Malo, qui a accompli de nombreux miracles devant Dieu et devant les

[2211] Le Duc (1979, 64-67) On trouve d'ailleurs la variante orthographique *Mildu* dans la version anglo-saxonne.
[2212] Le Duc (1979, 68-69)
[2213] Le Duc (1979, 70-71) Suivant la lecture, la version saxonne pourrait impliquer que Milldu aurait poussé le navire au lieu de le tirer.

hommes ; lui peut, s'il invoque son Dieu, le faire se lever du cercueil, parce que nous avons entendu dire qu'un jour, une fois, il avait fait se lever de terre un géant mort depuis très longtemps. Et quand il a prié sur sa tombe, l'enfer n'a pu retenir son âme, ni la terre son corps, mais le tombeau s'est ébranlé et le corps s'est levé de terre. Et celui qui l'a fait, s'il le veut, pourra relever ce jeune homme, parce qu'il est mort hier, tandis que l'autre avait passé plus de cent ans en terre'. [...] Et le saint dit alors : 'Ce n'est pas moi, mais le Dieu Tout-Puissant que je sers, qui peut le ressusciter'. [...] [2214]

L'épisode à la fois très curieux et intéressant du géant Mildu mérite qu'on s'y arrête et qu'on le traite en détail ; le thème paraît être d'origine celtique. Tout d'abord, il importe de souligner l'étymologie de ce nom, mot qui s'analyse sans doute en deux éléments : mil et du. Le sens du dernier élément semble très clair : du c'est dans les langues brittoniques un adjectif désignant la couleur 'noire' avec peut-être par extension le sens sous-entendu de 'mauvais, mal, païen'. En revanche, le premier terme nous pose des problèmes d'interprétation. Le premier sens de mil est 'bête, animal sauvage', mais il existe également un terme brittonique 'mil' issu du latin miles 'soldat, guerrier'. Il est probable que les contemporains de Bili aient compris le premier sens de 'bête noire', mais on ne peut pas exclure la possibilité d'avoir affaire à un terme « polysémique » ou peut-être à un nom qui comportait un jeu de mots.

Il est fort significatif que l'on retrouve ce nom de Mildu à deux reprises dans la littérature galloise ancienne. Dans l'histoire de *Kulhwch ac Olwen*, récit le plus ancien des trois contes arthuriens faisant partie des Mabinogion – en fait, il s'agit de la première légende arthurienne connue par écrit - on retrouve ce « monstre » qu'est Mildu : il se nomme Mil Du mab Ducum, la 'Bête Noire fils de Ducum'. Il y est un homme (?) ou un être tué par Arthur selon Glewlwyd, qui dit : *'pan ledeist Mil Du mab Ducum', 'quand tu tuas Mil Du mab [fils de] Ducum'.*[2215] Nous y voyons la preuve très plausible, ou en tout cas un très fort indice de la « celticité »[2216]: Mil Du peut avoir été un nom porté par les guerriers bretons, de part et d'autre de la Manche.

Ce nom très intéressant est également à rapprocher à un nom de lai breton : il s'agit du lai de Mildumarec < Mil du + marchog, ce dernier élément signifiant 'chevalier'.[2217] Comme nous l'avons constaté infra, les traditions brittoniques ont été connues et partiellement conservées en Bretagne armoricaine. Par la suite, des jongleurs bretons, corniques et gallois ont dû transmettre une partie des traditions orales aux trouvères du continent.[2218] C'est pourquoi Chrétien[2219] de Troyes connaît si bien la matière arthurienne, et pourquoi nous retrouvons la « Matière de Bretagne » dans les lais anonymes et dans les lais de Marie de France.[2220] Les noms des protagonistes de ces lais sont souvent des formes francisées de noms brittoniques. Le nom de Mildumarec en est un bon exemple.

Le passage dans cette version de la Vie de saint Malo, où le géant tire par l'ancre le navire de saint Malo, saint Brandan et ses moines en quête d'une île, est également instructif. Tout d'abord, on pourrait peut-être voir dans cet épisode du géant qui recherche l'île miraculeuse d'Imma mais qui est contrarié par une tempête et la mer démontée, la main de

[2214] Le Duc (1979, 163-169)
[2215] Jones (1995, 83) ; Bromwich (1992, 5, 60).
[2216] Ou tout du moins l'origine *brittonique* de ce nom.
[2217] Voir également les remarques de Léon Fleuriot dans Balcou (1987, 132) ; (RC 6, 384)
[2218] Cf. Lomenec'h (1993, passim)
[2219] Certains auteurs préfèrent l'orthographe ancienne de ce nom : Chrestien.
[2220] Cf. supra le chapitre concernant les sources littéraires.

Dieu. Celui-ci est ainsi vainqueur sur le géant qui se repentit mais qui, malgré lui, représente toujours le paganisme. En outre, la quête de cette île entourée d'un mur d'or, thème que l'on retrouve abondamment dans les navigations irlandaises, témoigne de traditions pré-chrétiennes ; souvent, le motif du mur d'or est une indication du thème celtique de l'Autre Monde. Ici, on a peut-être affaire à un emprunt à la littérature irlandaise. En revanche, on pourrait croire qu'il est question d'un deuxième motif : celui de l'île des géants. Quoi qu'il en soit, il est tout à fait curieux de voir apparaître le personnage de Brandan dans la Vie de saint Malo – c'est d'ailleurs la première référence à ce saint irlandais, les textes de l'île verte le concernant étant tous de date plus récente. Cette Vie a clairement emprunté plusieurs de ses épisodes à la tradition irlandaise, plus particulièrement à des versions de la Vie de saint Brandan aujourd'hui perdues.

Deuxièmement, ce qui nous frappe ici, c'est la ressemblance[2221] entre cet épisode où le géant Mildu tire le navire et l'épisode de la Deuxième Branche des Mabinogion, Branwen fille de Llŷr, où le géant Bendigeidvran, qui est exceptionnellement grand, passe à gué la Mer d'Irlande, accompagné de ses navires du Pays de Galles vers l'Irlande.[2222] Les aventures de Bendigeidvran, « corbeau béni», à l'origine peut-être l'avatar d'un dieu, et celles de Mildu, sont en partie analogues. Selon Helmut Birkhan et d'autres chercheurs, les noms de Bendigeidvran et de Brandan, qui contiennent tous les deux l'élément bran 'corbeau', seraient le réflexe de leur prétendue origine « chamanique ».[2223] S'il est intéressant de comparer ces deux passages et les noms des deux protagonistes, il reste difficile de prouver l'aspect « chamanique » des deux héros. Pourtant, on va voir infra que Helmut Birkhan avance des arguments de poids.

Curieusement, une autre version connue et très instructive du thème du 'géant païen qui passe la mer à gué' est conservée dans une version en moyen-néerlandais du Voyage de saint Brandan ; [2224] voici le commentaire d'un érudit néerlandais, Oskamp, concernant ce problème : *'Reeds de vroegste Brandaan-onderzoekers hebben zich met dit probleem bezig gehouden, maar een bevredigend antwoord is nog steeds niet gegeven. Wij willen hier in het*

[2221] Cf. Jones (1995, 28) ; Fleuriot (1987, 14)

[2222] Voici la traduction que nous en a donnée Loth : *'Bendigeit Vran et tous les soldats que nous avons indiqués mirent à la voile pour Iwerddon. Les flots n'étaient pas considérables alors ; il marcha à travers les bas-fonds. Il n'y avait que deux rivières appelées Lli et Archan. Depuis, les flots ont étendu leur empire. Bendigeit s'avança, portant sur son dos tout ce qu'il y avait de musiciens, et se rendit à la terre d'Iwerddon. Les porchers de Matholwch, qui étaient sur le bord des eaux, retournèrent auprès de lui. « Seigneur, » dirent-ils, « porte-toi bien. » - « Dieu vous donne bien, » répondit-il, « apportez-vous des nouvelles ? » - « Oui, seigneur, des nouvelles surprenantes. Nous avons aperçu un bois sur les eaux, à un endroit où auparavant nous n'en avions jamais vu trace. « - « Voilà une chose surprenante ; c'est tout ce que vous avez vu ? » - « Nous avons vu encore, seigneur, une grande montagne à côté du bois, et cette montagne marchait ; sur la montagne un pic, et de chaque côté du pic un lac. Le bois, la montagne, tout était en marche. « - « Il n'y a personne ici à rien connaître à cela, si ce n'est Branwen ; interrogez-la. » Les messagers se rendirent auprès de Branwen. « Princesse », dirent-ils, « qu'est-ce que tout cela à ton avis ? » - « Ce sont, » répondit-elle, « les homme de l'île des Forts qui traversent l'eau pour venir ici après avoir appris mes souffrances et mon déshonneur. » « Qu'est-ce que ce bois qu'on a vu sur les flots ? » - « Ce sont des vergues et des mâts de navires. « - « Oh, » dirent-ils, « et la montagne que l'on voyait à côté des navires ? » - « C'est Bendigeit Vran, mon frère, marchant à gué. Il n'y avait pas de navire dans lequel il pût tenir. » - « Et le pic élevé, et les lacs des deux côtés du pic ? » - « C'est lui jetant sur cette île des regards irrités ; les deux lacs des deux côtés du pic sont ses yeux de chaque côté de son nez. »* (Loth 1913, 69-70)

[2223] Voir supra, le chapitre concernant le chamanisme.

[2224] Birkhan (1970, 479-483)

midden laten in welk stadium het reuzenhoofd in de Reis-traditie is terecht gekomen, maar dat de episode tot de vroegste Brandaan-overlevering behoort staat zonder meer vast. [...] een ander element in het verhaal, dat nu juist laat zien, dat wij met een zeer oud Brandaan-gegeven te maken hebben : in alle teksten die in verband met Brandaan spreken van een uit de doden opgewekte heiden die voor de tweede keer sterft, maar nu als Christen, gaat het om een heiden die op één of andere manier iets met de zee te maken heeft.' [2225]

Cet auteur contredit avec force qu'il s'agirait ici d'une version de la légende de Trajan, comme nous le proposent d'autres chercheurs, puisque là, on a affaire à un païen qui reçoit, après les services rendus aux saints hommes, le baptême et la vie éternelle.[2226]

Voici donc les quelques vers du Voyage de saint Brandan en moyen-néerlandais qui relatent l'histoire du géant, tirée de la version C, v. 137-180 :

Doe hi te scepe gaen began
Vant hi thoeft van eenen doden man
Voer hem ligghende up tsant ;
Die vloet dreeft an tlant.
Dat hoeft was arde groet,
Nye en sach hi des ghenoet.
Dat voer hoeft was hem breet
Wel vijf voet, God weet !
Doe bemaendijt wel diere
Bi Gode vele sciere
Dat hi hem dade verstaen
Hoe zijn leven was ghedaen.
Thoeft jeghen Brandane sprac
Ende seide : 'Al doet mi onghemac,
Ic wilt di segghen saen
Hoe mijn leven was ghedaen.
Ic was een heydin man.
Om mijn ghewin quam ic daer an
Dat ic arde dicwile woet
Over des zeewes vloet.
Ic was groet ende stranc
Ende ic was wel C voete lanc.
Dus woedic in die diepe zee
Ende dede den ghenen wee
Die hier up die zee baren

[2225] Oskamp (1971, 25-26). *'Les chercheurs les plus anciens sur l'histoire de Brandan se sont déjà occupés de ce problème, mais une réponse satisfaisante n'a toujours pas été donnée. Ici nous passons sous silence la question de savoir à quel stade [le motif de] la tête de géant est arrivé dans la tradition de Voyage de Brandan, mais il est hors de doute que l'épisode fait partie de la tradition la plus ancienne de Brandan. [...] Un autre élément de l'histoire démontre que l'on a affaire à une donnée très ancienne relative à Brandan : dans tous les textes qui font mention de Brandan - dans le contexte d'un païen ressuscité des morts qui meurt pour la deuxième fois, mais maintenant en tant que chrétien - il s'agit d'un païen qui est lié à la mer d'une façon ou d'une autre.'* [notre traduction] Cette analyse nous semble correcte. Nous évoquons en outre l'éventualité d'une origine brittonique de ce thème.
[2226] Oskamp (1971, 32).

Met scepen wilden varen ;
Hem nam ic have ende goet.
Eens so wies zeere die vloet
Met eenen storme die was stranc.
Al haddic ghesijn noch so lanc,
Ic en hadde niet vonden gront
Daer ic teerst toter borst in stont.
Doe en conste ics niet ghenesen.
Dus moeste mijn sterfdach wesen,
Also van allen dinghen moet,
Sijn si quaet ofte goet,
Sonder die pine der hellen,
Daer die zielen in quellen
Ende daer si sonder eenich hende
Doeghen wee ende allende,
Ende oec dat paradijs,
Dat den saleghen es wijs,
Daer si hebben eewelike
Die bliscap arde rike.' [2227]

(Wilmink 2000, 38-40)

Dans cette version en moyen-néerlandais, un des motifs est celui de la 'tête qui parle', thème que l'on retrouve dans la littérature celtique des îles et, comme nous l'a démontré clairement Bernard Merdrignac , dans deux Vies de Saint bretonnes.[2228] Il est évident que cette tradition doit être liée au culte païen de la tête sacrée, le culte du crâne.[2229]

Dans les versions de la *Vita Brendani* ainsi que dans les autres histoires de voyages de l'Irlande, on retrouve des allusions aux êtres surnaturels destructeurs qui peuplaient les mers, comme les *Fomoire* que l'on a déjà pu rencontrer ci-dessus. Les voyageurs de mer les rencontrent de temps en temps et dans la littérature purement chrétienne les copistes les ont souvent « remplacés » par des démons, des diables ou des « hommes païens » comme c'est le cas dans notre histoire. Dans la *Vita Brendani*, on retrouve d'ailleurs un parallèle avec notre version de la *Vie de saint Malo* : l'épisode où le saint homme ressuscite une géante païenne, morte par une lance. Quand Brandan la baptise, il lui laisse le choix d'aller au Royaume des

[2227] *'Quand il allait embarquer, il trouva la tête d'un homme mort, couchée sur le sable : la marée haute la poussait à terre. Cette tête-là était extrêmement grande, il n'avait jamais vu pareille chose. Le front avait, Dieu le sait, cinq pieds de large. Alors Brandan jurait aussitôt solennellement par Dieu [en lui demandant] qu'il lui raconterait sa vie. La tête dit à Brandan : 'Même si cela me cause de la peine, je vais te dire aussitôt comment c'était. J'étais un païen ; pour survivre, je passais souvent par la marée. J'étais grand et fort, et <j'avais> cent pieds de long. Donc je marchais à travers la mer profonde et faisais du tort à ceux qui voulaient naviguer ici sur les vagues ; je leur pris toute leur fortune. Mais alors il y avait une marée extrêmement haute et une violente tempête. J'avais beau être grand, je ne touchais pas terre là où j'étais auparavant jusqu'à la poitrine dans l'eau. Alors je ne pouvais plus résister et ce devait être le jour du décès, comme toutes les choses, mauvaises ou bonnes, ont une fin, sauf la peine de l'enfer où les âmes sont torturées, et souffrent de la misère sans fin. Et aussi au paradis, qui est garanti aux bienheureux, ils jouissent la suprême béatitude éternelle.'* [notre traduction du texte en moyen-néerlandais].

[2228] Méloire (Plaine) c.9 p.171 ; Paterne (AASS) c.10 p.381 ; (Merdrignac 1986, 207)

[2229] Cf. au sujet de la tête sacrée Sterckx (1985-1986, 1-42) ; Birkhan (1997, 817 sqq., 974, 1062)

Cieux ou de retourner chez ses proches au-dessous des vagues ; elle choisit bien sûr le ciel. Il importe ici de souligner qu'il s'agit en tous cas d'habitants de la mer, d'êtres issus de la tradition pré-chrétienne. La même chose doit être vraie pour ce qui concerne le motif du géant Mildu, la 'Bête Noire'.[2230]

Il faut encore savoir que saint Brendan est très présent dans la toponmie de la péninsule de Dingle en Irlande. Or l'une des îles Blaskett, *Inishtooskert* (*Inis Tuaisceart* en gaélique), évoque en effet la silhouette d'un géant couché, quand on l'approche du côté est. Selon Gwénaël Le Duc, la légende concernant Mildu aurait pu venir de là. Cette supposition peut être corroborée par le fait que l' *Inis Tuaisceart*, 'L'île du nord', est effectivement surnommée *An Fear Marbh*, 'l'Homme Mort'.[2231]

Curieux aussi dans ce cadre est de découvrir que le nom de Brandan (<branannos),[2232] ainsi que celui du géant gallois Bendigeidvran 'corbeau béni' et de sa sœur Branwen 'corbeau blanc, corbeau béni' contiennent tous les trois l'élément celtique *bran* 'corbeau', constat qui permet une fois de plus de rapprocher ces différentes traditions celtiques. Selon Helmut Birkhan, on a affaire ici à des noms d'origine chamanique, et il est facile de rapprocher le protagoniste d'*Immram Brain*, Bran, à cette tradition. Précisément le corbeau est le symbole par excellence du chamanisme.[2233] Nous ne sommes pas convaincus par cette interprétation,

---

[2230] Voir aussi la discussion de Bernard Merdrignac (1993b, 18-26)

[2231] Nous tenons à remercier Bernard Merdrignac de cette précision. L'épisode de Mildu dans la Vie de saint Malo peut donc être un emprunt à une tradition hagiographique ou au folklore irlandais.

[2232] Birkhan (1970, 482-483)

[2233] Extrêmement intéressant dans ce cadre est l'ensemble de motifs rassemblés par Birkhan qui témoigneraient de cette tradition, mais on peut objecter que presque chaque élément peut être expliqué autrement que par l'influence « chamanique », l'explication de ce passage ne passe à notre avis pas forcément par le chamanisme . Nous proposons ici un abrégé en langue française des propos de Birkhan (1970, 481-482), en italique, suivi de commentaires de notre part :

1. Le nom de Brân et de Bendigeidvran ne seraient pas explicables par le seul symbolisme royal, mais plutôt par le chamanisme, tout comme le motif du chaudron de Bendigeidvran qui serait plus qu'un simple chaudron de fertilité.
2. Le chaudron de résurrection de Brân serait un indice du chamanisme, car les guerriers ressuscités sont muets et appartiennent à l'Autre Monde ; il existeraient des parallèles dans les croyances chamaniques.
3. La taille de Brân serait à comparer avec les gonflements qui jouent un rôle important dans maints récits « chamaniques ». La traversée à gué de la mer d'Irlande pourrait avoir un rapport avec le nom Morfrân *'Corbeau de Mer'. De plus, il y a un* Morfrân *possédant un chaudron magique dans le Chwedl Taliessin (TYP 464 sqq.).* [Comparer aussi les tailles extraordinaires de Bendigeidvran et de Milldu ! En revanche, la marque de la taille extraordinaire est également et tout simplement une caractéristique divine. Claude Sterckx (1994, 41, 43) mentionne aussi la traduction de « corbeau de mer » à côté de celle de « grand corbeau ». Cf. aussi MacKillop (2000, 5, 335). Remarquons en outre le fait qu'il existe un équivalent irlandais au *Morfrân* gallois dans l'anthroponyme *Muirbran* 'Corbeau de Mer', cf. le mot *Muir* dans les appendices.]
4. Brân comme protecteur des musiciens, qu'il porte sur son dos, serait un trait du chamanisme. [Birkhan semble avancer un argument important ici, nous ne voyons pas comment expliquer le rapport entre Bendigeidvran et les musiciens autrement. En effet, le dieu-corbeau n'équivaut pas au dieu apollinien, patron des musiciens. Pourtant, nous ne sommes pas convaincu par l'explication du motif par le chamanisme].
5. La visite de Brân à l'Irlande, symbolisant l'Autre Monde dans ce récit, pourrait être un motif d'origine chamanique selon l'auteur, car le fait de reconquérir une femme de l'Autre Monde rappelle le mythe d'Orphée, qui pourrait appartenir à la tradition chamanique.

sauf concernant le motif de Bran Béni protecteur des musiciens. En tout cas, l'épisode de la Vie de saint Malo relatif à Brandan, saint Malo et Mildu est susceptible de contenir une trace de la même tradition, qu'elle soit d'origine chamanique ou non.

23 –Où il célèbre la messe de Pâques sur une baleine.

Le vent s'était levé, et avait écarté le bateau du port où il se trouvait. Ils furent en mer jusqu'au matin du dimanche de la Résurrection à Pâques. Le soleil se levait, la troisième heure approchait, et tous demandaient une prière. Alors le maître demanda à saint Malo de chanter la messe ce jour-là ; mais celui-ci faisait valoir que le lieu n'était pas opportun, quand apparut une petite île. Ils se dirigèrent vers cette île, y jetèrent l'ancre, descendirent du navire et célébrèrent la messe, que saint Malo chanta. Au moment où il arriva à l'Agnus Dei, voici que l'endroit où ils célébraient la messe remua : alors tous ceux qui écoutaient la messe se mirent à trembler et dirent d'une seule voix: 'O Brendan, nous voilà tous engloutis'. Alors le maître dit : 'O saint Malo, voici que le démon (Dusmus) a pris une autre forme pour conduire plusieurs d'entre nous à la mort'. Mais saint Malo dit courageusement : 'O maître, n'as-tu pas prêché aux autres – je l'ai entendu – qu'autrefois le prophète Jonas, qui ne voulait pas aller à Ninive selon la volonté de Dieu, eut pour sépulcre une baleine vivante ? De la même manière, ceci a été préparé par Dieu pour nous aider'. Alors il enjoignit à tous de se rendre au navire, termina la messe, et, confiant, rejoignit le navire après tous les autres,

---

6. La blessure de Brân au pied pourrait être en rapport avec le « boitement » des chamans. [Ce motif pourrait en effet être lié aux défauts corporels que l'on retrouve chez les personnes qui sont en relation étroite avec le chamanisme ; mais là aussi, on peut objecter le fait que le thème de la blessure n'est pas exclusivement chamanique, cf. les remarques de Claude Sterckx plus bas.]

7. *La décapitation de Brân et la « réunion autour de la tête merveilleuse » (Ysbydawt Urdaul Benn) rappellent une série d'histoire chamaniques de décapitation et le motif de la tête parlante (cf. Orphée).* [Il nous semble logique et tout à fait justifié de placer dans ce même cadre « chamanique » l'épisode en moyen-néerlandais de la tête qui parle. Ne serait-il en revanche pas plus raisonnable de rattacher toute cette thématique au culte de la tête sacrée connu des Celtes ?]

Eclairant est le commentaire de Claude Sterckx (1998, 48-50) qui, dans son dictionnaire des dieux, héros, mythes et légendes celtes, parle de la « tête coupée » de Bendigeidvran, et là aussi, on voit que l'explication de la série de motifs ne passe pas par le chamanisme :

'Comme beaucoup d'autres peuples de même niveau, les Celtes croyaient que la tête d'un homme contenait son potentiel de vie : la chaleur vitale contenue dans sa matière cervicale, elle-même assimilée au sperme - le fluide par lequel l'homme est capable de transmettre la vie – et censée parvenir aux organes génitaux par la colonne vertébrale. En vertu d'une pareille conception, une décapitation constituait donc l'équivalent d'une blessure au sexe (éventuellement euphémisée en blessure aux membres inférieurs : cuisse trouée, pied percé, ou "atteinte entre les cuisses" comme il est dit du Roi Méhaigné). Brân est ici doublement émasculé – blessé au pied et décapité – en ce qui apparaît comme une mutilation compensatoire, c'est-à-dire assurant le patronage de la fonction naturellement assurée par l'organe mutilé. Brân perd son pouvoir de procréer effectivement et il devient ainsi le dieu de la vie virtuelle : sa tête coupée représente le potentiel de vie inexhaustible de l'univers. Si l'on s'avise de l'équivalence sémantique de la tête et du récipient alimentaire – le latin testa désigne originellement un pot ou une casserole à deux anses ! -, on comprend que la tête de Brân est l'équivalent du chaudron inexhaustible de l'Irlandais Eochaidh Ollathair, assurant comme lui la satiété parfaite des hôtes du banquet de l'Autre Monde, et le prototype de ce qui deviendra le Graal chrétien, récipient alimentaire contenant la vie divine selon la foi chrétienne : l'eucharistie.'

tandis que la baleine portait humblement ses pas. Et après, à ce que l'on raconte, la baleine se tint jusqu'à la troisième heure du lendemain entre eux et le flot[2234].

Malgré la coloration biblique du passage, on a affaire ici à un motif très répandu dans la littérature concernant les navigations[2235], dans les pays celtiques comme ailleurs : le thème de la baleine que l'on prend pour une île est également un motif oriental.[2236] Le terme *Agnus Dei* mentionné dans le récit exprime l'idée que le célébrant a communié, mais les fidèles n'ont pas encore communi. Cela impliquerait que la baleine a patienté seulement jusqu'à ce que communie Brendan et lui seul.[2237] Le texte semble donc indiquer que la baleine respecte l'importance du saint homme, mais non pas des moines.[2238]

29 –De son premier miracle dans la patrie.

Le premier miracle de saint Malo dans cette contrée ne peut être passé sous silence. En effet, dans l'île où se trouvaient ces moines, vivait dans une caverne située au nord un serpent immonde qui avait déjà dévoré trois des disciples de Festivus. Et le navire venait droit sur la caverne du serpent, et ceux qui étaient sur l'île criaient d'une seule voix : 'N'allez pas par là, il y a un serpent devant vous !' Et tandis qu'ils pensaient détourner le navire de sa route, le pilote leur dit : 'O mes fils, n'avez-vous pas lu ce que le Seigneur dit à ses disciples dans l'Evangile ? Ecoutez ceci, et moi je vous dirai : « Je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds les serpents et les scorpions, et toute force ennemie[2239] *»'. Celui qui leur disait ceci l'avait dit auparavant dans l'Evangile, et il leur dit encore : 'Qui craindra Dieu ne doit craindre aucune autre créature. Allez, ne virez ni à babord, ni à tribord, mais allez droit devant, et avancez avec foi sur la route droite'. Et comme ils débarquaient, il leur dit : 'Souvenez-vous de moi quand tout ira bien, et je me souviendrai de vous'. Mais aussitôt, quand le serpent entendit le bruit qu'ils faisaient, il sortit et vint vers eux en colère, et son sifflement s'entendait dans toute l'île. Grand était l'émoi parmi les habitants de cette île, qui attendaient la suite des événements. Mais saint Malo se signa du signe de la sainte Croix, et vint à la rencontre du serpent en précédant ses disciples. Il étendit le bâton qu'il tenait à la main sur le cou du dragon et lui dit : 'Va, ennemi des hommes, ne reviens jamais à cette île, et ne nuis à aucun chrétien'. Miraculeusement, le serpent, en tremblant, sortit vers la mer, en courbant la tête vers la terre, et sur son chemin le rivage fumait tout autour de lui, et après qu'il fut rentré dans la mer, il disparut pour toujours. Quant à saint Malo, il visita la caverne du dragon ; il y posa la pointe de son bâton, et depuis ce moment-là jusqu'à nos jours une source très claire jaillit en ce lieu. Et quand saint Malo chercha le navire des yeux, il vit que celui-ci avait disparu.*[2240]

[2234] Le Duc (1979, 81-83)
[2235] Le genre de navigations bien connu en Irlande s'y appelle *immrama*.
[2236] Cf. *Les aventures de Sindbad le Marin* éd. Khawam (1985, 53 sqq.) où le même thème de l'île mouvante, qui est en vérité un « poisson géant », revient.
[2237] Nous remercions P.-Y. Lambert pour cette précision.
[2238] Bien évidemment, maints paragraphes de ce récit ont tendance à démontrer la supériorité et les pouvoirs miraculeux – thaumaturgiques - de saint Malo.
[2239] Cf. Luc, 10, 19.
[2240] Le Duc (1979, 97-101)

Le thème du serpent est assez complexe. Le symbolisme négatif[2241] du serpent a « fusionné » avec celui du dragon. Les deux animaux sont en effet liés. Les saints saurochtones « tueurs de dragons » sont fréquents dans l'hagiographie ; les saints hommes montrent souvent que Dieu leur a conféré des pouvoirs magiques qui leur donne la capacité de maîtriser, de domestiquer, de chasser ou de tuer les animaux. Remarquons que, si le passage mentionne clairement le serpent et sa caverne, à la fin le scribe relate que saint Malo *'visita la caverne du dragon'*, donc le serpent est aussi, explicitement, appelé dragon. La thématique n'est pas celtique en soi. En revanche, à la fin de ce passage concernant le serpent-dragon, saint Malo fait encore une fois preuve des pouvoirs divins qu'il possède grâce à sa foi : il peut faire jaillir une fontaine d'une eau très claire. Ce motif est également récurrent. On pourrait, assez hypothétiquement il est vrai, supposer un lien entre les thèmes du serpent et de la source : une thématique bien connue chez les Celtes est le serpent (dragon, monstre) gardien d'une source.[2242]

34 –De son entrevue avec Domnech.

De même, une autre fois, saint Malo faisait le tour des monastères par amour de ses disciples, et il passa par un chemin proche de la cellule d'un serviteur de Dieu nommé Domnech, qui servait Dieu nuit et jour dans la mesure de ses pauvres moyens. Ce dernier était un jour en train de prier dans sa cellule, quand le prince qui régnait alors sur le pays d'Alet, nommé Meliau, vint à passer. Après avoir demandé qui habitait céans, il ordonna qu'on lui amène cette personne, et s'enquit de l'étendue de ses possessions. Comme Domnech répondait qu'il n'avait rien en dehors du terrain qu'il occupait par sa cellule, il lui dit : 'Au nom du Christ fils de Dieu, que tu sers, prends deux jeunes boeufs non dressés et mets-les sous un seul joug, suivis par une charrue, et je te donne toute la terre dont ils pourront faire le tour entre le lever et le coucher du soleil, en bien propre, pour la vie éternelle, et en possession perpétuelle, et quiconque y changera quelque chose malgré toi et sans ton autorisation, qu'il soit maudit par ta prière'.[2243]

Dans ce passage, les animaux ne jouent pas un rôle actif ; ils sont simplement l'objet de la charité de saint Malo envers un serviteur de Dieu sans moyens.

35 –Du porcher et de sa truie morte.

De même, il trouva un pauvre homme qui se cachait dans un fossé, et, comme il lui demandait pourquoi il s'y cachait, celui-ci lui répondit : 'Je passais les porcs de mon maître Domnech, et une truie suitée est morte de maladie, et cela fait déjà trois jours que je me cache, sans oser me présenter devant lui'. Saint Malo lui demandait où elle était, il lui montra la truie et ses huit pourceaux qui grognaient et têtaient. Le saint, mû par la pitié, toucha la truie de son bâton, et celle-ci se leva aussitôt. Le serviteur accourut aussitôt vers son maître […][2244]

[2241] On a constaté supra que ce reptile était également porteur d'un symbolisme positif, que la nouvelle foi chrétienne a anéanti.
[2242] Un exemple en est le dragon de Saint Paul Aurélien (ou saint Pol de Léon), qui sera d'ailleurs en rivalité avec saint Malo plus tard. Cf. entre autres Fleuriot (1980, 283).
[2243] Le Duc (1979, 110-113)
[2244] Le Duc (1979, 112-113)

Ce passage montre une fois de plus les pouvoirs du saint homme ; il est à même de ressusciter une truie morte. En effet les saints peuvent en général ramener à la vie des animaux ou des hommes morts.[2245] L'animal en lui-même ne paraît pas posséder une valeur ou une symbolique particulières.

42 –De la colombe qui réapparut au-dessus de lui.

Mais – miracle – à l'heure où les évêques lui imposaient les mains, une colombe blanche apparut encore, qui se posa sur sa nuque, alors qu'il s'inclinait pour recevoir la bénédiction. Et quand il se releva avec leur bénédiction, et ordonné par eux, aux yeux de tous et surtout des messagers qui étaient venus avec lui, l'oiseau s'envola vers le ciel.[2246]

Comme au paragraphe 14 supra, l'interprétation ne pose aucune difficulté ici, elle paraît claire, univoque et réflète un symbolisme biblique. L'apparition de la colombe blanche semble une preuve de la sainteté de saint Malo. La présence du pouvoir divin à travers la colombe est évidente. On a déjà affirmé qu'il s'agit d'un thème très répandu dans la littérature hagiographique,[2247] emprunté sans aucun doute à la Bible où le Saint Esprit apparaît sous forme d'une colombe blanche. On remarque une fois de plus l'importance symbolique de la couleur de l'animal en question. On peut, cependant, remarquer le parallèle avec le symbolique avien que connaissaient les Celtes préchrétiens. Comme dans la Bible, les oiseaux sont les messagers privilégiés des dieux,[2248] ces êtres mi-terrestres, mi-célestes entretiennent une relation étroite avec les pouvoirs divins d'en haut. Cette imagerie préchrétienne a pu être vivante à l'époque où le scribe a mis par écrit cette Vie de saint Malo. Néanmoins, rien dans le texte ne trahit une origine non-biblique du thème, malheureusement aucun élément ne permet de prouver ce lien éventuel avec l'époque préchrétienne.

44 –De son ânesse qui allait sans conducteur.

Tant qu'il habita dans cette île, il reçut beaucoup de donations et de biens, que Dieu lui donnait par ses serviteurs. Et il vivait sur un pied d'égalité avec son serviteur, nommé Rivan : ils s'asseyaient ensemble à la même table, et, bien que le serviteur de Dieu s'y refusât, saint Malo délaçait ses sandales. Ils possédaient une ânesse qui, où qu'elle allât, sortait sans conducteur, et surtout pour aller à la villa Laioc, que nous voyons maintenant délaissée par la mer au reflux, pour y apporter les choses nécessaires, et aussi à cette villa que l'on appelle Villa Guoroc ; et, quelle que fût sa charge, et bien sûr sur l'ordre de Dieu, accompagnée d'un petit chien, elle l'apportait chez le saint homme.[2249]

[2245] Cf. supra le passage dans lequel le géant Mildu est ressuscité par le pouvoir du saint.
[2246] Le Duc (1979, 122-123)
[2247] Cf. Charbonneau-Lassay (1940, 476 sqq.)
[2248] Les oiseaux sont particulièrement fréquents dans les apocryphes chrétiens, où ils représentent les âmes ; mais Satan aussi est figuré parfois par un oiseau, comme d'ailleurs les autres anges. Cf. Charbonneau-Lassay (1940, 423 sqq.).
[2249] Le Duc (1979, 127)

Cet épisode est un exemple du motif 'contrôle magique sur les animaux'[2250] Les animaux eux-mêmes sont des « outils » dans ce passage, et ils ne possèdent pas de pouvoirs ou d'origines particuliers.

45 –Où son serviteur, ligoté, est laissé face à la marée montante.

Pendant qu'ils y habitaient et y servaient Dieu fidèlement, plusieurs hommes, qui lui en voulaient, mirent son serviteur, nommé Rivan, devant la laisse de la mer en lui immobilisant les pieds et les mains avec des arceaux, et plusieurs d'entre eux, en se cachant, mirent une jument contre un cheval de bois en lui disant : 'O saint Malo, voilà ton serviteur qui va être englouti par la mer ! Sors si tu veux qu'il vive !' Saint Malo sortit, inquiet pour son serviteur. Montant sur un cheval, il parvint à l'endroit où son serviteur était attaché, et, l'en arrachant, il mit le cheval à la place. Et alors les envieux vinrent en se moquant du saint, et en disant : 'Prends ton cheval dans ta chambre !'[2251]

Ce paragraphe est indubitablement très obscur ; nous citons ici la note qu'a mis Gwenaël Le Duc *: 'Il y a sans doute à l'origine un jeu de mots en Breton : merch/march : fille/cheval, d'où l'hilarité des auteurs de la plaisanterie (? ?), dont l'un au moins, Guorguecan, est breton. Cette note ne prétend pas lever toutes les obscurités de ce paragraphe, particulièrement déroutant.'*[2252] Est-ce que le scribe en question a repris ici des motifs folkloriques dont il ne saisissait pas la signification ? L'obscurité de ce paragraphe ainsi que l'éventuel jeu de mots de langue brittonique seraient plutôt des indices forts pour croire à une origine bretonne du motif ou des motifs mentionnés. Ce qui est déroutant, en outre, c'est que, pour une fois, ce paragraphe ne met pas assez en valeur la bonté ni les pouvoirs surnaturels du saint. Bien sûr, il fait une bonne action en délivrant le pauvre serviteur de Dieu, mais ce passage fort curieux manque de souligner l'autorité du saint, d'autant plus que les auteurs du crime ne sont apparemment pas punis, au contraire, ils continuent de se moquer de saint Malo.

Le jeu de mots supposé, interprétation proposée par Le Duc, nous paraît vraisemblable. Dans ce cas, il y a un sous-entendu d'ordre sexuel dans les phrases *'Montant sur un cheval'* et *'Prends ton cheval dans ta chambre !'* La remarque *'[…] plusieurs d'entre eux, en se cachant, mirent une jument contre un cheval de bois'* peut également contenir une notion sexuelle, à moins qu'il ne s'agisse d'une expression qui ne nous est pas connue. En tout cas, nous avons remarqué supra que l'équidé est également un animal considérablement fougueux, puis l'étalon l'est aussi sexuellement parlant, il est connu pour sa vigueur sexuelle tout comme la jument, elle aussi, est réputée pour ses ardeurs amoureuses.

Nous ne sommes pas certains de devoir chercher des origines mythologiques ou symboliques derrière les motifs exposés dans ce paragraphe obscur. En revanche, il est peut-être significatif de remarquer que le cheval est lié aux eaux de la mer.[2253] Les deux motifs du cheval et de l'eau de mer se côtoient dans ce passage.

[2250] Merdrignac (1986, 209).
[2251] Le Duc (1979, 129)
[2252] Le Duc (1979, 129)
[2253] L'équidé est en effet en rapport étroit avec la mer et avant tout avec les vagues qui bondissent comme lui et ce dans les traditions celtes comme ailleurs. En Irlande en particulier, la métaphore équine pour la mer est fréquente : P.-Y. Lambert affirme que c'est aussi un « kenningr » de type

Peut-être faut-il penser dans ce cadre à l'importance du culte équin, qui était considérable chez les Celtes de l'Antiquité et du (Haut) Moyen Âge. Ce paragraphe pourrait-il être une réminiscence de la lutte de l'Eglise contre de telles pratiques et croyances autour des chevaux et des juments ? Ce passage sert-il aussi à démontrer le pouvoir du saint homme sur les chevaux ? En dernier, nous nous demandons également si l'on est en droit de rapprocher ce thème d'un équidé monté par un saint homme, en relation avec la mer, même si l'image ne correspond pas parfaitement, de celui du roi Grallon qui chevauche au-dessus de la mer en essayant de sauver sa fille Dahut (ou Ahès). Autant de questions sans réponse claire. Nous pensons en tout cas que la connotation sexuelle de ce passage est indubitable, et que les motifs affichés sont plus folkloriques que bibliques.

63 –De son capuchon abandonné à un oiseau.

Il arriva également une fois que saint Malo s'occupait d'un cep de vigne qui se trouvait là ; il creusait tout autour, et coupait tout ce qui était superflu. Ayant ôté son manteau, il l'accrocha à un chêne qui se trouvait près de lui. Mais Dieu, qui est admirable en ses saints, voulut soutenir son champion. Alors un petit oiselet, que l'on appelle roitelet, pondit un oeuf dans le capuchon que le saint homme avait ôté à cause de la dureté de son travail. Et quand, à la tombée du jour, l'homme de Dieu eut terminé son travail, il vint à l'arbre où il avait laissé son capuchon et y trouva l'oeuf. Saint Malo réfléchit, et s'étonna : 'Dieu, tu es Tout-Puissant, Toi qui as fait que cet oiselet désire mon capuchon ; mais si je l'emporte, l'oiseau perd son oeuf !' Alors, ce qui est admirable, il ne voulut pas déplacer son capuchon, mais préféra l'abandonner à l'oiselet plutôt que de s'en vêtir, et le capuchon ne fut pas retiré de l'arbre avant que les oiselets ne fussent élevés. Mais quoi d'étonnant à ce que celui qui accorde sa miséricorde aux oiseaux soit miséricordieux envers les pauvres ? O sainte et admirable Charité, qui demeures ainsi dans les coeurs, afin qu'en méprisant toutes les choses éphémères, il entre au royaume des cieux ! Et de tous ces bienfaits et de tous ces miracles qu'il accomplissait, le seul témoin est Celui qui connaît tout et pénètre les secrets des coeurs, Celui pour qui toutes choses sont nues et évidentes, et qui est béni dans les siècles.[2254]

Un paragraphe de plus qui montre la bonté du saint homme. Sa charité envers le roitelet est donc à l'image de sa charité envers les pauvres de ce monde. Il s'agit d'une métaphore connue. Seul questionnement possible : est-il significatif que l'oiseau en question soit un roitelet, le roi des oiseaux ? Selon la classification des motifs dans les Vies de Saints bretonnes de Bernard Merdrignac, le motif du 'roitelet, roi des oiseaux'[2255] existe dans les Vies de Saints. Il n'est en revanche pas possible de prouver la pertinence de l'apparition d'un roitelet dans ce passage ; n'importe quel autre oiseau aurait pu pondre un œuf dans le capuchon de saint Malo.[2256]

---

scandinave. La métaphore du cheval bondissant pour désigner la mer se retrouve encore dans le folklore moderne : *kezeg-mor* 'les chevaux de mer' (en breton) ou encore *capaill na mara* 'les chevaux de mer' (en gaélique) désignent les vagues déferlantes de la mer. Cf. supra le paragraphe sur les traditions orales bretonnes et infra dans les annexes les dictons.

[2254] Le Duc (1979, 160-163)

[2255] Merdrignac (1986, 204)

[2256] Ce saint irlandais qui resta immobile à réciter les cent cinquante psaumes, si bien qu'un oiseau fit son nid sur sa tête. Nous remercions P.-Y. Lambert pour cette précision.

Peut-être faut-il mentionner ici le fait que l'œuf symbolise l'Espérance dans le monde chrétien.[2257] Sans prouver l'existence de cette symbolique dans ce paragraphe, on peut proposer de voir éventuellement une métaphore dans l'espoir qu'a le roitelet de garder son œuf et d'élever ses oiselets pour l'espoir qu'ont les pauvres de recevoir la charité de la part du saint.

5 –Du renard qui apporta un coq

Le récit de ces miracles parvint aux oreilles du roi, nommé Philibert, qui régnait alors. Et ce roi dit : « Si de tels miracles se font, et sont prouvés comme vrais, que nos prêtres y aillent pour voir comment l'office y est dit, afin que ceux qui y sont prêtres soient destitués, et que d'autres soient mis à leur place ». Et, puisque le roi le leur avait ordonné, les prêtres qui l'entendirent entrèrent en ce dit lieu en annonçant ce qui les amenait, et ils passèrent la nuit. Mais, par hasard, cette nuit-là, à la tombée du jour, un renard emporta à l'insu du portier le coq qui donnait toujours le signal des matines dans l'église. Or l'évêque avait demandé au portier de se lever aussitôt au premier chant du coq pour sonner la cloche, à cause des envoyés du roi qui étaient venus y entendre l'office ; mais le portier attendit le chant du coq, et le matin se leva. Alors l'évêque en fut fort marri, et les autres prêtres murmuraient à cause de la négligence du portier. Une fois les matines récitées en hâte, convoquant le portier, tous les clercs se rendirent avec les prêtres du roi au chapitre où le prêtres devaient se réunir après la deuxième heure, afin de juger, et décider de la pénitence qu'on lui imposerait : fallait-il l'excommunier, l'envoyer en exil ? Ils lui demandèrent : « Frère, pourquoi t'es-tu levé si tard ? Pourquoi as-tu causé ce tort à l'évêque et à nous tous ? Que t'en semble ? Voilà les envoyés du roi qui s'en retournent vers lui, en colère, pour nous faire punir ! » Et lui de répondre, en tâchant de s'excuser : « O mes frères, vous savez qu'une telle chose ne m'est jamais arrivée, vous savez qu'une telle chose ne m'est jamais arrivée : j'attendais le chant du coq, comme d'habitude ; mais j'ignore pourquoi, je ne sais pas, il n'a pas chanté ! » Et voilà qu'alors que le portier était violemment pris à partie de tous, le renard arriva à la porte du chapitre, portant le coq mort dans sa gueule. Et quand le renard apporta le coq mort à la porte, sous les yeux des envoyés du roi, il tomba mort. Alors les prêtres s'en revinrent auprès du roi, lui racontèrent ce miracle, et prêchèrent à tous les miracles de saint Malo. Et là où le roi avait pensé trouver une faute de la part des prêtres, Dieu en fit une louange et une victoire, par la vertu du saint. Et ainsi les prêtres, munis de nombreux biens, richesses et possessions, étaient honorés par le roi et par presque tous les autres chrétiens qui habitaient la paroisse de la cité de Saintes, pour la vertu de saint Malo.[2258]

Cet épisode est encore un exemple du motif 'contrôle magique sur les animaux'[2259], motif où les animaux ne sont pas des acteurs, mais seulement des « outils » passifs qui servent à démontrer les pouvoirs du saint homme.

-16 [On fait mention ici seulement du tri de bétail ; il nous semble qu'il ne vaut pas la peine de citer ce paragraphe, car les animaux n'y constituent pas de vrais acteurs.]

[2257] Charbonneau-Lassay (1940, 667 sqq.)
[2258] Le Duc (1979, 227-229)
[2259] Voir Merdrignac (1986, 209)

-17 [Idem, le texte mentionne des chevaux non protagonistes dans l'histoire]

[…] La nuit suivante, celui qui avait emporté les gerbes par la force sentit le sang lui monter du coeur à la bouche, touché par le bout du bâton de saint Malo, et le lendemain il finit sa vie dans une mort horrible ; et quand il parvint au monastère, il éperonna (?) son cheval de ses talons, et le cheval, qui était auparavant fougueux, ne pouvait avancer. Il tomba aussitôt à terre, et mourut, tous ses os brisés. Quant à son cavalier, nommé Louian, tombant à terre, il eut le cou brisé. […] [2260]

-18 Il arriva un autre miracle, grâce à saint Malo, que nous avons vu de nos yeux, et que, entre tous les autres miracles, nous ne devons pas passer sous silence. En effet, alors que nous étions une fois dans le pays de Léon, par hasard, au mois de Janvier, dans la ville de saint Pol, dont Clotuuoion était alors l'évêque, nous étions allés un jour pour chanter sur un tertre situé entre Saint-Pol et la mer. Entre les chants, nous conversions ; Or un clerc nommé Licou, voulant louer saint Pol, nous raconta ses miracles, en disant qu'il n'y avait pas de saint aussi grand que saint Pol dans toute la Bretagne. Par contre, un autre prêtre nommé Budhoeiarnn, de la paroisse de saint Malo, dans le plou de Guillac, le contredit en louant son Seigneur Malo. Que dire de plus ? Alors que nous en disputions, voilà que des oies sauvages descendirent sur une plaine près de nous. Alors le serviteur de saint Pol, nommé Licou, confiant dans la vertu de son patron, dit : « J'y vais, et j'emmène une pierre, pour tuer un de ces oiseaux au nom de saint Malo, s'il est aussi puissant que tu le dis ». Et de son côté le serviteur de saint Malo, nommé Budhoeiarnn dit : « Je vais avec toi pour en tuer un au nom de saint Pol ». Ils allèrent ensemble, et le serviteur de Pol tua un oiseau au nom de saint Malo, comme il l'avait dit, tandis que le serviteur de saint Malo n'eut rien au nom de saint Pol. Nous nous en étonnions, quand presque aussitôt des oiseaux se posèrent en un autre endroit. Ils y allèrent comme avant, et il en fut de même. Alors le serviteur de saint Pol dit : « Maintenant, je sais bien que le Seigneur me l'a accordé par la vertu de mon saint ! » Alors qu'ils en disputaient, voilà encore, comme avant, des oiseaux qui se posent d'un autre côté, près de nous ; après avoir décidé que chacun irait vers les oiseaux au nom de son saint propre, (et ils y étaient déjà allés deux fois), ils y allèrent. Et le serviteur de saint Pol, qui avait tué auparavant deux oiseaux au nom de saint Malo, n'eut rien au nom de saint Pol. Mais le serviteur de saint Malo, qui n'avait rien eu au nom de saint Pol, dès qu'il alla au nom de son patron, abattit un oiseau et le ramena avec joie, afin que nous comprenions tous que ces oiseaux avaient été tués par la vertu de saint Malo. […] [2261]

Il est évident que l'on a affaire dans ce paragraphe 18 également à des thèmes empruntés au folklore, aux traditions populaires[2262] et non mythologiques ou bibliques. Cet épisode est une fois de plus un exemple, dans une certaine mesure tout du moins, du motif 'contrôle magique sur les animaux'.[2263] Les oiseaux sont ici les messagers de Dieu, tout comme dans la mythologie celtique préchrétienne d'ailleurs, mais, une fois de plus, rien ne prouve de façon sûre cette attache à la mythologie de l'époque païenne. Mais ce sont des envoyés curieux, qui se laissent tuer « par la vertu de saint Malo ». Plus intéressant dans ce passage nous semble le fait que le serviteur tue les oiseaux *à trois reprises*, après quoi tout le monde comprend que l'on a prouvé la supériorité du saint Malo. Le nombre trois constitue ici

[2260] Le Duc (1979, 253)
[2261] Le Duc (1979, 254-256)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

peut-être un symbole, qui fait tout d'abord référence à la sainte trinité chrétienne, mais qui n'est pas non plus sans rappeler la triplicité si aimée de la religion celte.

En guise de conclusion nous pourrions affirmer que ce texte hagiographique breton nous livre un bestiaire à la fois chrétien, mythologique et folklorique : dans la Vie de saint Malo, dix-sept paragraphes mentionnent des animaux ; un paragraphe (16) fait juste mention du tri de bétail et nous ne l'avons pas étudié. Deux paragraphes (14, 42) sont construits autour du thème de la colombe annonciatrice de dieu et leur thématique nous paraît plutôt biblique. Il en est de même pour les cinq paragraphes (5, 17, 34, 35, 44) dans lesquels des animaux sont des êtres passifs dans le récit ; le saint homme thaumaturgique y montre de par ses miracles sa maîtrise, son pouvoir sur les animaux. Un passage (63) montre la bonté et la charité du saint à partir d'une image animale qui est peut être une métaphore, qui pourrait être d'origine biblique, mais cela n'est pas assuré. Un autre passage (18) montre encore une fois ce motif de 'contrôle magique sur les animaux', mais ici le thème serait plutôt d'origine folklorique. Un passage (29) montre le saint homme en train de chasser un serpent-dragon. Motif très connu, il pourrait y avoir lieu de croire à une certaine celticité du thème si l'on admet une éventuelle survivance du thème du serpent gardien d'une source dans le récit. Un paragraphe (23) traite de la célébration de la messe de Pâques sur le dos d'une baleine. Ce thème a des parallèles évidents dans la littérature irlandaise, mais aussi ailleurs dans le monde. Il s'agit d'un motif international, connu des Celtes. Un paragraphe qui reste très obscur (45) conjugue les motifs du cheval et de la mer et contient probablement un jeu de mots en langue brittonique. On soupçonne que ce paragraphe contient des éléments d'origine celtique. Quatre paragraphes (!) (16, 17, 18, 64), enfin, sont centrés autour du thème d'un géant ressuscité. Malgré un certain degré de christianisation du récit, il est évident que le géant en question est un être mythologique connu également dans la littérature galloise. En outre, il y aurait peut-être des parallèles dans la littérature irlandaise, donc la pancelticité du thème est probable, peu importe si l'on croit en une origine « chamanique » des motifs ou non.

Bien que l'on y repère, comme dans tout récit hagiographique, une abondance d'éléments d'origine chrétienne, le bestiaire de cette Vie de Saint a donc, dans un certain degré tout du moins, un caractère celtique. Il vaudrait la peine de la comparer avec d'autres Vies de Saints des pays dits « celtiques » pour encore mieux déceler l'éventuelle « celticité » des motifs animaliers évoqués dans l'hagiographie celtique, mais cela n'est pas du tout l'objectif du présent travail.

Nous pouvons, en revanche, donner quelques éléments de comparaison avec les Vies de Saints d'Irlande. Plummer, dans son ouvrage monumental,[2264] énumère la caractéristique du bestiaire dans ce corpus intéressant. Les saints irlandais y apparaissent comme les Maîtres des Animaux, à la fois des espèces domestiquées et non domestiquées ; souvent, le saint intervient pour sauver un animal chassé de ses poursuivants ; il est à même d'apprivoiser des animaux sauvages ; il nourrit des loups affamés à partir des troupeaux qu'il possède ; le saint homme irlandais ressuscite différents animaux morts, dans la plupart des cas il s'agit d'animaux tués pour être consommés et qui sont « restitués » en entier[2265] ; quand il s'agit

[2262] Tanguy (1991, 125) ; Merdrignac (1993, 34-36)
[2263] Merdrignac (1986, 209)
[2264] Plummer (1910, cxl-clii). Il s'agit de l'introduction dans laquelle il parle de *'folklore païen et mythologie'* dans le corpus hagiographique irlandais. Il nous rappelle que le saint Ciaran de Saigir avait des moines sous forme animale : il y avait un frère-loup, un frère-blaireau…
[2265] Ce dernier motif est récurrent dans les contes folkloriques. Puis Plummer mentionne un parallèle islandais dans l'histoire de Thor et un paysan.

d'animaux volés par quelqu'un, ces animaux, même une fois préparés, montrent leur présence dans le chaudron ; la notion d'animaux « serviables » , « amicaux » et « aimables » envers les hommes est un motif très répandu, à la fois dans le folklore et l'hagiograhie.[2266]

Il n'est pas difficile de constater quelques parallèles entre les pouvoirs de saint Malo thaumaturge et les pouvoirs que ses homologues irlandais ont sur les animaux. En effet, le passage dans lequel saint Malo ressuscite le géant Mildu, le paragraphe dans lequel il chasse un serpent, le passage dans lequel il ressuscite une truie ou encore d'autres passages dans lesquels il montre son « contrôle magique » sur les animaux, sont directement comparables avec certaines Vies de Saints d'Irlande. Cette conclusion n'exclut en revanche pas la possibilité de voir des analogies dans des textes hagiographiques extérieurs aux « pays celtiques ».

Concluons en affirmant que l'utilisation de l'expression « hagiographie celtique » est justifiée,[2267] et que le bestiaire dans les récits hagiographiques des différents pays de langue celtique du Moyen Âge partagent la même tradition dans leur façon de « traiter » les espèces animales. Sous cet éclairage, la Vie de saint Malo n'est assurément pas une exception. Le bestiaire contenu dans cette *vita* fait partie de cette tradition.

[2266] Plummer fait mention de plusieurs thèmes animaliers que nous avons repris supra dans le catalogue des animaux.
[2267] Nous renvoyons avant tout à l'excellent livre intitulé *Celtic Hagiography and Saints' cults*, (Cartwright, J., (ed.), University of Wales Press, Cardiff, 2003). L'ouvrage contient un ensemble d'articles consacrés à l'hagiographie celtique, dont plusieurs montrent clairement les analogies entre les récits hagiographiques des différentes régions de culture celtique.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Conclusion

Rappelons tout d'abord les objectifs de cette recherche. Notre enquête propose donc un éventail relativement large concernant la valeur, le symbolisme et le rôle du monde animal dans les textes celtiques du Moyen Âge ; ces sources sont complétées et comparées avec des « matériaux » antérieurs et postérieurs. Bien que l'on ne puisse pas toujours traiter en détail les sujets d'études proposés[2268] à cause de cette « vision globale », nous pensons que cette démarche, ce regard sur l'intégralité du monde animal chez les Celtes, apporte, de par la quantité de phénomènes rassemblés et de par sa vue d'ensemble, un nouvel éclairage sur ce que nous appelons le « bestiaire celtique ». Bien évidemment, cette étude ne peut constituer une recherche exhaustive et nous ne prétendons pas apporter des réponses univoques et définitives.

Nous avons seulement étudié dans le présent ouvrage des *aspects* du symbolisme du bestiaire celtique, souvent dans des textes épiques ou des récits à connotation mythologique. Cette étude n'est donc pas seulement un simple travail de synthèse, son but n'est pas de retraiter un sujet sur lequel des articles intéressants ont été publiés, mais elle apporte des éléments de réponse nouveaux à une matière complexe, elle propose un autre regard et, répétons-le, avant tout une vue d'ensemble sur le bestiaire celtique.

En étudiant le bestiaire dans la tradition celtique médiévale, nous avions un double objectif : en premier lieu, l'objectif majeur, c'est-à-dire l'étude des animaux mythiques pour eux-mêmes ; le bestiaire est le véhicule commun de l'expression symbolique dans la pensée et par conséquent dans le langage, dans les mythes et dans la culture des civilisations anciennes. Les Celtes ne sauraient être une exception. Nous voulions surtout savoir ce que sont devenus chez les Celtes médiévaux les animaux de culte, qui furent vénérés auparavant chez les Celtes de l'Antiquité. Deuxièmement, l'objectif mineur, qui découle plus ou moins naturellement du premier : nous voulions démontrer que la Bretagne armoricaine médiévale faisait partie intégrante du monde culturel celtique insulaire.

En premier lieu, il convient de rappeler combien on est – dans le domaine de la recherche littéraire tout du moins – tributaire des hasards de la transmission des traditions. Ces problèmes de documentation rendent le travail du philologue – et, *a fortiori*, du celtisant – périlleux et non sans incertitudes.

Deuxièmement, nous voudrions reparler du concept des symboles que l'on a rencontrés dans ces travaux. L'étude du domaine du symbole peut être hasardeux parfois, les interprétations étant assez personnelles dans certains cas. On a en effet reproché aux scientifiques souhaitant étudier les systèmes des symboles, de ne pas être assez rigoureux dans leurs approches. Si ce genre d'études peut quelquefois sembler manquer de rationalisme, de logique, il faut également avouer que ces deux notions, omniprésentes dans nos civilisations actuelles, l'étaient moins à l'époque ancienne. L'univers symbolique est régi par d'autres lois : l'ambivalence, la polysémie y sont la règle. L'ambiguïté est donc monnaie courante dans le système du symbole animalier. On ne peut s'aventurer dans ce domaine périlleux sans être conscient de tout cela. Nous ne prétendons donc point donner des conclusions définitives et univoques à toutes les questions posées. En revanche, la clef de la

[2268] Certains chapitres approfondis apparaissent dans notre thèse, à côté d'autres, qui ont plutôt un caractère synthétique ; nous envisageons d'approfondir quelques-uns de ces chapitres ultérieurement.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

réussite réside à nos yeux dans la « densité » du corpus, le choix et surtout la multitude et la diversité des textes étudiés. Plus on fait appel à des récits différents et de genres distinctifs, plus on peut espérer avoir des certitudes vis-à-vis des résultats obtenus et des interprétations proposées. Il s'agit d'une forme de la logique « wittgensteinienne »[2269] dans laquelle l'ensemble des indices, des caractéristiques répétés dans des sources diverses nous confère non pas des vérités absolues, mais de bons indicateurs et des preuves incomplètes qui ne sont toutefois pas dénuées d'intérêt. Dans ce monde, il faut effectivement se contenter de ne disposer que de preuves relatives, presque jamais de sécurité absolue, comme on le voit dans d'autres domaines. Néanmoins, toutes les données que nous avons exposées dans ce qui précède s'avèrent raisonnablement et suffisammment nombreuses et concordantes pour pouvoir émettre des affirmations relativement certaines.

En outre, nous avons mis en correspondance le symbolisme « celtique » de certaines espèces avec le symbolisme animal du monde gréco-romain et d'autres civilisations. Il faut savoir que les manuels sur le symbolisme que nous avons consultés,[2270] n'ont pas de véritable équivalent en langue anglaise ; les études sur le symbolisme paraissent plus développées chez les auteurs francophones. Nous pensons ainsi avoir présenté le bestiaire celtique sous un autre éclairage, d'une façon nouvelle. Nous allons décrire maintenant les choses que nous tenons désormais pour acquises, si elles ne l'étaient pas déjà dans certains cas.

La culture européenne ancienne - et moderne – abonde des présences animales. Objets de croyances énigmatiques et de symboles parfois étranges, les animaux sont véritablement - et parfois littéralement[2271] - au centre des civilisations anciennes. Loin d'être les simples voisins de l'Homme, les animaux incarnent l'aspect le plus important de la nature, et donc de la création et de l'univers. Si la symbolique et les croyances relatives aux animaux sont étudiées par les spécialistes, elles sont également susceptibles d'intéresser les non-spécialistes, car elles traduisent des réalités qui sont toujours relativement proches : les relations entre l'espèce humaine et son environnement naturel.

C'est pour cela que l'étude du symbolisme des espèces animales nous jette une lumière intéressante sur la mentalité de l'Home du Moyen Âge : quiconque étudie les animaux des textes littéraires, apprend comment pensait l'Homme de l'époque. Les animaux dans les mythes et légendes nous donnent également de bons exemples des procédés littéraires connus de l'époque médiévale. Mais, surtout, ils nous montrent clairement comment l'Homme, dont la pensée était fortement ancrée dans un cadre mythologique « prédéfini », système théorique qui n'était pas si rigide que ça d'ailleurs, peut favoriser une image poétique et mythologique du monde et du cosmos à l'observation objective de la nature par laquelle il est entouré. Il faut également rappeler ici que l'interprétation des textes mythologiques n'est pas toujours chose aisée, car le mythe possède un caractère polyvalent par définition.

Une bonne partie des thèmes étudiés dans notre enquête est d'origine préchrétienne. Cette étude s'occupe pourtant souvent d'animaux dans la mythologie celtique de l'époque païenne. L'un des problèmes principaux, dans ce contexte, est l'absence d'écrits préchrétiens. Si l'on peut parfois remonter au-delà de l'époque chrétienne en comparant les sources du

[2269] Wittgenstein était un logicien brittanique d'origine autrichienne (1889-1951). Nous remercions Claude Sterckx d'avoir donné son avis à ce sujet.
[2270] Il s'agit, entre autres, de Chevalier ; Gheerbrant (1982) ; Beigbeder (1989) ; Blanc ; Blanc (2006) ; Charbonneau-Lassay (1940)
[2271] Nous faisons ici un clin d'oeil aux espèces qui ont parfois déterminé l'emplacement de l'*omphalos*, le nombril du monde.

Moyen Âge aux sources de l'Antiquité et des périodes plus reculées encore, il faut garder en mémoire que nos textes celtiques insulaires ont été élaborés dans un milieu profondément influencé par le christianisme. Par conséquent, nous ne possédons pas de textes contenant de la mythologie sous sa forme originelle. Le monde scientifique est partagé sur la question de savoir à quel point on est en droit de supposer une origine préceltique derrière les thèmes littéraires du Moyen Âge. Nous pensons avoir démontré que le symbolisme animalier et les thématiques autour des espèces animales en général, prolongent, sous une forme altérée il est vrai, dans maints cas des traditions prébibliques. A l'instar des autres mythologies préchrétiennes, la mythologie romaine, grecque, égyptienne, germanique entre autres, nous avons constaté que les mythes des Celtes anciens véhiculent un symbolisme ancien, influencé, transformé, mais non annihilé par le christianisme. En effet, la nouvelle foi n'a pas pu anéantir les croyances païennes ; le symbolisme animalier des textes médiévaux en est un bon exemple. En revanche, on constate une sorte de « syncrétisme » des croyances autour du règne animal : l'imagerie chrétienne a modifié quelque peu les anciens mythèmes et symbolisme celtes d'une part, et l'emblématique animale biblique a été celtisée dans certains cas d'autre part.

Quelques thèmes ont mérité beaucoup plus notre attention que d'autres. Nous avons étudié en particulier les thèmes du « chamanisme » et du « totémisme » et nous avons pu constater qu'ils ne sont pas applicables tels quels dans une étude sur la civilisation celtique. Nous avons exposé *supra* les raisons pour lesquelles nous ne pouvons souscrire à l'utilisation de ces termes qui font référence à des croyances assez cernées culturellement parlant. En revanche, il y avait des croyances infiniment proches du chamanisme altaïque chez les Celtes, et, bien évidemment, le symbolisme animalier dans ces croyances est primordial.

Ce sujet controversé qu'est le chamanisme, est en effet des plus intéressants. Dans un sens, les scientifiques qui sont contre l'idée d'une survivance du chamanisme dans la religion celtique (Françoise Le Roux et Christian Guyonvarc'h par exemple), ainsi que ceux qui sont pour cette idée (Brigit Benes, Helmut Birkhan parmi d'autres), ont raison : la réponse dépend tout d'abord de la définition précise du chamanisme. Nous ne trouvons pas de traces d'un chamanisme sibérien, altaïque chez les Celtes, qui ne sont point originaires de la Sibérie ! En revanche, on a vu supra des similitudes frappantes entre quelques traditions insulaires plutôt tardives d'une part, et le chamanisme proprement dit de l'autre. On ne peut pas exclure que ces similitudes remontent à une source commune, mais cela n'est pas du tout nécessaire et point prouvable. Ce qui importe dans le cadre de notre enquête, est de retenir ces quelques similitudes frappantes. Le terme « chamanisme » et celui de « chaman » ne sont donc pas directement applicables aux Celtes, mais il y eut des croyances fort proches, des pratiques religieuses qui ne dominaient pas forcément la religion celte.

Si nous n'avons pas pu prouver l'existence du totémisme chez les Celtes, nous avons relevé quelques cas intéressants, qui pourraient constituer des indices pour des croyances en des hommes ancêtres ayant des emblèmes animaux.

En outre, nous espérions apporter des nouveaux éléments en enquêtant sur les sons émis par les espèces animales et leur rapport avec la musique (sacrée) de l'Homme. En effet, nos recherches importantes entreprises à ce sujet, qui n'a, à notre connaissance, pas été traité auparavant de cette façon, a livré des idées novatrices ; en particulier la liaison entre le chant

des oiseaux et la symbolique ainsi que la musique des cordophones celtes nous paraît évidente.

La classification des espèces animales, autre sujet sur lequel on ne trouve guère d'études dans le domaine celte, a également mérité notre attention particulière. Nous avons mis en lumière les particularités des classes animales des Celtes anciens, classification assez éloignée de celle des zoologistes contemporains, mais qui montre des parallèles frappants avec la catégorisation et sa symbolique chez d'autres peuples anciens.

Un autre élément d'importance notable, à nos yeux, est constitué des références que nous avons évoquées à la fois par rapport aux cultures précédant la civilisation celtique, aux Celtes des âges de Fer ainsi qu'à ceux de « l'Antiquité », et aux civilisations anciennes avec lesquels les Celtes gardaient des contacts étroits. Nous ne pouvons en effet nier l'existence d'un certain degré de « syncrétisme » dans les croyances attachées au monde animal, qui serait le résultat d'un héritage ancien, indo-européen et pré-indo-européen d'une part, et d'une osmose culturelle,[2272] des influences du monde classique et de l'héritage judéo-chrétien sur le monde celte d'autre part.

On a pu constater que l'importance de l'animal dans le culte et la religion des Celtes est considérable. Les animaux sont en effet partout et un traité sur le bestiaire ne saurait nullement constituer un sujet d'étude « marginal » ou « commode ». L'aspect rituel et le culte des animaux apparaissent clairement dans l'iconographie celtique, ainsi que dans l'anthroponymie, de façon relativement importante. Nombreuses sont les divinités associées à un animal quelconque, en particulier aux oiseaux et au gibier. Il s'agit d'espèces animales qui surclassent en quelque sorte l'Homme en faveur de certaines particularités physiques ou de certaines « vertus ». Ces qualités animales peuvent être exagérées ou exaltées ; on va jusqu'à considérer que les animaux possèdent une « parcelle du divin ».[2273]

Pourtant, rares sont les textes où les animaux forment l'enjeu principal. On a de notables exceptions, peut-être, dans quelques mythes religieux et épiques qui sont centrés autour d'un animal particulier : il s'agit par exemple de la *Razzia des Vaches de Cooley*, récit épique majeur construit autour de deux taureaux magiques, ou encore le Cycle Osianique, ensemble de légendes dans lequel les cervidés sont primordiaux. En général, les espèces animales ne sont pas au centre des récits, en tout cas ceux-ci ne sont pas toujours les protagonistes, mais leurs actes et leur symbolisme, leur lien avec les pouvoirs divins et avec l'Autre Monde sont malgré tout des éléments-clefs de la littérature celtique ancienne : si tous les textes ne sont pas centrés autour des animaux, les espèces animales sont quand bien même au centre de la civilisation qui a produit cette littérature.

On a pu constater, en outre, que la classification de la faune au Moyen Âge était assez différente de la nôtre. Bien que l'on note l'absence d'une véritable taxinomie, car il n'existait pas de règles classificatoires strictes, l'acte de catégoriser la faune était un phénomène logique. En tout cas, la distinction entre les espèces domestiquées et non-domestiquées a due être primordiale. Ces animaux domestiques et sauvages peuvent d'ailleurs être néfastes ou bienfaisants : leur symbolique est parfois ambiguë. Malgré ce constat, nous croyons pouvoir

[2272] Ce sont des influences d'ailleurs réciproques dans certains cas ; le rayonnement du monde monastique celtique en est un exemple. Les Celtes ont reçu des idées, des concepts par le contact avec d'autres peuples, mais ils ont également exporté leurs propres idées.
[2273] Selon les propos de Virgile ; cf. Prieur (1988, 13)

déceler chez les Celtes du Moyen Âge une distinction de base entre les animaux sauvages, a priori nuisibles ou dangereux, et les espèces domestiquées, en principe paisibles et bienfaisantes. Il faut cependant garder à l'esprit que certaines espèces pouvaient être à la fois bénéfiques et nocives. Cette distinction était pourtant une réalité et elle était sans doute une des raisons de l'existence d'une sorte de chasse rituelle des animaux sauvages. Nous avons remarqué supra le parallèle avec la faune égyptienne car la même distinction existe dans l'Egypte ancienne, entre les animaux bénéfiques des régions habitées proches du Nil et la faune dangereuse ou maléfique du désert.

S'il y avait une certaine indistinction entre des espèces animales, l'existence de leur catégorisation en groupes selon leur fonction et leur symbolisme, paraît maintenant établie : nous pouvons distinguer par exemple un groupe de « corvidés » / oiseaux noirs (dont certains sont des rapaces) incluant le corbeau, la corneille, le vautour, le geai, le choucas, peut-être le merle… Ou encore un groupe d'oiseaux au plumage blanc, dont les « membres » sont souvent confondus : le cygne, l'oie, la grue…

Une des conclusions qui s'impose également à nos yeux, est que les systèmes symboliques et religieux concernant les espèces animales n'étaient sans doute pas strictement définis, pas si rigides, délimités et univoques que l'on se plaît à le croire quelquefois. Un bon exemple en est l'étude de l'ensemble des animaux « sacrés ». Il faut peut-être se résigner à reconnaître que les peuples anciens comme les Celtes ont pu connaître plusieurs interprétations de la « série » des animaux sacrés, qui ont co-existé. La polysémie de la symbolique et de la valeur religieuse du règne animal reste la règle et cette notion polysémique ne peut en aucun cas être réduite à un simple schéma univoque.

En Irlande comme au Pays de Galles avant tout, la littérature ancienne est une source sans égale pour ce qui est du bestiaire. Les textes insulaires nous fournissent les traces nettes d'une mythologie celtique perdue, dans laquelle les animaux occupaient une place primordiale. La métamorphose d'être humain en animal y est très commune et fréquente. Il y est question d'une véritable littérature cynégétique ; la chasse est très importante dans la littérature celtique des îles et souvent, l'animal chassé est soit d'origine surnaturelle lui-même, soit il est le moyen par lequel une divinité quelconque amène un héros vers le domaine divin, l'Autre Monde. Dans ce dernier cas, qui est très fréquent dans les textes, l'animal, qui se distingue des autres animaux de par sa couleur ou de par sa taille, constitue le lien entre le monde des hommes et l'Au-delà : il est à la fois le messager et le guide, envoyé par les dieux.

Les divinités des Celtes apparaissent souvent sur terre sous forme d'animal. L'avatar des divinités est de grande importance dans le Cycle Mythologique et le Cycle Héroïque, qui contiennent des chefs-d'œuvre de la littérature irlandaise ancienne. La Mórrígan apparaît souvent sous forme de corbeau, par exemple, tandis que le Badb Catha est 'la Corneille du Combat'. Le pivot de l'épopée la plus connue de l'Irlande est un taureau mythique. Cet animal avait une place de choix chez les Celtes et la razzia étant un phénomène commun dans les îles comme, peut-être, sur le continent, il n'est pas étonnant de constater que l'enlèvement d'un taureau mythique fait l'objet de ce mythe celtique le plus connu et le plus développé. Nous avons déjà constaté que les noms de guerriers celtiques comportent souvent un élément qui renvoie aux animaux ; l'anthroponymie des Celtes insulaires ainsi que celle de la Bretagne armoricaine est un champ de recherche encore extrêmement prometteur.

On a également pu constater que l'animal intervient très fréquemment dans les textes hagiographiques ; il est guéri ou protégé par le saint, ou encore, il vient délivrer un message

quelconque au saint homme. Souvent, l'animal est un être providentiel envoyé par Dieu au saint soit pour le secourir, soit pour jouer le rôle d'agent démoniaque destiné à « mettre à dure épreuve » le pouvoir de l'homme de Dieu qui doit l'apprivoiser. Les espèces animales témoignent de surcroît des liens existants entre ce monde et l'Au-delà. Fréquemment, on rencontre ce « messager de Dieu » dans ces histoires édifiantes des colombes célestes qui viennent délivrer leur message au saint homme, pour lui annoncer sa sainteté. Quand on a, en revanche, affaire à des bêtes démoniaques, diaboliques, - souvent incarnées sous la forme d'un loup, d'un serpent ou encore d'un dragon - c'est encore pour éprouver le saint. Les épisodes où affleurent des dragons (ou « serpents ») témoignent cependant également de thèmes folkloriques résultant de croyances païennes dans lesquelles ce monstre représenterait les cultes pré-chrétiens, surmontés par le christianisme, incarné par le saint évêque. En effet, de tels récits peuvent être considérés comme des mythes fondateurs de tel ou tel diocèse, tout en légitimant son extension territoriale par la délimitation des frontières.

Il ne faut pas oublier que l'auteur du Moyen Âge *'[…] joue sur l'exotisme avec ce qu'il comporte de mystérieux et d'inquiétant, et sur la signification fondamentale […]'* [2274] Il n'est donc point étonnant de retrouver quelques animaux exotiques voire imaginaires, souvent des monstres, dans notre étude – même si ces derniers ne faisaient pas forcément partie du corpus étudié.

En général, les études sur les bestiaires du Moyen Âge soulignent la tendance médiévale de méfiance et d'hostilité : *'L'homme (en tout cas le clerc) du Haut Moyen Âge est loin d'être zoophile. L'animal est pour lui un danger, une menace, un adversaire, sinon un ennemi – à quelques exceptions près.'*[2275] On pourrait effectivement parler d'une instinctive horreur devant les forces de la vie, une peur devant la nature que l'Homme médiéval a dues ressentir et qu'il a mis du temps à surmonter.

On peut en revanche s'interroger sur la question de savoir si l'image que dépeint l'éminent médiéviste qu'est Voisenet, correspond bien aux résultats de ces recherches. Une partie des attitudes observées chez les Celtes médiévaux insulaires serait plutôt assez éloignée de la remarque citée supra ; nous étudions ici, il est vrai, en premier lieu le bestiaire du contexte mythologique et non pas l'animal dans la réalité ou dans l'imaginaire populaire, ni les monstres ou animaux imaginaires. S'il est sans doute excessif d'affirmer que la relation entre l'homme et l'animal est profondément différente de celle du continent, cette étude dégage néanmoins une image de la faune et de la relation entre l'homme et l'animal qui n'est pas toujours identique à l'image de l'animal chez les Européens continentaux du Moyen Âge. Nous avons même remarqué l'existence d'une certaine *zoophilie* dans l'Irlande du Moyen Âge, qui est exprimée, entre autres, dans l'amour des saints à l'égard des animaux.

Là où nous apportons un regard nouveau, c'est entre autres dans la considération de l'ensemble du bestiaire et sa polysémie. En effet, nous devons parler ici de la polysémie du symbolisme ; nous pouvons en donner maints exemples : le roi est métaphoriquement un cheval mais également un taureau ; ce dernier animal est l'animal druidique par excellence mais peut aussi bien constituer une métaphore guerrière !

Le constat d'un certain « déséquilibre » dans la partie qui fait figure de catalogue des animaux est captivant. Ce phénomène n'est pas lié à une approche « déséquilibrée », mais il

[2274] Ribard (1984, 81)
[2275] Voisenet (2000, X-XII)

reflète plutôt l'attitude des Celtes du Moyen Âge vis-à-vis des animaux. La différence quantitative entre les différentes espèces est liée à l'importance de chaque espèce dans les textes, même s'il faut garder en mémoire que notre enquête ne se veut nullement exhaustive.

Nous ne pouvons reproduire ici l'exposé de ce long catalogue, qui comprend plus de 150 pages. Nous retenons en guise de conclusion juste quelques éléments frappants, et nous renvoyons le lecteur à ce catalogue pour plus de détails. Nous avons constaté que les textes insulaires contiennent des réminiscences à un dieu Maître des Animaux, voire à une déesse Maîtresse des Animaux ; ces figures sont étroitement liées aux divinités du « bétail ». Il existe des divinités surveillant le bétail à proprement parler, des espèces bovines. Cependant, il y a des figures divines qui semblent être les Maîtres des cervidés, ou des êtres aquatiques ; peut-être faut-il ranger dans cette série le dieu aux oiseaux, ou la déesse-mère, qui, elle aussi, entretient un lien privilégié avec les oiseaux.

Généralement, les grands animaux cultuels qui sont tellement importants dans les cultes des Celtes continentaux de l'Antiquité, ont gardé leur côté primordial dans les textes du Moyen Âge. Dans les récits insulaires apparaissent également des animaux qui ne figurent pas dans les sources antiques, sans doute, entre autres, faute de documentation. On peut s'interroger sur le fait curieux que certains animaux, qui semblent relativement importants dans la mythologie des peuples voisins, n'apparaissent pas fréquemment dans les récits celtes. Un exemple frappant en est l'écurueil, qui a un rôle primordial dans la mythologie nordique, mais qui n'est qu'une « figure » assez pâle dans la mythologie celtique. Autrement, il y a beaucoup d'animaux qui ne sont pas récurrents dans les textes anciens, mais qui le deviennent dans le folklore (pré-)moderne, tels les oiseaux chanteurs.

Si les textes en moyen-breton, eux, ne contiennent pas beaucoup d'éléments relatifs au bestiaire, les textes armoricains en latin, le folklore breton, les traditions orales, ainsi que l'onomastique, font preuve de survivances anciennes et assez surprenantes comme celles de *Kolevran*, *ar waoñ du*, des créatures épouvantables qui erraient jadis dans les terres bretonnes. L'étude approfondie de ces traditions reste également très prometteuse. Nous pensons avoir montré, au fil de ces études sur le bestiaire celtique, que les sources de la Bretagne armoricaine, quoique quantitativement moins impressionnantes que ses sœurs insulaires, constitue néanmoins un véritable trésor. La civilisation celtique insulaire a laissé, sans ambiguïté, son empreinte dans la production littéraire de la Bretagne continentale.

La troisième partie de nos recherches s'est avérée très intéressante. Bien que l'on repère dans la *Vie de saint Malo*, comme dans tout récit hagiographique, une abondance d'éléments d'origine chrétienne, le bestiaire de cette Vie de Saint a donc, dans un certain degré tout du moins, un caractère celtique. Il vaudrait la peine de la comparer avec d'autres Vies de Saints des pays dits « celtiques » pour encore mieux déceler l'éventuelle « celticité » des motifs animaliers évoqués dans l'hagiographie celtique, mais cela n'est pas du tout l'objectif du présent travail.

Nous pouvons, en revanche, donner quelques éléments de comparaison avec les Vies de Saints d'Irlande. Plummer, dans son ouvrage monumental,[2276] énumère la caractéristique du bestiaire dans ce corpus intéressant. Les saints irlandais y apparaissent comme les Maîtres

[2276] Plummer (1910, cxl-clii). Il s'agit de l'introduction dans laquelle il parle de *'folklore païen et mythologie'* dans le corpus hagiographique irlandais. Il nous rappelle que le saint Ciaran de Saigir avait des moines sous forme animale : il y avait un frère-loup, un frère-blaireau…

des Animaux, à la fois des espèces domestiquées et non domestiquées ; souvent, le saint intervient pour sauver un animal chassé de ses poursuivants ; il est à même d'apprivoiser des animaux sauvages ; il nourrit des loups affamés à partir des troupeaux qu'il possède ; le saint homme irlandais ressuscite différents animaux morts, dans la plupart des cas il s'agit d'animaux tués pour être consommés et qui sont « restitués » en entier[2277] ; quand il s'agit d'animaux volés par quelqu'un, ces animaux, même une fois préparés, montrent leur présence dans le chaudron ; la notion d'animaux « serviables » , « amicaux » et « aimables » envers les hommes est un motif très répandu, à la fois dans le folklore et l'hagiograhie.[2278]

Il n'est pas difficile de constater quelques parallèles entre les pouvoirs de saint Malo thaumaturge et les pouvoirs que ses homologues irlandais ont sur les animaux. En effet, le passage dans lequel saint Malo ressuscite le géant Mildu, le paragraphe dans lequel il chasse un serpent, le passage dans lequel il ressuscite une truie ou encore d'autres passages dans lesquels il montre son « contrôle magique » sur les animaux, sont directement comparables avec certaines Vies de Saints d'Irlande. Cette conclusion n'exclut en revanche pas la possibilité de voir des analogies dans des textes hagiographiques extérieurs aux « pays celtiques ».

Concluons en affirmant que l'utilisation de l'expression « hagiographie celtique » est justifiée,[2279] et que le bestiaire dans les récits hagiographiques des différents pays de langue celtique du Moyen Âge partagent la même tradition dans leur façon de « traiter » les espèces animales. Sous cet éclairage, la *Vie de saint Malo* n'est assurément pas une exception. Le bestiaire contenu dans cette *vita* fait partie de cette tradition.

L'étude de la Vie de saint Malo s'est donc avérée assez fructueuse pour ce qui est du rôle de la faune. L'étude approfondie d'autres *vitae*, qui sont en outre extrêmement riches, anciennes et nombreuses en Bretagne armoricaine, est donc prometteuse ; certaines Vies, comme celle de saint Hervé, contiennent des thèmes, des motifs et d'autres éléments relativement archaïques, comparées aux autres sources anciennes qui nous sont parvenues dans cette péninsule celtique.

[2277] Ce dernier motif est récurrent dans les contes folkloriques. Puis Plummer mentionne un parallèle islandais dans l'histoire de Thor et d'un paysan.
[2278] Plummer fait mention de plusieurs thèmes animaliers que nous avons repris supra dans le catalogue des animaux.
[2279] Nous renvoyons avant tout à l'excellent livre intitulé *Celtic Hagiography and Saints' cults*, (Cartwright, J., (ed.), University of Wales Press, Cardiff, 2003). L'ouvrage contient un ensemble d'articles consacrés à l'hagiographie celtique, dont plusieurs montrent clairement les analogies entre les récits hagiographiques des différentes régions de culture celtique.

Perspectives de recherche

Il est évident que nous n'avons pas pu aborder dans cette thèse tous les aspects du bestiaire celtique dans la littérature ancienne ; nous allons donner *infra* les axes de recherche qui restent en particulier à traiter, sujets qui dépassent largement le cadre et les objectifs de cette thèse, mais qui nous intéressent dans le cadre d'études futures.

Une synthèse du symbolisme animalier de l'art celtique s'impose (incluant à la fois les miniatures, les sculptures, l'armure, la numismatique et tout cela durant les époques des métaux, la période antique et le Moyen Âge), ainsi qu'une comparaison entre ce corpus et le symbolisme du corpus étudié ici, c'est-à-dire principalement les textes insulaires du Moyen Âge.

La comparaison avec le bestiaire roman s'ordonne également et pourrait être très fructueuse. Cet art est pourtant puissamment original (les œuvres littéraires autant que le bestiaire sculpté), mais c'est un ensemble artistique dont certains thèmes peuvent s'éclairer et s'expliquer par la mythologie des Celtes. En effet, les églises romanes sont des véritables « livres de pierres » comme l'expriment Anne et Robert Blanc.[2280] Il est vrai que la sculpture romane était tout d'abord destinée à l'enseignement chrétien. En revanche, dans différentes épisodes des Vies de Saints, tout comme dans le légendaire roman on retrouve parfois des motifs qui sont seulement explicables par une comparaison rigoureuse avec les traditions celtiques.[2281]

Ensuite, la comparaison pan-indo-européenne des mythèmes animaliers serait très prometteuse, notamment des domaines celtes, grecs, germaniques, slaves et indiens.

La liaison entre les espèces animales émettant des sonorités musicales et la musique des hommes serait à approfondir. En tant que musicien, le développement de cette thématique nous intéresse en particulier. Une des sous-thématiques à être traitées serait celle de la hauteur des sons, les fréquences produites par les différentes espèces animales. Les musicologues sont toujours à la recherche du diapason des époques anciennes. Il s'agit donc de retrouver la fréquence de l'accord musical initial à partir des sons animaliers. En effet, des musicologues de renommée pensent que les peuples anciens ont eu recours aux sons de la nature et de la faune pour mettre au point l'accord de leurs instruments de musique. *Supra*, nous avons décrit le lien étroit entre les oiseaux, les abeilles et les cordophones chez les Celtes. Or, on sait que les abeilles par exemple produisent habituellement une note qui correspond grosso modo au si bémol / si [2282] selon les standards de l'époque moderne. On se pose la question de savoir si cette note a pu constituer une référence au Moyen Âge. Un travail important reste à être mené dans ce domaine.

Il serait encore possible d'approfondir la tradition celtique de Cornouailles ; si les textes de l'époque médiévale, ainsi que les textes plus tardifs écrits en cette péninsule ne sont pas nombreux, l'étude de légendes comme celle de Tristan, celle du Roi Marc, ou celle d'Arthur, qui sont d'origine cornouaillaise insulaire, s'avérera très fructueuse. En étudiant le

[2280] Blanc (2006, passim)
[2281] Nous référons ici aux travaux de Philippe Walter par exemple ou encore ceux de Claude Sterckx.
[2282] Nous remercions ici Ann Heymann d'avoir donné son avis à ce sujet.

folklore et les traditions populaires on peut espérer mettre au jour les éléments concernant le bestiaire de Cornouailles.

Vu la proximité des aires culturelles de l'Angleterre et de la Bretagne, il importe d'étudier la littérature anglo-saxonne ; comme on a pu le constater ci-dessus, la Vie de saint Malo a été traduite et adaptée en vieil anglo-saxon. Il existe encore d'autres éléments qui prouvent que les Bretons et les Saxons ont entretenu des relations étroites depuis le Moyen Âge. Quant à la littérature de cette époque, il faudra étudier par exemple l'épopée Beowulf et l'œuvre célèbre intitulée *Canterbury Tales*, écrite par Geoffrey Chaucer[2283]. Ce livre, qui constitue lui-même un cadre dans lequel plusieurs histoires sont développées, contient très clairement des thèmes et des motifs empruntés aux traditions de la Bretagne armoricaine. Le folklore et les traditions populaires de l'Angleterre pourraient également nous servir dans nos recherches.

Dans toutes les époques de l'histoire de la Bretagne, il y avaient des influences culturelles « réciproques » entre cette péninsule et différentes régions de la France. Quant à la littérature du Moyen Âge, on constate surtout le contact entre cette Bretagne, « ouverte » aux influences continentales, et les cours du sud de la France.[2284] Il est hors de doute que les Lais de Marie de France s'inspirent en grande partie de thèmes d'origine bretonne-armoricaine. On pourrait penser dans ce cadre au loup-garou du lai du Bisclavret, à la chasse au porc blanc du lai de Guingamor (à comparer avec la chasse au *Twrch Trwyth* gallois et au *Torc Triath* irlandais) ou encore à la métamorphose d'êtres humains en animaux dans le lai de Laustic.

L'hagiographie en général et les sources encyclopédiques ne pouvaient faire l'objet de nos recherches, de même que le *Physiologus*. Cette œuvre est le résultat de diverses traductions latines, dans lesquelles les remaniements sont d'ailleurs très visibles, d'un original grec datant probablement du IIème siècle. Ce texte énumère les animaux mentionnés dans la Bible, ainsi que leur signification allégorique. Cette oeuvre étant très connue au Moyen Âge, elle a certainement influencé certains auteurs de l'époque et a laissé des traces dans leurs productions littéraires.

Le folklore et les traditions populaires de la France, surtout, restent également à être étudiés à travers les œuvres de Paul Sébillot[2285] par exemple. Il serait intéressant d'étudier les relations post-médiévales des différents folklores et d'enquêter sur les changements survenus au fil du temps.

[2283] Tierney (1992, 568-569)
[2284] Balcou (1987, passim).
[2285] Cf. entre autres Sébillot (1905)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Sources, éditions et traductions de textes

Aristote, *Histoire des animaux*, P. Louis, (éd. et trad.), Belles Lettres, Paris, 1969

Armes Prydein, Rachel Bromwich, Univ. of Wales Press, 1972

Armes Prydein, Ifor Williams, Cardiff, Univ. of Wales Press, 1955

The Battle of Mag Mucrama / Cath Maige Mucrama, O'Daly, M, (ed.), Irish Texts Society 50, Dublin, 1975

De Reis van Sint Brandaan. Een reisverhaal uit de twaalfde eeuw. Vertaald door Willem Wilmink. Ingeleid door W.P. Gerritsen., W. Wilmink, (trad.), Ooievaar, Amsterdam, 2000

Canu Aneirin, Ifor Williams, Cardiff, Univ. of Wales Press, 1938, 1970

Carmina Gadelica, Hymns and Incantations, collected by A Carmichael, 6 vols., Edinburgh – London, 1928-1971

César, J., *Guerre des Gaules, tome 1, livres I-IV*, texte établi et traduit par L.-A. Constans, Les Belles Lettres, Paris, (1961) 1990

César, J., *Guerre des Gaules, tome I1, livres V-VIII*, texte établi et traduit par L.-A. Constans, Les Belles Lettres, Paris, (1959) 1989

Cicéron, *De Divinatione*, trad. Freyburger, G. ; Scheid, J., Paris, 1992.

Compert Con Culainn, A. G. Van Hamel, (Medieval and Modern Irish Series), Dublin, 1933

Culhwch ac Olwen. An edition and study of the oldest Arthurian tale, Rachel Bromwich, D. Simon Evans, (éd.), University of Wales Press, Cardiff, 1992

Geoffrey of Monmouth, *Historia Regum Britanniae*, dans Thorpe, L., *The History of the Kings of Britain*, 1966 (réimpression Penguin Books, 1983)

A.O.H. Jarman, *Aneirin: Y Gododdin*, Llandysul, 1988

Rinkaghyn Vannin / Dances of Mann, Sleigh gyn Thie, Mona Douglas (année d'édition absente)

La Razzia des vaches de Cooley, traduit de l'irlandais ancien, présenté et annoté par Ch.-J. Guyonvarc'h, L'aube des peuples, Gallimard, 1994

La vie de saint Cunual – Buhez Konwal, A. Certenais, B. Merdrignac, H. Ar Bihan, (éd.), Hor Yezh, 1999

Ar Gow, Y., *E skeud tour bras Sant Jermen*, Al liamm, 1978

Keating, G., *Foras Feasa ar Éirinn. The history of Ireland by Geoffrey Keating*, D. Comyn & P.S. Dineen, réd. & trad., Irish Texts Society, Dublin, 1901-1914

Lebor Gabála Érenn, The book of the taking of Ireland 5 vol., Macalister, R.A.S., (trad.) Irish texts society, Dublin, 1938-1956

Les aventures de Sindbad le Marin, texte intégral, texte établi sur les manuscrits originaux par René R. Khawam, Phébus, Paris, 1985

Llyfr Iorwerth, A.R. William, Cardiff, Univ. of Wales Press, 1960

The Mabinogion, G. Jones, T. Jones, (trad.), Everyman, London, 1949 (réimpression 1995)

Les Mabinogion, J. Loth, (trad.) 2 vol., Paris, Fontemoing, 1913

Meville Richards, *The laws of Hywel Dda (The book of Blegywryd)*, Liverpool, 1954

Nennius, *Historia Brittonum* : Kerboul-Vilhon, Chr.M.J, *Historia Brittonum, Histoire des Bretons*, Editions du Pontig, Sautron, 1999

Oidhe Chloinne Tuireann. The fate of the children of Tuireann. O'Duffy, R.J., (réd.; trad.) Royal Irish Academy, Dublin, 1901

Owein, R.L. Thompson, Dublin Institute For Advanced Studies, 1968

Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle, livre XVI*, texte établi, traduit et commenté par J. André, Les Belles Lettres, Paris, 1962

O'Grady, S.H., *Silva Gadelica*, London, 1892

Serglige Con Culainn, Myles Dillon, (éd.), Mediaeval and Modern Irish Series 14, 1953

Strabon, *Géographie*, tome II (livres III et IV) ; texte établi et traduit par François Lasserre, Les Belles Lettres, Paris, 1966

Synge, J. M., *The Aran Islands*, 1907

Táin Bó Cuailnge, trad., H. D'Arbois de Jubainville, Paris, 1907

Táin Bó Cualgne, trad., J. Dunn, 1914

Táin Bó Cúalnge, from the Book of Leinster, Cecile O'Rahily (ed.), DIAS, Dublin, 1967

The Táin (Táin Bó Cuailnge), trad., T. Kinsella, The Dolmen Press, 1969 (réimpression Oxford University Press, London, 2002)

La Razzia des vaches de Cooley, traduit de l'irlandais ancien, présenté et annoté par Ch.-J. Guyonvarc'h, L'aube des peuples, Gallimard, 1994

Táin Bó Fraich, Trad. et éd. Myles Dillon Dublin, 1933

Táin Bó Fraich, Trad. et éd. Wolfgang Meid, Dublin, (1967), 1974

'Tochmarc Ètaine', O. Bergin & R.I. Best, Réd. & trad., *Èriu* 12, (1938) 137-196

Trioedd Ynys Prydein, Rachel Bromwich, (éd.), Dublin Institute For Advanced Studies, 1961

Vie de saint Malo, évêque d'Alet. Version écrite par le diacre Bili, publié par Gw. Leduc, Centre de recherches Archéologiques d'Alet, Rennes 1979, no. B

La Vie de Merlin (Vita Merlini), Geoffrey de Monmouth, traduit du latin par Isabelle Jourdan, Climats, Castelnau-Le-Lez, 1996

Bibliographie (critique)

Dans cette bibliographie, qui se veut ici et là critique, nous ne tenterons point d'être exhaustifs ou de mentionner tous les ouvrages disponibles – une tâche quasiment impossible et assez inutile d'ailleurs – mais d'établir, au contraire, une liste à la fois des ouvrages consultés et ceux qui réjouissent d'une reconnaissance générale de la plupart des celtisants et d'autres chercheurs.

Cette bibliographie a été repartie dans plusieurs catégories. On trouvera d'emblée sur 1. une bibliographie générale, puis sur 2. une bibliographie concernant les Celtes anciens continentaux et les Celtes en général. Ensuite sur 3. on pourra trouver une bibliographie des Celtes insulaires, sous laquelle nous comptons également la Bretagne armoricaine, suite à ses liens avec les Celtes brittoniques de l'île de Grande-Bretagne par rapport à sa langue et sa culture. Comme certains ouvrages concernent plusieurs de ces catégories, il arrive qu'ils soient indiqués à deux reprises.

1. Bibliographie générale

Aarne, A., Thompson, S., *The Types of the Folk-Tale*, Helsinki, 1961
Aigrain, R., *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953 (non vidi)
Alexander, H.B., *Le cercle du monde (The world's rim : Great mysteries of the north american indians)*, Paris, 1962
Alleau, R. (éd.), *Guide de la France mystérieuse*, Les Guides Noirs, Editions Sand, Paris, 2005 [Un très bon ouvrage de vulgarisation, qui manque quelque peu de références, mais qui présente d'une façon claire la plupart des thèmes folkloriques anciens connus sur le territoire français d'aujourd'hui]
Amoret, S., *A murmur of bees*, Oxford, 1980. (non vidi)
Bailey, H., 'Bisclavret in Marie de France', *Cambridge Mediaeval Studies*, t. I, 1981, 97 et suiv.
Bec, P., 'Les pièges des textes littéraires en organologie médiévale', dans *Rault*, 1999, 17-25
Beigbeder, O., *Lexique des Symboles*, Zodiaque, 1989
Blanc, A. et Blanc, R., *Monstres, Sirènes et Centaures. Symboles de l'art roman*, Editions du Rocher, Lonrai, 2006
Bosch-Gimpera, P., *Les Indo-Européens – Problèmes archéologiques*, Payot, Paris, 1980
Brereton, G.E., 'A XIIth list of french Lays and other narrative poems', *Modern Language Review*, t. 45, 1950, 40-45
Briard, J., *L'age du Bronze en Europe barbare – des mégalithes aux Celtes*, Éditions des Hespérides, 1976
Brugger, E., 'Eigennamen in den Lais von Marie de France', *Zeits. für Fr. Spr. und Liter.* t. 49, 201-252 et 381-484
Charbonneau – Lassay, L., *Le bestiaire du Christ*, Archè, Milano, 1940
Chaitun, D.E., 'Der Totemismus bei den Völkern der alten Welt', *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift*, 3, 1962, 139 sqq.
Chevalier, J., Gheerbrant, A., *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Robert Laffont / Jupiter, Paris, 1982
Clottes, J., Lewis-Williams, D., *Les chamanes de la Préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*, Collection « Arts Rupestres », Editions du Seuil, Paris, 1996
Conrad, P., *La civilisation des steppes*, Faurot, Genève, 1976
De Montherlant, H., *Les Bestiaires*, Paris, 1926
De Vries, J., 'Untersuchung über das Hüpfspiel, Kinderspiel – Kulttanz', *FF Communications*, Helsinki, 1957 (non vidi)
Dillmann, F., *Les magiciens dans l'Islande ancienne, études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*, Paris, 2006 (non vidi)
Dufournet, J., *Le Roman de Renart*, Paris, Garnier, Flammarion, 1970
Dumézil, G., *Tarpeia*, Gallimard, 6e éd., Paris, 1947
Dumézil, G., *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Latomus, Bruxelles, Berchem, 1958
Dumézil, G., 'Questiunculae Indo-Italicae, 8-10', *Latomus*, 20, 1961, 253-265.
Dumézil, G., *La Religion romaine archaïque*, Payot, Paris, 1966
Dumézil, G., *Mariages indo-européens, suivi de Quinze Questions romaines*, Payot, Paris, 1979.
Eliade, M., *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 2e éd. Payot, Paris, 1968
Faral, E., *Les jongleurs en France au Moyen Âge*, Paris, Champion, 1910
Ferrand, F., (dir.), *Guide de la musique du Moyen Age*, Fayard, 1999
Ferro, X. R. M., *Symboles animaux. Un dictionnaire des représentations et croyances en Occident*, Desclée De Brouwer, Paris, 1996

Flutre, L.F., *Table des noms qui figurent dans les romans courtois du Moyen Âge*, Poitiers, 1962
Frappier, J., *Chrétien de Troyes et le Mythe du Graal*, Paris, SEDES, 1972
Gimbutas, M., The three waves of Kurgan people into Old Europe, 4500 – 2500 B.C.', *Archives suisses d'anthropologie générale*, Genève, 1979, 43, 2, 113-136
Gimbutas, M., The Goddesses and Gods of Old Europe – 6500 – 3500 BC Myths and Cult Images, Thames and Hudson Ltd., London, 1982
Grimal, P., (dir.), *Mythologies des montagnes, des forêts et des îles*, Paris, 1963
Gutenbrunner, S., *Die germanischen Götternahmen der antiken Inschriften* (Rheinische Beiträge und Hülfsbücher zur germanischer Philologie und Volkskunde 24), Halle, 1936
Harf-Lancner, L., (trad., prés.), Warnke, K., (éd.), *Lais de Marie de France*, Livre de Poche, 1990
Harrison, J. E., *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, New York and London, 1894 (non vidi).
Hatto, A.J., *Gottfried von Strassburg Tristan*, Penguin classics 2e éd. 1967, (réimpression 1975)
Hirschberg, *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*, Berlin, 1988
Hoeppfner, E., *Le troubadour Peire Vidal*, Paris, Les Belles Lettres, 1966
Hoeppfner, E., *Les lais de Marie de France*, Paris, Nizet, 1935, 1966
Homo-Lechner, C., *Sons et instruments de musique au Moyen Age, Archéologie musicale dans l'Europe du VIIe au XIVe siècles*, Editions Errance, Paris, 1996
Leach, E. 'Anthropological aspects of language : animal categories and verbal abuse', Eric H. Lenneberg (réd.), *New directions in the study of language*, Cambridge, 1966, MA, 23-63
Loyrette, A.-M., 'Les animaux dans l'Egypte ancienne', *Archéologia*, 114, janvier 1978, 24-35
Lozac'hmeur, J.C., Ovazza, M., *La Chanson d'Aiquin* (texte), Paris, Picollec, 1985
Maillard, J., *Evolution et esthétique du lai lyrique, des origines à la fin du XIVe siècle*, thèse, Centre documentation universitaire, Paris, 1963
Maillard, J., "Lai, Leich", *Gattungen der Musik in Einzeldarstellungen*, Berne, Münich, 1969
Mallory, J.P., *In search of the Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth*, London, 1989
Mallory, J.P., *A la recherche des indo-européens. Langue, histoire, mythes*, Seuil, Paris, 1997 [il s'agit de la traduction de l'ouvrage précédant]
Marshack, A., *The roots of civilization. The cognitive beginnings of man's first art, symbol and notation.*, New York, 1972
McCone, K., 'Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen', W. Meid (réd.), *Studien zum Indogermanischen Wortschatz.* (1987) Innsbruck, 101-154
Meens, R., 'Eating animals in the early Middle Ages. Classifying the animal world and building group identities.' A. Craeger & W.C. Jordan (red.), *The animal/human boundary*, Rochester University Press, Rochester, 2002, 3-28
Ménard , Ph., *Les lais de Marie de France*, Paris, P.U.F., 1979
Micha, A., (trad., prés.), *Lais féeriques des XIIe et XIIIe siècles*, GF-Flammarion, Paris, 1992
Milin, G., *Les chiens de Dieu. La représentation du loup-garou en Occident (XIe-Xxe siècles)*, C.R.B.C., 1993
Millet, P., *Le chien héraldique dans l'armorial européen*, Collection « Sinople », Pardès, Puiseaux, 1994
Minns, E.H., *Scythians and Greeks. A survey of ancient history and archaeology of the north coast of the Euxine from the Danube to the Caucasus*, Gordon Press Publishers, New York, 1976

Oskamp, H.P.A., (éd.), *De Reis van Sente Brandane : naar de versie in het Comburgsche handschrift ; met inleiding en aantekeningen van Dr. H.P.A. Oskamp*, Thieme & Cie, Zutphen, 1971
Ovazza, M., Lozac'hmeur, J-Cl., éd. Jean Picollec, *La chanson d'Aiquin*, Paris, 1985
Payen, J.C., 'La matière de Bretagne et le Roman arthurien', dans J.C.Payen et H. Weber, *Manuel d'histoire littéraire de la France*, t. I, Paris, Ed. Sociales, 1971
Pastoureau, M., *L'ours*, Editions du Seuil, 2007
Prieur, J., *Les animaux sacrés dans l'Antiquité. Art et religion du monde méditerranéen*, collection « De mémoire de l'homme : l'histoire », Editions Ouest-France, 1988
Puhvel, J., 'Aspects of equine functionality', Jaan Puhvel (réd.), *Myth and law among the Indo-Europeans: studies in Indo-European comparative mythology*, Berkeley, CA, and London, 1970, 159-172
Rault, Chr., (dir.), *Instruments à cordes du Moyen-Age. Actes du colloque de Royaumont – 1994*, éditions Créaphis, Grâne, 1999
Rault, Chr., *Instruments de musique du monde*, Editions de la Martinière, Paris, 2000
Ravenel, B., 'Instruments à cordes frottées et pincées d'après les manuscrits médiévaux conservés en Lorraine', dans *Rault*, 1999, 167-183
Reinach, S., *Cultes, mythes et religions*, 2 vols., Paris, 1905 [Intéressant, mais un peu vieilli est l'article *Les survivances du totémisme chez les Celtes*, I, 30 sqq.]
Renauld-Krantz, H., *Structures de la mythologique nordique*, Paris, 1972
Reznikoff, I., 'Sur la dimension sonore des grottes à peintures du paléolithique' *Comptes rendus de l'Académie des* sciences, Paris, tome 304 série II, 1987, 153-156 ; tome 305, série II, 1987, 307-310
Reznikoff, I., Dauvois, M.,'La dimension sonore des grottes ornées' *Bulletin de la société préhistorique française*, tome 8515, 1988, 238-246.
Ribard, J., *Le Moyen-Age. Littérature et symbolisme*, Honoré Champion Collection Essais 9, Paris, 1984
Schmitt, J.-C., *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIe siècle*, Bibliothèque d'ethnologie historique, Flammarion, Paris, 1979
Sébillot, P., *Le Folk-lore de France*, 1905 (réimpression 1968)
Sergent, B., *Les Indo-Européens, langues, mythes*, Payot, 1996
Servier, J., *L'homme et l'invisible*, Paris, 1964
Spence, L., *Introduction to Mythology*, 1921, réimpression Studio Editions, 1994 [un ouvrage intéressant, qui a un peu vieilli]
Talbot Rice, T., *The Scythians*, London, 1958
Tierney, B., Painter, S., *Western Europe in the Middle Ages, 300-1475*, 1992
Toutain, J., *Les cultes païennes dans l'Empire romain*, 1921
Van Uytfanghe, M., 'La bible dans les vies de saints mérovingiens', *RHEDF* – janvier-juin 1976
Voisenet, J., *Bestiaire chrétien, l'imagerie animale des auteurs du Haut-Moyen Age (Ve-XIe siècles)*, Presses universitaires du Mirail, 1994
Voisenet, J., Le Goff, J., *Bêtes et hommes dans le monde médiéval – le bestiaire des clercs du Ve au XIIe siècle*, Brepols, 2000
Vorreiter, L., 'The Swan-neck Lyres of Minoan-Mycenean Culture', *Galpin Society Journal*, 28, April, 1975, 93-97
Walter, P., *La mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à la Mort Artu*, Librairie Honoré Champion, Paris, 1989
Walter, P., (éd., dir.), *Mythe de la chasse sauvage en Europe médiévale*, Honoré Champion, 1997

Walter, P., (éd.), *Mythologies du porc, Actes du colloque de Saint-Antoine-l'Abbaye 4-5 avril 1998*, Million, 1999
Walter, P., *Perceval. Le pêcheur et le Graal*, Editions Imago, Paris, 2004
West, G.D., *An index of proper names in french arthurian verse romances*, Univ. of Toronto Press, 1969
West, G.D., *An index of proper names in french arthurian prose romances*, Univ. of Toronto Press, 1978
Wheeler, R.E.M., *The Indus Civilization*, Cambridge, 1953 (non vidi)
Wilmink, W., (trad.), *De Reis van Sint Brandaan. Een reisverhaal uit de twaalfde eeuw. Vertaald door Willem Wilmink. Ingeleid door W.P. Gerritsen.*, Ooievaar, Amsterdam, 2000
Zucker, A., *Les classes zoologiques en Grèce ancienne. D'Homère à Elien (VIIIe av. – IIIe ap. J.-C.)*, Publications de l'université de Provence, 2005

2. Celtes anciens continentaux ; Celtes en général

Baratte, F., 'Statuette dite de la déesse Arduinna,' dans H. Lavagne ed., *Les dieux de la Gaule romaine*, Luxembourg, 1989, 90-91.

Bernhardt-House, P.A., *Canids in Celtic cultures. From Celtiberia to Cú Chulainn to the Kennels of Camelot*, Ph.D. dissertation, University College Cork, 2006

Birkhan, H., *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit*, Wien, Köln, Graz, Böhlaus, 1970

Birkhan, H., *Keltische Erzählungen vom Kaiser* Arthur, 2 vol., Essen, 1989

Birkhan, H., *Kelten: Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1997

Blasquez, J.M., *Primitivas Religiones Ibéricas II. Religiones Prerromanas*, Madrid, 1983

Bober, P.B., 'Cernunnos : Origin and transformation of a Celtic divinity', dans *American Journal of Archaeology 55*, 1951, 13-51

Boekhoorn, D., Hily, G., 'Le dieu celtique Lug', *Ar Falz* 88, gwengolo 2004, Morlaix, 117-120

Boekhoorn, D., **'**Barzhoniezh, evned ha telenn Kelted ar Grennamzer'**,** *Actes Colloque Carhaix*, (2006b, à paraître)

Bompiani, (éd.), Moscati, S., Frey, O.H., Kruta, V., Raftery, B., Szabó, M. (dir.), *Les Celtes*, Palazzo Grassi Venezia, Milan 1991; edition en français: EDDL, Paris, 2001

Brasseur, M., *Les Celtes. Les dieux oubliés*, Terre de Brume Editions, Rennes, 1996

Brasseur, M., *Les Celtes. Les rois oubliés*, Terre de Brume Editions, Rennes, 1997

Brasseur, M., *Les Celtes. Les guerriers oubliés*, Terre de Brume Editions, Rennes, 1997

Brasseur, M., *Les Celtes. Les héros oubliés*, Terre de Brume Editions, Rennes, 1998

Brunaux, J.-L., *Les religions gauloises. (Ve-Ier siècles av. J.C..) Nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Editions Errance, Paris, 2000

Cartwright, J., (ed.) *Celtic Hagiography and Saints' cults*, University of Wales Press, Cardiff, 2003

Chadwick, N., *The Druids*, University of Wales Press, Cardiff, 1966

Chadwick, N., *The Celts*, Penguin books, 1970 (1976)

Chamouton, C., 'Le bestiaire celtique', *Histoire Antique* 29, janv-fév. 2007, 56-67

D'Arbois de Jubainville, H., 'Esus, Tarvos Trigaranus', dans *RC*, XIX, 1898, 245-251

D'Arbois de Jubainville, H., *Les druides et Les dieux celtiques à forme d'animaux*, Otto Zeller, Osnabrück 1906, (réimpression 1969)

De Beaulieu, F., 'Le grand corbeau. Oiseau de Dieu, oiseau du diable' dans *ArMen 131* novembre/décembre 2002, 26-33

Delamarre, X., *Dictionnaire de la langue gauloise*, Errance, Paris, 2001

De Vries, J., 'Rood, wit, zwart', *Volkskunde*, II, 1942, 1-10

De Vries, J., 'Die „Tierverehrung" in Gallien', *Saga och sed, Kungl.Gustav Adolfs Akademiens Arsbok*, Jöran Sahlgren (éd.), 1958, 48-62

De Vries, J., *Keltische Religion*, Stuttgart, 1961

Dottin, G., *La religion des Celtes*, Paris, 1904

Dumézil, G., '*Meretrices* et *Virgines* dans quelques Légendes politiques de Rome et des peuples celtiques', dans *Ogam*, 1954, 3-8

Duval, P.M., *Les dieux de la Gaule*, Paris, 1957 (réimpression 1976)

Duval, P.M., *Monnaies gauloises et mythes celtiques*, Paris, 1987

Evans, D.E., *Gaulish personal names*, Oxford, 1967

Green, M.J.A, *Symbol and Image in Celtic religious Art*, London and New York, 1989

Green, M.J.A, *Animals in Celtic life and myth*, London et New York, Routledge, 1992

Green, M.J.A., *Mythes celtiques*, Éditions du Seuil, 1995
Green, M.J.A., *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London, 1997
Green, M.J.A., 'The Symbolic Horse in Pagan Celtic Europe : An Archaeological Perspective' dans : Davies, S., Jones, N.A., (éd.), *The Horse in Celtic Culture. Medieval Welsh perspectives*, University of Wales Press, Cardiff, 1997, 1-22
Grenier, A., *Les Gaulois*, Petite Bibliothèque Payot 157, Paris, 1970 [Si cet ouvrage a quelque peu vieilli, il reste malgré tout une référence]
Gricourt, J., 'Epona-Rhiannon-Macha', dans *Ogam*, VI, 1954 a, 25-40 ; 74-86 ; 136-138 ; 165-188; 269-272
Gricourt, J., 'Sur une plaque du chaudron de Gundestrup', dans *Latomus*, 13, 1954 b, 376-383
Gricourt, D. ; Hollard, D., ''Lugus ornithmorphe sur quelques représentations monétaires', *Cahiers Numismatiques* 146, 2000, 21-40
Gricourt, D. ; Hollard, D., 'Lugus, dieu aux liens : à propos d'une pendeloque du Ve siècle avant J.-C. trouvée à Vasseny (Aisne)', *Dialogues d'histoire ancienne* 31/1, 2005, 51-78
Guyonvarc'h, Ch.-J., *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Bibliothèque Scientifique Payot, Paris, 1997
Hamel, A.G. van, 'Aspects of Celtic mythology', *Proceedings of the British Academy* 20, 1934, 207-248
Hatt, J.-J., *Kelten und Galloromanen*, Genève, 1970
Heinz, S., *Keltische Symbolen*, Verba, Darmstadt, 1997 [ouvrage de vulgarisation]
Heinz, S., *Les Symboles des Celtes*, traduit par V. Liard-Brandner, éd. Guy Trédaniel, Paris, 1998 [ouvrage de vulgarisation]
Holder, A., *Altceltischer Sprachschatz*, 3Bde, Leipzig, 1896, (réimpression 1961)
Hubert, H., 'Gweil-gi, l'océan et le carnassier androphage', dans *RC*, XXXIV, 1913, 1-17
Hubert, H., 'Le mythe d'Epona', dans *Mélanges Vendryès*, Paris, 1925, 187-198
Hubert, H., *Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique*, Paris, 1932 ; (réimpression Editions Albin Michel, Paris, 1974)
Irlande et Bretagne, vingt siècles d'histoire, Actes du colloque de Rennes (29-31 mars 1993) sous la présidence de Jean Meyer, Terre de Brume Editions, Rennes, 1994
Jenkins, F., 'The role of the dog in Romano-Gaulish Religion', *Collection Latomus*, 16 (1957), 60-76
Jolif, T., *Mythologie celtique*, Pardès, Puiseaux, 2000
Kelly, P., 'The Earliest Words for 'Horse' in the Celtic Languages', dans : Davies, S., Jones, N.A., (éd.), *The Horse in Celtic Culture. Medieval Welsh perspectives*, University of Wales Press, Cardiff, 1997, 43-63
Kelten, 35, Thema Dieren in de keltische wereld, Augustus 2007, Stichting A.G. Van Hamel voor Keltische Studies, Utrecht
Koch, J.T., 'Gallo-Brittonic *Tasc(i)ouanos* "Badger-Slayer" and the reflex of Indo-European *gwh*,' *Journal of Celtic Studies* I, 1992, 101-118
Kossack, G., *Studien zum Symbolgut der Urnenfelder- und Hallstattzeit Mitteleuropas*, Berlin, 1954
Kruta, V., *Les Celtes, Histoire et Dictionnaire. Des origines à la romanisation et au christianisme*, Éditions Robert Laffont, Paris, 2001
Lambert, P.-Y., *La Langue Gauloise. Description linguistique, commentaire d'inscriptions choisies*, Editions Errance, Paris, 1994
Lambert, P.-Y., 'Les dieux de la Gaule', *Le monde des Religions* 24, juillet-août 2007, 28-30
Lambert, P.-Y., 'Les hauts lieux du celtisme', *Le monde des Religions* 24, juillet-août 2007, 34-35
Laurent, D., Treguer, M., *La nuit celtique*, Terre de Brume Editions, P.U.R., 1997
Le Roux, F., 'Le cheval divin', *Ogam* 7, 1955, 101-122

Le Roux, F., Guyonvarc'h, Ch., *Les Druides*, Rennes, 2e éd. Ogam, Celticum, 1978
Le Roux, F., Guyonvarc'h, Ch., *La civilisation celtique*, Rennes, Ogam, Celticum, 1979
Le Roux, F., Guyonvarc'h, Ch., *Mórrígan – Bodb – Macha La souveraineté guerrière de l'Irlande*, Ogam – Celticum, Rennes, 1983
Le Roux, F., Guyonvarc'h, Ch., *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, Editions Ouest-France, Rennes, 1991
Le Roux, F., Guyonvarc'h, Ch., *La civilisation celtique*, Editions Payot, Paris, 2001
Linckenheld, E., 'Le sanctuaire de Donon, son Importance pour l'Etude des Cultes et des Rites eltiques d'après les récentes découvertes,' *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire d'Alsace* 38, 1947, 67 sqq. (non vidi)
Linduff, K., 'Epona, A Celt among the Romans', *Latomus*, 38 (4), 1979, 817-837
Loomis, R.S., *Arthurian literature in the Middle-Ages*, Oxford, 1959
Loth, J., 'Le dieu Lug, la Terre-Mère et les Lugoves', *Revue Archéologique*, IV, 1914, 24, 205-230
Lozac'hmeur, J.-C., 'Pour une nouvelle herméneutique des mythes : essai d'interprétation de quelques thèmes celtiques' dans *Mélanges offerts à Léon Fleuriot*
Mac Cana, P., *Celtic Mythology*, Hamlyn, Feltham, 1970, (réimpression 1983) [Il s'agit d'un très bon ouvrage de vulgarisation ; les références telles les notes de bas de page y manquent, car ce n'était clairement pas l'objectif de l'ouvrage, qui brille en revanche par sa clarté et son esprit scientifique]
MacKillop, J., *A Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford University Press, 2000
Maier, B., *Lexikon der keltischen Religion und Kultur*, Alfred Kröner, Stuttgart, 1994
Maier, B., *Dictionary of Celtic religion and culture*, Translated by Charles Edwards, The Boydell Press, Woodbridge, 1997
Markale, J., *Die Druiden. Gesellschaft und Götter der Kelten*, München, 1989 [Il s'agit d'un ouvrage qui manque de rigueur scientifique, mais dans lequel on retrouve çà et là des idées intéressantes]
Nagy, J.F. (réd.), *Identifying the ‚Celtic'. CSANA Yearbook 2*, Four Courts, Dublin, 2002
Olmsted, G.S., *The Gundestrup Cauldron – Its Archaeological Context, the Style and Iconography of its Portrayed Motifs, and their Narration of a Gaulish Version of Táin Bó Cuailnge*, Latomus, Revue d'Etudes Latines, Bruxelles, 1979 [Il s'agit d'une étude rigoureuse d'une certaine façon, mais malheureusement l'hypothèse selon laquelle on retrouverait sur le chaudron une version continentale de la *Táin*, l'épopée irlandaise la plus importante, est extrêmement curieuse, irréaliste et très peu crédible]
Ó Riain, P., 'Celtic mythology and religion', *Geschichte und Kultur der Kelten*, Heidelberg, 1986, 241 sqq.
Picot, J.-P., *Dictionnaire Historique de la Gaule – Des origines à Clovis*, La Différence, Paris, 2002 [ouvrage utile, dans lequel l'auteur cite malheureusement sans esprit critique des études vieillies]
Piggott, S. *The Druids*, Pelican Books, 1974
Prosper, B. M., *Transactions of the Philological Society*, 97-2, 1999, 151-183
Puhvel, J., 'Vedic ásvamedha and Gaulish lipomiidvos', *Language* 31 (1955), 353-354
Ransome, H.M., *The Sacred Bee*, London, 1937 [non vidi]
Raftery, B., *Pagan Celtic Ireland*, London, 1994
Reinach, S., 'Sucellos et Nantosuelta', *RC* 17, 1896, 45-49
Reinach, S., 'Le Mont Désiré', *Revue des Etudes Anciennes*, XVIII, 277-279
Rio, B., 'Le cerf dans la mythologie. Un animal, passeur de l'autre monde.' dans *ArMen 126 Janvier 2002*, 24-33
Ross, A., 'Chain symbolism in pagan Celtic religion', *Speculum* 34, 1959, 39-59

Sergent, B., ‘Le porc indo-européen, d’ouest en est’, *Mythologies du porc*, P. Walter, (éd.), 1998, 9-39
Sergent, B., *Celtes et Grecs, t. I, Le livre des héros*, Payot, Paris, 1999
Sergent, B., *Le livre des dieux. Celtes et Grecs, II*, Payot, Paris, 2004
Sjoestedt, M.-L., *Dieux et Héros des Celtes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1940
Sterckx, C., ‘’Débris mythologiques en Basse-Bretagne’, dans *Mélanges offerts à Léon Fleuriot*
Sterckx, C., ‘Mère laie dans la mythologie celte’, *Mythologie du porc*, P. Walter (éd.), 1998, 73-92
Sterckx, C., ‘Les têtes coupées et le Graal’, *Studia Celtica* 20-21, 1985-1986, 1-42
Sterckx, C., *Eléments de cosmogonie celtique*, Editions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles, 1986
Sterckx, C., ‘Le Cavalier et l’anguipède’, *Ollodagos*, 1991-1995, III, 1-107, IV, 1-126, VI, 1-196, VII, 231-239
Sterckx, C., *Les dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens*, Mémoires de la société belge d’études celtiques 4, Société belge d’études celtiques – Belgisch genootschap voor keltische studies, Bruxelles, 1994a
Sterckx, C., 'Ivérix : un dieu belge méconnu ?', *Ollodagos* VI, 255-273, Société belge d’études celtiques – Belgisch genootschap voor keltische studies, Bruxelles, 1994b
Sterckx, C., *Dieux d’eau : Apollons celtes et gaulois*, Ollodagos - Société belge d’études celtiques – Belgisch genootschap voor keltische studies, Bruxelles, 1996
Sterckx, C., *Essai de dictionnaire des dieux, héros, mythes et légendes celtes*, Fascicule 1, Société belge d’études celtiques, Bruxelles, 1998
Sterckx, C., *Des dieux et des oiseaux. Réflexions sur l’ornithomorphisme de quelques dieux celtiques*, Mémoires de la société belge d’études celtiques 12, Bruxelles, 2000
Stewart, R.J., *Celtic Gods, Celtic Goddesses*, Blandford, London, 1998
Thevenot, ‘Le cheval sacré dans la Gaule de l’Est’, dans *Revue archéologique de l’Est et du Centre-Est 2*, 1951, 129-141
Tierney, J.J., ‘The Celtic Ethnography of Posidonius’ dans *Proceedings of the royal Irish Academy* 60, 1960, 189-275
Vendryes, J., ‘Sur un passage du comique Philémon’, *RC* 28, 1907, 123 sqq.
Vendryes, J., *Les religions des Celtes, « Mana » Introduction à l’histoire des religions*, 2. III, Paris, 1948
Vendryes, J., ‘L’unité en trois personnes chez les Celtes’, *Choix d’études linguistiques et celtiques*, Paris, 1952, 233-246
Walter, P. (éd.), *Mythologie du porc. Actes du colloque de Saint-Antoine-l’Abbaye 4-5* ***avril 1998***, Million, 1999
Watkins, C., ‘The phonemics of Gaulish : The dialect of Narbonensis’, *Language* XXXI, 1955, 9-19
Whatmough, J., *The Dialects of ancient Gaul. Prolegomena and Records of the Dialects.*, Harvard University press, Cambridge, 1970

3. Celtes insulaires

3A. Général

Ar Bihan, H., *Testennoù kozh & Lennegezh dre gomz (L 3)* Cours à paraître.
Buron, G., 'Brandu, site à pétroglyphes et le damier celtique dit du « Corbeau Noir »', *Bulletin de la Société Archéologique et Historique de Nantes*, CXXXII, 1997, 19-31
Boekhoorn, D., 'De Cláirseach : over de teloorgang en heropleving van een emblematisch en legendarisch instrument.', dans *Kelten* no. 11, augustus 2001, 4-6
Boekhoorn, D., 'La Cláirseach, du déclin à la renaissance d'un instrument emblématique légendaire (Ière partie)', dans *Amis des Etudes Celtiques, Bulletin de liaison n° 34, supplément mai-juin 2003a*
Boekhoorn, D., 'La Cláirseach (2ème partie)', dans *Amis des Etudes Celtiques, Bulletin de liaison n° 35, supplément mai-juin 2003b*
Boekhoorn, D., 'Al loened mojennel ha burzhudus el lennegezhioù keltiek' dans *An dud hag al loened* Kreiz 17 - CRBC, Université de Brest, 2003c, 19-25
Cartwright, J., (ed.), *Celtic Hagiography and Saints' cults*, University of Wales Press, Cardiff, 2003
Chadwick, N., 'Pictish and Celtic marriage in early literary tradition', *Scottish Gaelic Studies* 8, 1955, 56 sqq.
Chambers, E.K., *Arthur of Britain*, Cambridge, Speculum Historiale, 1964
Cowan, T., *Fire in the Head. Schamanism and the Celtic Spirit*, Harper, San Francisco, 1993
Dillon, M., Chadwick., N., *The Celtic Realms*, Weidenfeld and Nicolson , London, 1972
Dillon, M., Chadwick., N., Le Roux, F. *Les Royaumes Celtiques*, traduit par Ch.-J. Guyonvarc'h Armeline , Crozon, 2001
Dumville, D.N., 'Subroman Britain. History and legend', *History*, t. 62, 1977, 173-192
Edel, D., *The Celtic West and Europe : studies in Celtic literature and the early Irish Church*, Four Courts Press, Dublin, 1988
Fleuriot, L., 'La prophetia Merlini de Jean de Cornwall', voir Flobert, 1974
Flobert, P., Fleuriot, L., 'La prophetia Merlini de Jean de Cornwall', EC, t. 14, 1974, 31-56
Gougaud, L., *Christianity in Celtic Lands. A History of the Churches of the Celts, their origin, their development, influence and mutual relations*, [1932] ré-éd. J.-M. Picard, Four Courts Press, Dublin, 1992
Hughson, I., 'Horses in the Early Historic Period : Evidence from the Pictish Sculptured Stones' dans : Davies, S., Jones, N.A., (éd.), *The Horse in Celtic Culture. Medieval Welsh perspectives*, University of Wales Press, Cardiff, 1997, 23-42
Jackson, K., *Language and History in Early Britain*, Edinburgh, Univ. Press, 1953
Jolif, T., *Mythologie celtique*, Pardès, Puiseaux, 2000
Jourdan, I., (trad.), *La Vie de Merlin (Vita Merlini)*, Geoffrey de Monmouth, Climats, Castelnau-Le-Lez, 1996
Kervran, L., *Brandan, le grand navigateur celte du VIe siècle*, Paris, Laffont, 1977
Lambert, P.Y., *Les littératures celtiques*, Paris, P.U.F., 1981
Laurent, D., Gwerz de Skolan et la légende de Merlin dans *Ethnologie française* I. 3-4, 1972
Laurent, C., Davis, H., (ed.), *Irlande et Bretagne*, Rennes, 1994
Loomis, R.S., (ed), *Arthurian literature in the Middle-Ages*, Oxford, 1959
Lot, F., 'Etude sur la provenance du cycle arthurien' (la provenance des lais bretons), *Romania*, t. 25, 1896, 1-32

Markale, J., *La femme celte. Mythe et sociologie*, Collection « Le regard de l'histoire » Payot, Paris, 1977 [Il s'agit d'un ouvrage qui manque de rigueur scientifique, mais dans lequel on retrouve çà et là des idées intéressantes]
Parrry, J.J., Caldwell, R.A., 'Geoffrey of Monmouth' dans Loomis, R.S., (ed), *Arthurian literature in the Middle-Ages*, Oxford, 1959, 72-93
Rees, A. et B., *Celtic heritage*, London, Thames and Hudson, (1961), 1978
[Rio, B., *Le bestiaire celtique*, Gisserot, 1999] Il ne s'agit pas d'un ouvrage scientifique, mais nous nous permettons de le citer pour l'intérêt que le livre a pour nos études.
Ross, A., *Pagan Celtic Britain, Studies in iconographie and tradition*, Routledge and Kegan Paul, London; Colombia University Press, New York, 1968
Rumble, T.C., *The breton lays in middle english*, Detroit, Wayne State Univ. Press, 1965
Schrijver, P., *Studies in British-Celtic Historical Phonology*, Amsterdam – Atlanta, 1995
Sharpe, R., Lapidge, M., *A bibliography of Celtic-Latin Literature, 400 – 1200*, 1985
Stalmans, N., 'Les jeux de damier celtes de la Bretagne à l'Irlande', dans Laurent-Davis 1994, 24-30.
Sterckx, C., 'Le jeu de damier celtique', *EC* XIII, 1972-1973, 733-749
Sterckx, C., 'Delos et Locronan', *Littératures de Bretagne. Mélanges offerts à Yann-Ber Piriou*, (F. Favereau; H. Le Bihan, dir.,), Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2006, 225-228
Taylor, J.V., *The Primal Vision: Christian presence and African religion*, London, 1965
Thomas, C., *And shall these mute stones speak ? Post Roman inscriptions in Western Britain*, University of Wales Press, Cardiff, 1994
Walter, P., *La mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à la Mort Artu*, Librairie Honoré Champion, Paris, 1989
Walter, P., *Canicule. Essai de mythologie sur* Yvain *de Chrétien de Troyes*, Sedes, Paris, 1988
Walter, P., *Le Gant de verre. Le mythe de Tristan et Yseut*, Editions Artus, 1990
Walter, P. (éd.), *Mythologie du porc. Actes du colloque de Saint-Antoine-l'Abbaye 4-5 avril 1998*, Million, 1999
Walter, P., *Le* ***Roi Arthur, l'ours et le roi***, Editions Imago, Paris, 2002
Walter, P., *Perceval. Le pêcheur et le Graal*, Editions Imago, Paris, 2004
Webster, G., *The British Celts and their Gods under Rome*, London, 1986 (= *Celtic Religion in Roman Britain*, Totowa / New Jersey, 1987
Wheeler, M., 'Maiden Castle, Dorset', *Society of Antiquaries of London : Research Report*, XII, London, 1943

3B. Irlande

Benes, B., 'Spüren von Schamanismus in der Sage Buile Suibne', *ZCP* 29, 1960-1961, 309-334
Bergin, O., et alii, *Anecdota from Irish manuscripts*, Halle, 1907-1913
Bergin, O., 'Observations on the "Mythology of Lough Neagh"', *Béaloideas* 2 (1930), 246-252
Bergin, O., 'White Red-eared Cows', *Ériu*, XIV, 1946, 170
Bergin, O. ; Best, R.I., *Lebor na h-Uidre*, Dublin, 1929
Bergin, O. ; Best, R.I., ' Tochmarc Étaíne', *Ériu* 12 (1938), 137-196
Bernhardt-House, P.A., 'The Old Irish impotence spell. The *Dam Díli*, Fergus, fertility, and the mythic background of an Irish incantation', *Journal for the Academic Studies of Magic* 4, 2007
Best, R., 'The Tragic Death of Cúroí Mac Dári', *Eriu*, II, 1905, 18-35
Bieler, L, *The Irish Penitentials*, Dublin Institute For Advanced Studies, 1963
Bitel, L., *Isle of the saints. Monastic settlement and Christian community in early Ireland*, Cornell University Press, Ithaca, London, 1990
Boekhoorn, D., 'La Cláirseach, du déclin à la renaissance d'un instrument emblématique légendaire (Ière partie)', dans *Amis des Etudes Celtiques, Bulletin de liaison n° 34, supplément mai-juin 2003a*
Boekhoorn, D., 'La Cláirseach (2ème partie)', dans *Amis des Etudes Celtiques, Bulletin de liaison n° 35, supplément mai-juin 2003b*
Boekhoorn, D., 'An delenn ouezelek eus ar Grennamzer betek hiziv : ur benveg sonerezh mojennel', dans F. Favereau, H. Le Bihan (dir.), *Littératures de Bretagne. Mélanges offerts à Yann-Ber Piriou*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2006a, 229-236
Booss, C., (red.), Yeats, W.B., Lady Gregory, *A Treasure of Irish Myth, Legend and Folklore*, Avenel, 1986
Botheroyd, S. ; P., *Lexikon der keltischen Mythologie*, München, 1992
Botheroyd, S., *Irland – Mythologie in der Landschaft*, Darmstadt, 1997
Bray, D. A., 'Miracles and wonders in the composition in the Lives of the early Irish saints', *Celtic Hagiography and Saints' cults*, Jane Cartwright (ed.), University of Wales Press, Cardiff, 2003, 136-147
Breatnach, L., *A companion to the Corpus Iuris Hibernici*, DIAS, Dublin, 2005
Byrne, F.J., *Irish Kings and High-Kings*, London, 1973
Caerwyn Williams, J.E., 'The court Poet in mediaeval Ireland', *Proceed. Brit. Academy*, 57, 1971, 1-51
Carey, J., 'A *Tuath Dé* Miscellany', *BBCS* 39, 1992, 24-45
Carmichael, A., *Carmina Gadelica*, 5 vol. Edinburgh and London, 1928
Carney, J., in Myles Dillon, *Early Irish Society*, 1954
Carney, J., *Studies in Irish literature and history*, Dublin, 1955
Carney, J., *The problem of Saint Patrick*, Dublin, 1973
Charles-Edwards, T.M. 'Geis, prophecy, omen and oath', *Celtica* 23, 1999, 45 sqq.
Chauviré, R., *L'épopée irlandaise. Le Cycle de Finn (Contes Ossianiques)*, Terre de Brume Editions, Rennes, 1995
Corthals, J., (trad.), *Táin Bó Regamna*, Vienne, 1987
Cross, T.P., Motif-index of early Irish Literature, Bloomington, 1969
Cross, T.P., Slover, C.H., *Ancient Irish Tales*, New York, 1936 (réimpression 1969)
D'Arbois de Jubainville, H., 'Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique', dans *Cours de Littérature Celtique*, II, Paris, 1884
D'Arbois de Jubainville, H., *Táin Bó Cuailnge* (trad.), Paris, 1907

De Paor, L., *A Dictionary of Irish Saints*, 1996
Dillon, M., *The Cycles of the Kings*, Oxford, 1946
Dillon, M., (éd.), *Serglige Con Culainn*, Mediaeval and Modern Irish Series 14, 1953
Dillon, M., *Early Irish Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1948, 1958
Dillon, M., éd. *Early Irish Society*, Cork, Mercier, 1954, 1969
Dobbs, M.E., 'On *Táin Bó Flidais*', *Ériu*, 8, 1916-1917, 133-149
Donatus, M., *Beasts and Birds in the Lives of he early Irish saints*, Philadelphia, 1934 (non vidi)
Dottin, G., *L'épopée irlandaise*, Paris, 1926
Dottin, G., *Contes et Légendes d'Irlande* (traduit du gaélique par Georges Dottin), Réimpression : Terre de Brume Editions, Rennes, 1995
Draak, M., 'Some aspects of kingship in pagan Ireland', dans *The sacral kingship. Contributions to the central theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions, (Rome April 1955)*, Leiden 1959, 651sq
Dumville, D.N., 'Biblical Apocrypha and the Early Irish. A preliminary investigation', *Proceed. of the Royal Irish Academy*, t.73, section C no 8, 1973, 299-338
Dunn, J. (trad.), *Táin Bó Cuálgne*, 1914
Esposito, M., 'An apocryphal book of Enoch and Elias as a possible source of the Navigatio sancti Brendani' *Celtica*, t. 5, 192-206
Fitzgerald, D, 'Popular tales of Ireland', dans *RC* IV, (1879-1880), 171-200
Gantz, J., *Early Irish myths and sagas* (trad.), Penguin Books, London, 1981
Guyonvarc'h, Ch.-J. ; Le Roux, F., 'La Courtise d'Étaín', *Celticum* 15, 1966, 283-375
Guyonvarc'h, Ch.-J., 'Irlandais *Fand*, nom propre', *Ogam* 11, 1959, 440
Guyonvarc'h, Ch.-J., *La Razzia des vaches de Cooley*, traduit de l'irlandais ancien, présenté et annoté par Ch.-J. Guyonvarc'h, L'aube des peuples, Gallimard, 1994
Gwynn, E.J., 'An Irish Penitential', *Ériu* 7, 1913-1914, 121 sqq.
Gwynn, E.J., (ed.), *The Metrical Dindshenchas*, Todd Lecture Series, (5 vol.), Dublin, 1903-1935 (DIAS, 1991)
Hamel, A.G. van, 'Partholon', *RC* 50, 1933, 217-237
Heymann, A. and C., '*Cláirseach*: the lore of the Irish harp', *Eire Ireland*, Fall, 1991, 82-95
Hennessy, W. M., 'The ancient Irish Goddess of War', dans *RC*, I, 1870, 32-55 [article vieilli]
Hull, E., 'The Hawk of Achill and the Legend of the Oldest Animals', *Folklore*, XLIII, 1932, 376-409
Hyde, 'The adventures of Léithin', *RC* 10, 1914-1916, 116-143
Jackson, K., *The Oldest Irish Tradition: A Window on the Iron Age*, London, 1964
Jaski, B., *Early Irish Kingship and Succession*, Dublin, 2000
Joyce, P.W., *A social history of ancient Ireland*, 2 vol. London, 1913
Joyce, P.W., *Old Celtic Romances*, Dublin, 1996
Kelly, F., A guide to Early Irish Law (Early Irish Law Series III, Dublin 1988, repr. 1991
Kelly, F., *Early Irish Farming*, Early Irish Law Series Volume IV, School of Celtic Studies, DIAS, Dublin, 2000
Kinsella, T., *The Táin*, Oxford University Press, London, 2002
Knott, E., Murphy, G., Carney, J., *Early Irish Literature*, Routledge & Kegan Paul, London, 1966
Low, M., *Celtic Christianity and Nature –Early Irish and Hebridean traditions*, Belfast, 1996
Macalister, R.A.S., (trad.) *Lebor Gabála Érenn, The book of the taking of Ireland* 5 vol. Irish texts society, Dublin, 1938-1956
Mac an Bháird, A., 'Tadhg mac Céin and the Badgers' *Ériu* 31, 1980, 150-155
Mac Cana, P., 'The theme of king and goddess in Irish literature', *EC* (1955, 1956, 1958) 7/1, 76-114; 7/2, 356-413; 8/1, 59-65

Mac Cana, P., *The learned tales of medieval Ireland*, DIAS, Dublin, 1980
Mac Mathuna, L., 'The image of cosmos in Ireland', *Celtica* 23
McCone, K., '*Aided Celtchair maic Uthechair*. Hounds, heroes and hospitallers in early Irish myth and story', *Eriu*, 35 (1984), 1-30
McCone, K., 'Oir.*Olc, Luch*- and IE *wĺkwos, *lúkwos 'wolf'', *Eriu* 36 (1985), 171-176
McCone, K., 'Werewolves, Cyclopes, *díberga* and *fíanna*. Juvenile delinquency in Early Ireland', *Cambridge Medieval Celtic Studies* 12 (1986), 1-22
McCone, K., *Pagan past and christian present in early Irish literature*, An Sagart, Maynooth, 1990
Mac Neill, E., 'The Mythology of Lough Neagh', *Béaloideas* 2 (1930), 115-121
MacNeill, M., *The Festival of Lughnasa. A study of the survival of the Celtic festival of the beginning of harvest*, Oxford University Press, 1962 (réimpression Dublin, 1982)
Meens, R., 'Van koningen en paarden: Gerald van Wales en het inauguratieritueel van de koningen van Kenellcunill', *Millennium* 9 (1995), 14-26
Meid, W., *Die Romanze von Froech und Findabair*, Innsbruck, 1970
Meyer, K., ,The colloquy between Fintan and the Hawk of Achill', dans Bergin et alii, 1907-1913, I, 24-39
Murphy, G., 'The origin of Irish nature Poetry', *Studies* 20, 1939, 87-101
Nagy, J.F., 'Shamanic aspects of the *Bruidhean Tale*', *History of Religions* 20, 4, 1980, 302-322
Nagy, J.F., 'The wisdom of the *geilt*', *Eigse*, 19, 1, 1982, 44-60
O'Beirne Crowe, J. 'Ancient lake legends of Ireland. No 1. Aided Echac Maic Mairedo (The destruction of Eochaid, son of Mairid)', *The journal of royal historical and archaeological association of Ireland* serie 4, vol. 1, partie 1. Dublin, 1870, 94-112
O'Boyle, Sean, *Ogam, the poet's secret*. Dalton, Dublin, 1980.
Ó Briain, M., 'Some material on Oisín in the Land of Youth', in Donnchadh Ó Corráin (ed.), *Sages, Saints and Storytellers*, Maynooth, 1989, 181-199
O'Curry, E., *On the Manners and Customs of the Ancient Irish*, Vol. 3, W.K. Sullivan, Dublin, 1873
O'Daly, M, (ed.), *The Battle of Mag Mucrama / Cath Maige Mucrama*, Irish Texts Society 50, Dublin, 1975
O'Donoghue, N., 'St Patrick's Breastplate', dans *An Introduction to Celtic Christianity*, ed. J.P. Mackey, Edinburgh, 1989, 46-54
O'Duffy, R.J., (réd.; trad.) *Oidhe Chloinne Tuireann. The fate of the children of Tuireann.* Royal Irish Academy, Dublin, 1901
O'Grady, S.H., *Silva Gadelica*, London, 1892
O'Rahilly, T.F., *Gadelica* I, 1913
O'Rahilly, T.F., *Early Irish History and Mythology*, Dublin, 1964 [ouvrage en partie vieilli mais intéressant]
Ó Riain, P., 'A study of the Irish legend of the Wild Man', *Éigse* 14, 1974a, 179-206
Ó Riain, P., 'The material and provenance of *Buile Suibhne*', *Éigse* 15, 173-188
Ó Riain, P., 'Traces of Lug in Early Irish Hagiographical Tradition', *ZCP* 36 (1977), 138-156
O'Sullivan, Donal, *Carolan. The life times and music of an Irish Harper*, Ossian Publications, Cork, 2001
Plummer, C., *Vitae sanctorum Hiberniae*, Oxford, Clarendon Press, 1910
Power, P.C., *The Book of Irish Curses*, Dublin, 1991
Quinn, E.G., et al. (réd) *(Contributions to a) Dictionary of the Irish Language, based mainly on Old and Middle Irish materials. Compact Edition*, RIA, Dublin, 1983

Radner, J.N., ‘ « Men will die » : Poets, harpers and woman in early Irish literature’, Matonis, A.T.E, Melia, D.F., (éd.), *Celtic Language, Celtic Culture. A Festschrift for Eric P.Hamp*, Ford & Bailie Publishers, Van Nuys, California 1990, 172-186
Reeves, W., *Adamnán’s Life of St Columba*, Historians of Scotland, Edmonston and Douglas, 1874 (réimpression Lampeter, 1988)
Reinhard, J.R., *The survival of geis in Medieval romance*, Halle, 1933
Reinhard, J.R. ; Hull, V.E., ’Bran and Sceolang’, *Speculum* 11, 1936, 42-58
Richter, M., *Ireland and her neighbours in the seventh century*, Four Courts Press, Dublin, 1999
Sayers, W., ‘The mythology of Lough Neagh’, *Mankind Quarterly* 26/1 (1985), 111-135
Stalmans, N., *Saints d’Irlande. Analyse critique des sources hagiographiques (VIIe-IXe siècles)*, PUR, Rennes, 2003
Stokes, W., ‘The prose tales in the Rennes Dindshenchas’, *RC* 15 (1894), 272-336, 418-484
Stokes, W., *Lives of the Saints from the book* of *Lismore*, Oxford, 1890
Stokes, W., (ed.), ‘The Bodleian *Amra Choluimb Chille*’, *RC* 20, 1899, 40 sqq.
Stokes, W., Strachan, J., *Thesaurus Palaeo-hibernicus* Vol. II, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin, 1910 (réimpression 1987)
Synge, J. M., *The Aran Islands*, 1907
Thurneysen, R., *Die irische Helden- uns Königsage*, Halle, 1921
Thurneysen, R., *‘Imbas Forosnai’*, Zeitschrift für celtische Philologie, 19 (1932), 163-164
Thurneysen, R., ‘ Tochmarc Étaíne’, *ZCP* 22, 1941, 3-23
Thurneysen, R., *A grammar of old Irish*, Dublin Institute For Advanced Studies, 1946
Toorians, L., ‘De zalmsprong van Cú Chulainn’, dans *Kelten* 16, november 2002, Stichting A.G. van Hamel voor Keltische Studies, Utrecht, 2002, 2
Tymoczko, M., ‘Animal Imagery in *Loinges Mac nUislenn*’ *Studia Celtica* 20-21, 1985-1986, 145-166
Tymoczko, M., ‘The semantic fields of Early Irish terms for black birds and their implications for species taxonomy’, in Matonis, A.T.E, Melia, D.F., (éd.), *Celtic Language, Celtic Culture. A Festschrift for Eric P.Hamp*, Ford & Bailie Publishers, Van Nuys, California 1990, 150-171
Van Hamel, A. G., (éd.), *Compert Con Chulainn and other stories*, (Medieval and Modern Irish Series), Dublin, 1933
Vendryes, J., ‘L’écriture ogamique et ses origines’, *EC* 4, 1941-1948, 83-116
Vendryes, J., *Lexique étymologique de l'Irlandais ancien ; A. DIAS, Dublin, 1981- (réimpression)*
Vries, R. De, ‘An edition of De causis torchi Corco Che and Aided Echach maic Maireda’, 2006 (non vidi)
Weisweiler, J., *Heimat und Herrschaft. Wirkung und Ursprung eines irischen Mythos*, Halle, 1943
Weisweiler, J., 'Vorindogermanische Schichten der irischen Heldensage', *ZCP* 24, 1954, 10 sqq., 165 sqq.

3C. Ecosse

Campbell, J.F., *Popular Tales of the West Highland*, 4 vol. London, 1860-1862, (réimpression 1983)
Durand, Marc, ‘La Queen Mary, temple au cœur de l’univers’, dans *Anthologie de la harpe : La harpe des Celtes*, éd. CRIHC, Editions de la Tannerie, 2001
Heymann, A. and C., ‘*Cláirseach*: the lore of the Irish harp’, *Eire Ireland*, Fall, 1991, 82-95
Kinnaird, Alison; Sanger, Keith, Tree of Strings, Kinmor Music, 1992

MacKay, J.G., ‘The Deer-Cult and Deer Goddess of the Ancient Caledonians’ *Folklore*, 43 (1932), 144-174
Maclean, M., *The literature of the Celts*, Senate, Twickenham, 1998 [à l’origine ce livre fut publié en 1902; il est par conséquent parfois un peu daté]
Purser, J., *Scotland’s Music. A history of the traditional and classical music of Scotland from early times to the present day*, Mainstream Publishing, Edinburgh and London, 1992
Thomson, D.S., (ed.), *The Companion to Gaelic Scotland*, Glasgow, 1994

3D. Île de Man

Toorians, L., ‘De zalmsprong van Cú Chulainn’, dans *Kelten* 16, november 2002, Stichting A.G. van Hamel voor Keltische Studies, Utrecht, 2002, 2

3E. Pays de Galles

Bollard, J.K., ‘The role of Myth and Tradition in the Four Branches of the Mabinogi’, ***Cambridge Medieval Celtic Studies*** 6, Winter 1983, 67-86
Bromwich, R., *Trioedd Ynys Prydein*, Dublin Institute For Advanced Studies, 1961 (réimpression 1978)
Bromwich, R., *Armes Prydein*, Univ. of Wales Press, 1972
Bromwich, R., Simon Evans, D., (éd.), *Culhwch ac Olwen. An edition and study of the oldest Arthurian tale*, University of Wales Press, Cardiff, 1992
Bromwich, R., ‘The Triads of the Horses’, dans : Davies, S., Jones, N.A., (éd.), *The Horse in Celtic Culture. Medieval Welsh perspectives*, University of Wales Press, Cardiff, 1997, 102-120
Davies, S., Jones, N.A., (éd.), *The Horse in Celtic Culture. Medieval Welsh perspectives*, University of Wales Press, Cardiff, 1997
Davies, S., ‘Horses in the Mabinogion’, dans : Davies, S., Jones, N.A., (éd.), *The Horse in Celtic Culture. Medieval Welsh perspectives*, University of Wales Press, Cardiff, 1997, 121-140
Davies, W., *Wales in the early Middle Ages*, Leicester University Press, Leicester, 1982
Dumville, D.N., *Britons and Anglo-Saxons in the early Middle Ages*, Aldershot, 1993
Emanuel, H.D., *The latin text of the Welsh laws*, Univ. of Wales Press, 1967
Ford, P.K., *The poems of Llywarch Hen*, Berkeley, Los Angeles, 1974
Goetinck, G., *Peredur. A study of Welsh tradition in the Grail legends*, Cardiff, 1975
Gruffydd, W.J., *Folklore and Myth in the Mabinogion*, University of Wales Press, 1958 (réimprimé en 1964)
Hamp, E., ‘Mabinogi’, *Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion*, 1975, 243-249
Huws, B.O., ‘Praise lasts longer than a horse’ : Poems of Request and Thanks for Horses’, dans : Davies, S., Jones, N.A., (éd.), *The Horse in Celtic Culture. Medieval Welsh perspectives*, University of Wales Press, Cardiff, 1997, 141-161
Jackson, K., *The International Popular Tale and Early Welsh Tradition*, Cardiff, 1961
Jarman, A.O.H., Hughes, G.R., éd. *A Guide to Welsh Literature*, t. I, t. II, Swansea, 1979
Jarman, A.O.H., *Ymddiddan Myrddin a Thaliesin*, Cardiff, 1951
Jenkins, D., ‘The Horse in the Welsh Law Texts’, dans : Davies, S., Jones, N.A., (éd.), *The Horse in Celtic Culture. Medieval Welsh perspectives*, University of Wales Press, Cardiff, 1997, 64-81
Jones, G., Jones, T., (trad.), *The Mabinogion*, Everyman, London, 1949 (réimpression 1995)

Jones, N.A., ‘Horses in Medieval Welsh Court Poetry’, dans : Davies, S., Jones, N.A., (éd.), *The Horse in Celtic Culture. Medieval Welsh perspectives*, University of Wales Press, Cardiff, 1997, 82-101
Jones, T.G., *Welsh Folklore and Folk Customs*, London, 1930 (non vidi)
Jones, T., ‘Chwedl yr anyfeiliaid hynaf’, *NLWJ* 7, 1951-1952, 62-66
Jongeling, K., Van Rootseler, M.(réd.) *De Mabinogion : oude Keltische verhalen uit Wales.* – Münster : Nodus-Publ., 2001 (Stichting Uitgeverij de Keltische Draak), traduit par D. Boekhoorn, M. Costeris, M. van Rootseler, S. van Stek, L. Toorians; *Peredur*: 193-230
Lambert, P.-Y., *Les quatre branches du* Mabinogi *et autres contes gallois du Moyen Âge*, Gallimard, Paris, 1993
Lewis, H.E., *Bedd Gelert : Its facts, Fairies and Folk-lore*, Portmadog, 1899
Loth, J., *Les Mabinogion*, 2 vol., Paris, Fontemoing, 1913
Markale, J., *L’épopée celtique en Bretagne*, Petite Bibliothèque Payot 174, Paris, 1971 [Il s’agit d’un ouvrage qui manque de rigueur scientifique, mais dans lequel on retrouve çà et là des idées intéressantes]
Meurig Evans, H., Thomas, W.O., *Y Geiriadur Mawr – The complete Welsh-English English-Welsh dictionary*, Gwasg Gomer, Llandysul, 1995
Rowlands, E.L., *Poems of the Cywyddwyr*, Dublin Institute for Advanced Studies, 1976
Strachan, J., *An Introduction to Early Welsh*, Manchester, 1909
Thomas, G.C.G., éd, *A Welsh bestiary of love being a translation into Welsh of Richart de Fornival’s* Bestiaire d’Amour, Dublin Institute For Advanced Studies, 1988
Thompson, R.L., *Owein*, Dublin Institute For Advanced Studies, 1968
Watkin, M., *La civilisation française dans les Mabinogion*, Didier, Paris, 1962
William, A.R., *Llyfr Iorwerth*, Cardiff, Univ. of Wales Press, 1960
Williams, I., *Canu Aneirin*, Cardiff, Univ. of Wales Press, 1938, 1970
Williams, I., *Armes Prydein*, Cardiff, Univ. of Wales Press, 1955
Williams, I., *Chwedl Taliesin*, Cardiff, Univ. of Wales Press, 1957
Williams, I., *The beginnings of Welsh Poetry*, ed. Rachel Bromwich, Cardiff, 1972
Wood, J., ‘The Horse in Welsh Folklore : A Boundary Image in Custom and Narrative’, dans : Davies, S., Jones, N.A., (éd.), *The Horse in Celtic Culture. Medieval Welsh perspectives*, University of Wales Press, Cardiff, 1997, 162-182

3F. Cornouailles

Bédier, J., *le Roman de Tristan et Yseult*, Paris, 1946
Ditmas, E.M.R., ‘Geoffrey of Monmouth and the breton families in Cornwall’, *Welsh History Review*, t. 6, 2, 1973, 451-461
Ditmas, E.M.R., ‘Breton settlers in Cornwall after the norman conquest’, from *The Transactions of the honourable Society of Cymmrodorion*, 1978, 11-39
Ellis, P.E., *The Cornish Language and its Literature*, Routledge, London, 1974
Milin, G., *Le roi Marc aux oreilles de cheval*, Librairie Droz S.A., Genève, 1991
Morton Nance, R., (éd.), *An English-Cornish and Cornish-English Dictionary*, The Cornish Language Board, Penzance 1978
Nance, R. Morton, Smith, A.S.D., *Passyon agan Arluth, Cornish poem of the passion*, Plymouth 1972.
Pearce, S.M., *The Kingdom of Dumnonia. Studies in History and Tradition in South Western Britain AD 350-1150*, Lodenek Press, Padstow, 1978

3G. Bretagne

An Uhel, F., *Kontadennoù ar Bobl*, I, Skol-Uhel ar Vro / Al Liamm, 1985
Ar Bihan, H., "An dialog etre Arzur ha Guinglaff " dans *Hor Yezh 212*, Rennes 1997, 31-70.
Ar Bihan, H., 'Taol-esae sevel poltred ar moc'h hervez an hengounioù e Breizh', *Littératures de Bretagne. Mélanges offerts à Yann-Ber Piriou*, (F. Favereau; H. Le Bihan, dir.,), Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2006, 267-281
Balcou, J., Le Gallo, Y., (dir.) *Histoire littéraire et culturelle de la Bretagne*, 3 vol. ; t. I,
Fleuriot, L., Segalen, A.P., *Héritage celtique et captation française – Des origines à la fin des Etats*, Champion-Slatkine, Paris-Genève, 1987
Boekhoorn, D., Le Mirouer de la Mort. Etude sur les archaïsmes, innovations et variations dialectales à la lumière de la métrique d'un texte moyen-breton, Mémoire pour l'obtention de la Maîtrise de breton 2000-2001, Université de Haute Bretagne Rennes 2. A paraître.
Braet, H., *Deux lais féeriques bretons*, Bruxelles, Aurélia, 1979
Bromwich, R., 'Celtic dynastic themes and the breton lays', EC t. IX, 1960-1961, 439-474
Cassard, J-C., *Les Bretons de Nominoé*, Les Bibliophiles de Bretagne, Brasparts, 1990
Cassard, J-C., *La Bretagne des premiers siècles ; le haut Moyen Âge*, Gisserot, Paris, 1994
Certenais, A., Merdrignac, B., Ar Bihan, H., (éd.), *La vie de saint Cunual – Buhez Konwal*, Hor Yezh, 1999
Chadwick, N.K., 'The Colonization of Brittany from Celtic Britain', *Proceed. Brit. Academy*, 51, London, 1965
Chadwick, N.K., *Early Brittany*, Univ. of Wales Press, Cardiff, 1969
Chedeville, A., Guillotel, H., *La Bretagne des saints et des rois*, Ouest-France Université, Rennes, 1984
Davies, W., Graham-Campbell, J., Handley, M., Kershaw, P., Koch, J.T., Leduc, Gw., Lockyear, K., *The Inscriptions of Early Medieval Brittany. Les inscriptions de la Bretagne du haut Moyen Âge*, University College London, Aberystwyth, 2000
Delumeau, J., *Documents de l'Histoire de Bretagne*, Toulouse, Privat, 1971
Deshayes, A., *Dictionnaire étymologique du breton*, Le Chasse-Marée, Douarnenez, 2003
Duine, F., 'Memento des sources hagiographiques de l'histoire de Bretagne' MSHAB, t.46, 1918
Duine, F., 'Questions d'hagiographie et Vie de S. Samson', AB, t. 30, 1914-1915
Ernault, E., "Buhez sanctes Nonn" dans: *Revue celtique 8*, 230-301, 405-491, Paris 1887.
Ernault, E., *Le mystère de Sainte Barbe, tragédie bretonne*, Nantes 1888.
Ernault, E., "Sur la rime intérieure en breton moyen" dans: *Revue celtique 13*, 228-247, Paris 1892.
Ernault, E., *Glossaire moyen-breton*, Paris 1895.
Ernault, E., "Sur le mystère de Saint Guénolé" dans: *Revue Celtique 20*, Paris 1899.
Ernault, E., "Sur la versification du breton moyen" dans: *Revue celtique 21*, 403-411, Paris 1900.
Ernault, E., "Études bretonnes. XII Sur le comparatif" dans: *Revue Celtique 22*, Paris 1901.
Ernault, E., "Le breton d'Arnold von Harff" dans: *Revue celtique 32*, 280-289, Paris 1911.
Ernault, E., *L'ancien vers breton*, Paris 1912.
Ernault, E., "Les nouveaux signes orthographiques dans le breton du *Mirouer"*, dans: *Miscellany presented to Kuno Meyer*, 111-121, Halle a.S. 1912.
Le Mirouer: E. Ernault, *Le Mirouer de la Mort, Poème breton du XVI^e^ siècle*, Paris 1914.
Ernault, E., *L'Ancien mystère de saint Guénolé*, Rennes 1935.
Evans, C., *Les noms bretons dans les chartes de Bégard*, thèse Toronto I

Favereau, F., *Geriadur ar brezhoneg a-vremañ, Dictionnaire du breton contemporain, bilingue*, Skol Vreizh, Morlaix, 1993
Favereau, F., Le Bihan, H., (dir.), *Littératures de Bretagne. Mélanges offerts à Yann-Ber Piriou*, Presses Universitaires Rennes, 2006
Fleuriot, L., *Dictionnaire des gloses en vieux-breton*, Paris, Klincksieck, 1964 en abrégé DGVB
Fleuriot, L., *Le vieux-breton. Eléments d'une grammaire*, Paris, Klincksieck, 1964, 1989, en abrégé GVB
Fleuriot, L., 'Breton et cornique à la fin du Moyen Âge', AB, t. 76, 1969, 705-724
Fleuriot, L., 'Un fragment en latin de très anciennes lois bretonnes armoricaines du VI^{e} siècle', AB, t. 78, 1971, 601-661
Fleuriot, L., 'La littérature bretonne dans ses rapports avec l'histoire' et fragment magique breton ancien , in Delumeau, 1971, 155-165 et 97
Fleuriot, L., 'Ancient breton genealogies' BBCS, t. 26, 1974, 1-6
Fleuriot, L., 'Le saint breton Winniau et le pénitentiel de Finnian', EC, t. 15, 1978, 607-614
Fleuriot, L., *Les Origines de la Bretagne*, Paris, Payot, 1980 ; (réimpression 1999)
Fleuriot, L., 'De quelques survivances dans le christianisme breton', dans *Dalc'homp soñj no. 18, goañv 1987*, 13-18
Fleuriot, L. ; Lozac'hmeur, J.-C ;, Prat, L., (éd.), *Récits et poèmes celtiques. Domaine brittonique, VIe-XVe siècles*, Paris, 1981
Galliou, P., *L'Armorique romaine*, Les Bibliophiles de Bretagne, Brasparts, 1983
Galliou, P., Jones, M., *The Bretons*, Blackwell, Oxford, Cambridge (USA), 1991
Garreau, A., *Saint Albert Le Grand (Albertus Magnus)*, Aubier, Paris, 1942
Giot, P.-R., Bernier, G., Fleuriot, L., Merdrignac, B., Guigon, Ph., *Les premiers Bretons. La Bretagne du Ve siècle à l'an mil*, 3^{e} éd., Le Doaré, Chateaulin, 1982
Giot, P.-R., Guigon, Ph., Merdrignac, B., *Les Premiers Bretons d'Armorique*, Rennes, PUR, 2003
Giraudon, D., *Traditions populaires de Bretagne, Du coq à l'âne*, éditions Le Chasse-Marée – ArMen, 2000
Gueguen, B., & Coll. *La Région de Bretagne*, 1980 (en particulier : 'L'Evangéliaire de Landévennec, vers 900)
Guyonvarc'h, C., *Dictionnaire étymologique du breton ancien, moyen et moderne*, Rennes 1973.
Guyonvarc'h, C., *Le Catholicon de Jehan Lagadeuc*, Rennes 1975.
Guyonvarc'h, C., *Aux origines du breton, le glossaire vannetais du chevalier Arnold von Harff voyageur allemand du XVème siècle*, Rennes 1984.
Haarmann, H., *Der Lateinische Lehnwortschatz im Bretonischen*, Hamburger Philologische Studien 32, Hamburg, Buske, 1973
Hemon, R., *Trois poèmes en moyen-breton*, Dublin 1962.
Hemon, R., Le Menn, Gw., *Les fragments de la Destruction de Jérusalem et des Amours du Vieillard*, Dublin Institute for Advanced Studies, 1969
Hemon, R., *Doctrin an christenien*, Dublin, 1977.
HMSB: R. Hemon, *A Historical morphology and syntax of Breton*, Dublin 1975.
Jackson, K., *A Historical Phonology of Breton*, Dublin Institute For Advanced Studies, 1967 en abrégé HPB
Jacques, F., *Aiquin ou la Conquête de la Bretagne par le roi Charlemagne*, Aix-en-Provence, CUERMA, Paris, Champion, 1979
Kerhervé, J., (dir.) *La Bretagne des origines. Actes de la journée d'étude tenue à Redon le 18 novembre 1995*, Institut Culturel de Bretagne – Section Histoire, Rennes, 1997

Kerlouégan, F., ‘Les Vies de saints bretons les plus anciennes dans leurs rapports avec les Iles Britanniques’, dans *Insular Latin Studies*, éd. Michael Herren, Toronto 1981, 195-213
Largillière, R., *Les saints et l’organisation chrétienne primitive dans l4armorique bretonne*, J. Plihon et L. Hommay, Rennes, 1925 [reprint. Armeline, Crozon, 1995]
Le Berre, Y., Tanguy, B., Castel, Y.-P., (éd.), *Buez Santez Nonn – Mystère breton, Vie de sainte Nonne*, Co-édition CRBC – Mihini-Levenez, 1999
Le Clerc, L., *Grammaire bretonne du Dialecte de Tréguier*, Brest 1986.
Leduc, Gw., Sterckx, Cl., *La vita Goeznouii*, AB, t. 78, 1971, 227-285
Leduc, Gw., *Vie de saint Malo*, Centre de recherches Archéologiques d’Alet, Rennes 1979, no. B
Le Menn, Gw., “Un “Veni Creator” latin-breton dédié à Anne de Bretagne en 1505” dans: *Études Celtiques 16*, 223-232, Paris 1979.
Le Menn, Gw., Le Moing, J.-Y., (éd.), *Bretagne et Pays celtiques : langues, histoire, civilisation. Mélanges offerts à la mémoire de Léon Fleuriot (1932-1987)*, PUR et Skol, Rennes/Saint-Brieuc, 1992
Lemoine, L., Merdrignac, B., (éd.)., *Corona Monastica. Mélanges offerts au père Marc Simon*, Landévennec, 2004
Lewis, H., Piette, J.R.F., *Handbuch des Mittelbretonischen. Dt. Bearb. von Wolgang Meid*, Innsbruck 1990.
Lomenec’h, Gérard, *Chantres et ménestrels à la cour de Bretagne*, Editions Ouest-France, Rennes, 1993
Lomenec’h, Gérard, *La trompette des fées. Légendaire musical de Bretagne*, Coop Breizh, Spézet, 2002
Loomis, R.S., ‘Le folklore breton et les romans arthuriens’, AB, t. 56, 1949, 203-227
Loomis, R.S., ‘L’étrange histoire de Caradoc de Vannes’, AB, t. 70, 1963, 165-175
Lot, F., ‘La patrie des lais bretons’, *Romania*, t. 28, 1899, 1-48
Loth, J., *Chrestomathie bretonne*, Paris, 1890
Loth, J., “La métrique du moyen breton” dans: *Revue Celtique 21*, 203-235, Paris 1900.
Loth, J., “Les vers à rime interne dans les langues celtiques” dans: *Revue Celtique 22*, 62-68, Paris 1901.
Loth, J., *La métrique galloise depuis les plus anciens textes jusqu’à nos jours, Tome second, la métrique galloise du IXe à la fin du XIVe siècle, deuxième partie*, Paris 1902
Loth, J., “Le plus ancien texte suivi en breton” dans: *Revue Celtique 34*, 241-248, Paris 1913.
Markale, J., *La tradition celtique en Bretagne armoricaine*, Paris, Payot, 1975 [ouvrage qui manque de rigueur scientifique ; il y a néanmoins des passages lucides et utiles]
Merdrignac, B., *Les saints bretons témoins de Dieu ou témoins des hommes. Tome 1.* Thèse dactylographiée, Univ. de Rennes II, 1982
Merdrignac, B., *Recherches sur l’hagiographie armoricaine du VIIème au XVème siècle. Tome II : Les hagiographes et leurs publics en Bretagne au Moyen Âge*, Ce.R.A.A, 1986
Merdrignac, B., ‘Lug le « polytechnicien » dans la vie de saint Hervé’ dans X. Barral, I. Altet, G. de Carne, A. Chedeville, A. Leduc, J. Mallet, B. Saunier : *Artistes, Artisans et Production artistique en Bretagne au Moyen Âge*, Rennes 1983, 25-28
Merdrignac, B., *Les Vies de saints bretons durant le haut Moyen Âge : la culture, les croyances en Bretagne (VIIe – XIIe siècle)*, Editions Ouest-France, Rennes, 1993a
Merdrignac, B., ‘La désacralisation du mythe celtique de la navigation vers l’Autre-Monde. L’apport du dossier hagiographique de saint Malo’, *Ollodagos*, 5, 1993b, 18-26
Merdrignac, B., ‘Truies et verrats, cochons et sangliers, porcs et porchers dans les *Vitae* de saints bretons du Moyen Âge. Merlin et les petits cochons’, *Mythologies du porc*, P. Walter (éd.), 1998, 123-145

Merdrignac, B., ‘Le saint et les loups dans l’hagiographie bretonne du Moyen Âge’, dans *Ollodagos, Vol. XVI.2, Actes de la société belge d’études celtiques – Akten van het belgische genootschap voor keltische studies*, Bruxelles – Brussel, 2002, 195-229
Milin, G., *Le roi Marc aux oreilles de cheval*, Librairie Droz S.A., Genève, 1991
Monnier, J.-J., Cassard, J.-C., *Toute l’histoire de Bretagne. Des origines à la fin du XXe siècle*, Morlaix, Skol Vreizh, 1996
Pape, L., *La Bretagne romaine*, Ouest-France Université, Rennes, 1995
Pennaod, G., *Dornlevr krennvrezhoneg*, s.l. 1977.
Piette, J.R.F., ‘Yr agwedd Lydewig ar y chwedlau arthuraidd’, *Llên Cymru*, t. 8, 1965, 183-190
Piriou, Y-B., “Un texte Arthurien en moyen-breton : le dialogue entre Arthur roi des Bretons et Guynglaff” dans *Actes du 14e Congrès International Arthurien Rennes*, Rennes s.a., 474-499
Piriou, J.-P., *Contribution à une étude sur la littérature bretonne perdue*, Thèse dactylographiée, Univ. de Rennes II, 1982
Piriou, Y-B “Notes de lecture: <la vie de Sainte Nonne>” dans: *Etudes Celtiques XXIII,* Paris 1986.
Poisson, H., Le Mat, J.-P., *Histoire de Bretagne*, Coop Breizh, 2000
Quaghebeur, J., *La Cornouaille du IXe au XIIe siècle. Mémoire, pouvoirs, noblesse*, Société archéologique du Finistère, Quimper, 2002
Rio, J., *Mythes fondateurs de la Bretagne. Aux origines de la celtomanie*, Ouest-France, Rennes, 2000
MEMB: P.C.H. Schrijver, “Middle and Early Modern Breton” dans: *Compendium Linguarum Celticarum*, Ed. K.R. McCone, Wiesbaden (à paraître).
Sébillot, P.-Y., *Le Folklore de la Bretagne*, (1905) 1968
Sébillot, P.-Y., *Mythologie et folklore de Bretagne*, Payot, 1950 (réimpression Terre de Brume Editions, Rennes, 1995)
Smith, J.M.H., *Province and Empire. Brittany and the Carolingians*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992
Sterckx, C., ‘Trois frères et le Bon Dieu escroc : échos mythologiques en Armorique’, dans Lemoine, L., Merdrignac, B., (éd.)., *Corona Monastica. Mélanges offerts au père Marc Simon*, Landévennec, 2004, 253-260
Tanguy, B., an Irien, J., Falhun, S., Castel, Y.-P., *Saint Paul Aurélien – Vie et culte*, Minihi Levenez, 1991
Tonnère, N.-Y., *Naissance de la Bretagne. Géographie historique et structures sociales de la Bretagne méridionale (Nantais et Vannetais) de la fin du VIIe à la fin du XIIe siècle*, Presses de l’Université d’Angers, Angers, 1994
Wright, N., ‘Some further Vergilian borrowings in Breton hagiography of carolingian period’ *EC*, 20, 1983, 161-175
Wright, N., ‘Knowledge of christian latin poets and historians in early mediaeval Brittany’, *EC*, 1986, 163-186

Abréviations

AB	Annales de Bretagne
all.	allemand
angl.	anglais
bret.	breton
britt.	brittonique
BBCS	Bulletin Board of Celtic Studies
CIH	Corpus Iuris Hibernici
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
C.R.B.C.	Centre de Recherche Bretonne et Celtique
DGVB	(Fleuriot 1964)
DIAS	Dublin Institute for Advanced Studies
DIL	Dictionary of the Irish Language DIAS (Quinn et al., 1983)
EC	Etudes Celtiques
FOFR	(Sébillot 1968)
gall.	gallois
gaél. éc.	gaélique écossais
gaul.	gaulois
GVB	(Fleuriot 1989)
HLCB	(Balcou 1987)
HPB	(Jackson 1967)
HYZH	Hor Yezh
irl.	irlandais
LL	Lebor Laigen / Livre de Leinster
néerl.	néerlandais
Ogam	Revue Ogam – Tradition Celtique, Rennes
PELLms.	Manuscrit de Louis Le Pelletier
P.U.R.	Presses Universitaires de Rennes
RC	Revue Celtique
sqq.	et pages suivantes
TBC et TC	Táin Bó Cuailgne
TYP	Trioedd Ynys Prydein (Bromwich 1961/ 1978)
v.	vieux ; v.irl. : vieil-irlandais
YBL	Yellow Book of Lecan / Livre jaune de Lecan
ZCP	Zeitschrift für Celtische Philologie

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Appendices

N.B. Ces appendices se veulent uniquement illustratives des propos tenues supra. Il ne s'agit nullement d'une liste de textes exhaustive et exclusive. Nous donnons en revanches quelques commentaires sur les sources utilisées et sur leur contenu. Par conséquent, nous avons rajouté quelques notes de bas de page.

En premier lieu nous donnons ici de Triades gallois, tirés des *Trioedd Ynys Prydein* (TYP) :

Les triades des Taureaux :

6. *Tri Tharw Catuc Enys Prydein:*
Kynvavr Catgaduc mab Kynwyt Kynwydyon
A Gwendoleu mab Keidav,
Ac Vryen mab Kynvarch.

Three bull-protectors (?) of the Island of Britain:
Cynfawr Host-Protector, son of Cynwyd Cynwydion,
And Gwenddolau son of Ceidiaw
And Urien son of Cynfarch.

7. *Tri Tharw Vnben Enys Prydein:*
Elinwy mab Cadegyr,
A Chynhaual mab Argat,
Ac Auaon mab Talyessin.
Tri meib beird oedynt ell tri.

Three Bull-chieftains of the Island of Britain:
Elinwy son of Cadegr
And Cynhafal son of Argad,
And Afaon son of Taliesin.
The three of them were sons of bards.

63. *Tri Tharw Ellyll Ynys Brydein:*
Ellyll Gvidawl,
Ac Ellyll Llŷr Marini,
Ac Ellyll Gyrthmvl Wledic.

Three Bull-Spectres of the Island of Britain:
The spectre of Gwidawl,
And the spectre of Llýr Marini,
And the spectre of Gyrthmwl Wledig.

(TYP, Bromwich 1961, 11-13, 170)

Les Trioedd y Meirch / Triades des Chevaux :

(*Trioedd yMeirch yv y rei hyn :*)

38. (T)ri Rodedicuarch Enys Prydein :
Meinlas, march Caswallavn mab Beli,
Melyngan Mangre, march Lleu Llav Gyffes,
A Lluagor, march Caradavc Vreichuras[2286]

(*These are the Triads of the Horses:*)

38. Three Bestowed Horses of the Island of Britain:
Slender Grey, horse of Caswallawn son of Beli,
Pale Yellow of the Stud, horse of Lleu Skilful-Hand,
And Host-Splitter, horse of Caradawg Strong-Arm.

39. Tri Phryf Edystir Enys Prydein:
Du Hir Tynnedic march Kynan Garrwyn,
Ac Awydavc Breichir march Kyoret eil Kynan,
A Rudvreon Tuthvleid march Gilbert mab Catgyffro.

39. Three Chief Steeds of the Island of Britain:
Tall Black-Tinted, horse of Cynan Garrwyn,
And Eager Long Fore-Legs, horse of Cyhored son of Cynan,
And Red … Wolf-Tread, horse of Gilbert son of Cadgyffro.

40. Tri Anrei(th)varch Enys Prydein:
Carnavlavc march Ewein mab Vryen,
A Thauavthir march Catwallawn mab Catuan,
A Bucheslom march Gwgawn Gledyfrud.

40. Three Plundered Horses of the Island of Britain:
Cloven Hoof, horse of Owain son of Urien,
And Long Tongue, horse of Cadwallawn son of Cadfan,
And Bucheslom horse of Gwgawn of the Red Sword.

41. Tri Gorderchvarch Enys Prydein:
Ferlas, march Dalldaf eil Cunin Cof,
A Rudurych, march Rahavt eil Morgant,
A Guelwgan Gohoewgein, march Morvran eil Tegit.

41. Three Lovers' Horses of the Island of Britain:
Grey Fetlock, horse of Dalldaf son of Cunin Cof,
And Spotted Dun, horse of Rahawd son of Morgant,
And Pale White Lively-Back, horse of Morfran son of Tegid.

[2286] L'épithète Vreichuras est transformé en *Briefbras* dans les lais bretons de langue française, ce qui est un bon exemple d'un contresens : la transformation française donne un antonyme de l'épithète originelle, car le nom de Vreichuras se traduit par 'Main Longue' ou 'Main Forte' !

42. Tri Gohoew Edystyr Enys Prydein:
Llwyt, march Alser mab Maelgwn,
A Gvineu Godwfhir, March Kei,
A Chethin Carnavlaw, march Idon mab Enyr Gvent.

42. Three Lively Steeds of the Island of Britain:
Grey, horse of Alser son of Maelgwn,
And Chestnut Long-Neck, horse of Cai,
And Roan Cloven-Hoof, horse of Iddon son of Ynyr Gwent.

43. Tri Thom Edystyr Enys Prydein:
Du, march Brwyn mab Kynadaf,
ac Arvwl Velyn, march Pasken mab Vryen,
a Rudlwyt, march Ryderch Hael.

43. Three Pack-Horses of the Island of Britain:
Black, horse of Brwyn son of Cunedda,
And Huge Yellow, horse of Pasgen son of Urien,
And Dun-Grey, horse of Rhydderch Hael.

44. Tri Meir(ch) a dugant y Tri Marchlwyth:

Du Moro march Elidir Mwynvavr, a duc arnav seith nyn a hanner o Benllech yn y Gogled hyt ym Penllech y Mon. Sef seith nyn oedynt: Elidir Mwynvawr, a(c) Eurgein y wreic, merch Vaelgwn Gwyned, a Gvynn Da Gyvet, a Gvyn Da Reinyat, a Mynach Naomon y gyghorwr, a Phrydelav Menestyr y wallovyat, a(c) Aryanvagyl y was, a Gelbeineuin y goc, a novyes a'e dwylav ar bedrein y march – a hvnnv vu hanner y dyn.

Er eil Marchllwyth a duc Corvan march meibyon Elifer, a duc Gvrgi a Pheredur arnav, a Dunawt Vwr, a Chynvelyn Drwsgyl, y edrych ar vygedorth (llu) Gvendoleu (yn) Arderyd. (Ac nys gordiwedawd neb namyn Dinogat vab Kynan Garwynn y ar y Kethin Kyflym, ac aruidiawt ac aglot a gafas yr hynny hyt hediw.)

E trydyd Marchavclwyth a duc Heith march meibyon Gverthmvl Wledic, a duc Gveir a Gleis ac Archanat yn erbyn Allt Vaellwr yg Keredigyavn yn dial eu tat.

44. Three Horses who carried the Three Horse-Burdens:

Black Moro, horse of Elidir Mwynfawr, who carried on his back seven and a half people from Penllech in the North to Penllech in Môn. These were the seven people: Elidir Mwynfawr, and Eurgain his wife, daughter of Maelgwn Gwynedd, and Gwyn Good Companion, and Gwyn Good Distributor and Mynach Naomon his Counsellor, and Prydelaw the Cupbearer, his butler, and Silver Staff his servant, and Gelbeinevin his cook, who swam with his two hands to the horse's crupper – and that was the half-person.

Corvan, horse of the sons of Eliffer, bore the second Horse-burden: he carried on his back Gwrgi and Peredur and Dunawd the Stout and Cynfelyn the Leprous (?), to look upon the battle-fog of (the host of) Gwenddolau (in) Ar(f)derydd. (And no one overtook him but Dinogad son of Cynan Garwyn, (riding) upon Swift Roan, and he won censure (?) and dishonour from then till this day.)

Heith, horse of the sons of Gwerthmwl Wledig, bore the third Horse-Burden: he carried Gweir and Gleis and Archanad up the hill of Maelawr in Ceredigion to avenge their father.

(Bromwich 1961, 97-110)

Le Triade des Bœufs :

45. Tri Phryf Ychen Enys Prydein :
Melyn Gwa(*ia*)nhwyn,
A Gvineu Ych Gwylwylyd,
A'r Ych Brych.

45. Three Prominent Oxen of the Island of Britain:
Yellow Pale-White,
And Chestnut, ox of Gwylwylyd,
And the Speckled Ox.

(Bromwich 1961, 117)

Le Triade des Vaches :

46. Teir Pryf Uuch Enys Prydein :
Brech, buwch Vaelgwn Gwyned,
AThonlwyt, buwch meibyon Eliffer Gosgordvawr,
A Chornillo, buwch Llawuroded Varvawc.

46. Three Prominent Cows of the Island of Britain:
Speckled, cow of Maelgwn Gwynedd,
And Grey-Skin, cow of the sons of Eliffer of the Great Warband,
And Cornillo, cow of Llawfrodedd the Bearded.

(Bromwich 1961, 119)

Index de motifs du genre hagiographique en Bretagne armoricaine

Dans le deuxième tome de ses recherches sur l'hagiographie armoricaine, Benard Merdrignac a fourni une liste, basée sur la classification proposée par Thompson, qui sert d'index de motifs figurant dans les textes hagiographiques bretons. A titre indicatif seulement et non comme sujet d'étude, nous nous permettons de reproduire ci-dessous les motifs qui concernent les animaux :

A : Motifs mythologiques
Le héros culturel chasse les serpents
Pourquoi n'y a-t-il pas de serpents en Irlande ?

B : Animaux
Animaux mythiques
Combat contre le dragon
Oiseau à la tête en or et aux ailes d'argent
Des oiseaux dévastateurs détruisent l'herbe
Des corbeaux détruisent les récoltes

Animaux magiques
Poisson magique

Animaux dotés de caractères humains
Roitelet, druide des oiseaux, « drui én »
Roitelet, roi des oiseaux
Des animaux invoquent la protection d'un saint
Des oiseaux nichent dans les mains (la coule) d'un saint
Une baleine émerge pour permettre à des clercs en voyage de célébrer Pâques
Le saint passe un pacte avec les loups
Les cerfs labourent pour l'homme

Espèces animales utiles
Le loup se rend utile

Les services rendus par les animaux utiles
Un poisson découvre un anneau dans la mer

D : Magie
Transformation : être humain en animal
Loup-garou
Transformation : femme (fée ?) en mouche (?)

Diverses sortes d'objets magiques
Poisson magique (comme aliment)
Blanc, couleur magique
Colombe
Autres (entre autres un cheval)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Caractéristiques des objets magiques
Poisson inépuisable par la vertu d'un saint

Pouvoirs magiques et manifestations
Animaux frappés à mort par magie
Le saint fait sortir un poisson d'un lac pour satisfaire des hôtes pour lesquelles il n'a pas de nourriture
Contrôle magique sur les animaux
Serpents bannis par magie

F : Merveilleux
Voyages dans l'Autre Monde
Fée sous forme de mouche (?)

Endroits et choses extraordinaires
Pays sans serpent

H : Tests
Tests de reconnaissance
Un oiseau indique l'élection du roi (pape)

N : Change et destin
Les manifestations de la chance et du destin
Objets perdus trouvés à l'intérieur d'un poisson par la vertu d'un saint

Q : Récompenses et châtiments
Nature de la punition
Châtiment : être mangé par les chiens
Animaux frappés à mort pour un viol d'un lieu saint

V : Religion
Personnes sacrées
Aliments (animaux) mangés par le saint, miraculeusement remplacés
Le saint chasse les serpents
Le saint détruit des monstres

(Merdrignac 1986, 197-224)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Dictons et proverbes bretons recueillis au XXème siècle :

L'image du cheval est souvent lié à la mer, comparez les dictons suivants :

Ar gazeg wenn, 'la jument blanche' (FOFR.mer 23) ou *Ar gazeg klañv*, 'la jument malade' (FOFR.mer 23), pour exprimer que la mer est houleuse ;

Ar marc'h glas, 'le cheval gris/turquoise/pommelé' (FOFR.mer 23) ou *Ar gazeg c'hlas*, 'la jument grise/turquoise/pommelée' (FOFR.mer 23), pour exprimer 'mer calme' ;

Ar vuoc'h laezhek, 'la vache laiteuse' (FOFR.mer 23), pour exprimer 'la mer pleine de ressources' ;

Ar marc'h hep kavalier 'le cheval sans chevalier' (FOFR.mer 25), ou *Ar marc'h hep e vestr*, 'le cheval sans son maître' (FOFR.mer 25), pour dire 'la mer lorsque des vagues en rouleux se succèdent'.

L'image du mouton sert aussi comme allégorie relative à la mer :

Hent an deñved, 'le chemin des moutons' (FOFR.mer 37) se dit de 'la mer lorsqu'il y a des raies blanches qui s'entrecroisent'.

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Un « *bestiaire* » celtique dans la *Vita Merlini*

Dans la tradition celtique nous avons pas vraiment une tradition de compilation de *Physiologus*, ces œuvres encyclopédiques dans lesquelles les écrivains d'Europe occidentale nous ont légué une description des animaux d'après une tradition fantastique dérivant d'une vieille compilation alexandrine. Nous n'avons pas non plus de bestiaires[2287] ces ouvrages en latin ou en français où les écrivains du Moyen Âge ont catalogué des animaux, réels ou imaginaires, dont les propriétés, généralement merveilleuses, sont présentées comme symboles moraux ou religieux.

Néanmoins on peut trouver une sorte de parallèle « celtique »[2288] aux bestiaires continentaux dans l'exposé de Merlin dans la *Vita Merlini* [2289] quand il relate :

'Le Créateur a doté les oiseaux, comme beaucoup d'autres êtres, d'une nature particulière selon leur espèce.[1300] Voilà ce que j'ai appris en habitant longtemps les forêts.

Il est dans la nature des grues, quand elles se retrouvent en grand nombre, de tracer telle ou telle figure dans le ciel pendant leur vol. L'une d'elles guide les autres en criant [1305] pour éviter que les figuresqu'elles ont l'habitude d'exécuter ne se défassent et celle-ci, lorsque la voix lui manque, se fait remplacer par une autre. Elles effectuent des gardes de nuit : celle qui est de garde tient entre ses pattes un petit caillou, tant qu'elle doit éviter de s'endormir ; et, si elle aperçoit d'autres oiseaux, elle donne immédiatement l'alarme à grands cris. [1310] Leurs plumes à toutes noircissent à mesure qu'elles vieillissent.

Il y a aussi les aigles, qui tirent leur nom de l'acuité de leur vision et que l'on prétend être doués d'une vue si puissante par rapport à toutes les autres espèces qu'ils peuvent regarder le soleil en face sans en être aveuglés : ils exposent leurs petits à ses rayons pour savoir, [1315] au cas où l'un d'eux chercherait à les éviter, s'il n'y a pas parmi eux un dégénéré. Ils planent dans les airs, les ailes immobiles, et scrutent leurs proies au fond des torrents : ils fondent aussitôt sur elles à travers l'espace et attrapent les poissons qui y nagent, comme l'exige leur nature.

[1320] Le vautour, comme il dédaigne l'accouplement et que les mâles manquent souvent de semence, conçoit et engendre – ô prodige ! - on ne sait trop comment. Ce dernier, planant dans les airs à la manière des aigles, repère de haut, à une grande distance, grâce à l'odeur, un cadavre dont malgré la lenteur de son vol, il approche sans dégoût et, parvient, [1325] à l'aide de cette proie convoitée, à apaiser sa faim. Et cet oiseau robuste peut vivre cent ans.

[2287] Nous utilisons ici le sens littéraire du terme ; ailleurs dans ces études, nous avons utilisé ce terme pour indiquer l'ensemble des espèces animales étudiées.
[2288] On peut se poser la question si la science zoologique exposée ici est de souche celtique (issue du folkore et de la mythologie des Celtes insulaires du Moyen Âge) ou qu'elle repose plutôt sur des sources classiques (les bestiaires et les Physiologi de l'Antiquité et du Moyen Âge). C'est bien possible qu'il y ait une influence classique car on parle du phénix, animal fantastique des traditions méditerranéennes, puis on mentionne les hérons qui accueilleraient parmi les étrangers un Grec comme un ami, tandis qu'ils considèrent les autres étrangers comme des ennemis.
[2289] Traduction d'Isabelle Jourdan (1996, 72-76)

La messagère du printemps, qui craquette, c'est la cigogne qui, dit-on, réchauffe ses petits avec tant de dévouement qu'elle se dépouille pour eux de ses propres plumes en se dénudant la poitrine ; [1330] lorsque vient l'hiver, elle fuit la pluie et émigre sur les côtes d'Afrique sous la conduite d'une corneille.

Quand elle est vieille et que les forces lui manquent, son petit la nourrit aussi longtemps qu'elle le fit elle-même lorsqu'elle le devait.

Le cygne, lui, [1335] très aimé des marins, émet un chant mélodieux lorsqu'au moment de sa mort il fait ses adieux à tous ses congénères. On raconte, chez les peuples septentrionaux, que cet oiseau accourt à tire-d'aile si, d'aventure, il entend sur le rivage résonner les accents d'une cithare.

L'autruche abandonne ses œufs et les enfouit dans le sable pour qu'ils y touvent de la chaleur, tandis qu'elle néglige de les couver. [1340] Ce qui fait que les petits viennent au monde, couvés par le soleil qui remplace ainsi leur mère.

Le héron, qui craint les pluies et les tempêtes, s'envole vers les nuages pour échapper à d'aussi redoutables périls. C'est cette habitude qui permet aux marins de connaître l'approche de tempêtes imprévues chaque fois qu'ils le voient s'élever haut dans les airs.

[1345] Le phénix, toujours unique, de par son privilège divin, réssuscite au pays des Arabes ; lorsqu'il devient vieux, il va dans des lieux que la chaleur du soleil rend particulièrement brûlants, rassemble un monceau de bois parfumé, compose un bûcher qu'il attise avec des battements d'ailes répétés, [1350] se place au-dessus et s'y laisse entièrement consumer. La cendre laissée par son corps calciné donne naissance à un nouvel oiseau, et le phénix renaît ainsi, en vertu de cette loi qui se reproduit sans fin.

Lorsqu'il veut nidifier, le cinomolgus réunit des branches de cannelier et construit son nid sur un grand chêne. [1350] Mais les hommes habitués à exporter la cannelle s'acharnent à l'en déloger de leurs flèches acérées.

Il y a aussi l'oiseau d'Alcyon qui haite les plaines marines et fait son nid pendant l'hiver. Tant qu'il couve, les mers restent calmes pendant sept jours, [1360] les vents tombent, et les tempêtes remises à plus tard restent en attente et assurent à l'oiseau un paisible repos.

On pense que le perroquet reproduit à sa façon la voix humaine lorsqu'on ne le regarde pas. Il entremêle plaisamment les « ave » et les « chère ».

[1365] Le pélican a l'habitude de tuer ses petits et de les pleurer pendant trois jours en s'abandonnant à une douleur intense. De son bec, il se lacère le corps, s'ouvre les veines, laisse couler son sang à flots et, en le répandant sur ses petits, les ramène à la vie.

[1370] Lorsque les hérons sautillent et crient plaintivement en manifestant une bruyante douleur, on dit qu'ils présagent la mort inattendue des rois ou un grand danger pour le royaume. Et lorsqu'ils voient un étranger, ils savent immédiatement si c'est un Barbare ou un Grec : [1375] si c'est un Grec, ils l'accueillent à grands renforts de battements d'ailes, lui font mille grâces et sautillent gaiement ; par contre, si c'est un Barbare, ils tournent autour de lui, fondent sur lui méchamment et l'attaquent comme si c'était un ennemi en poussant des cris terribles.

On raconte que les oiseaux de Mennon, tous les cinq ans, font un long voyage pour revenir sur son tombeau [1380] et pleurent leur roi tombé à la guerre de Troie.

Il y a aussi le resplendissant oiseau-bouc ; il porte une plume prodigieuse qui dans l'obscurité de la nuit éclaire comme une torche et indique le chemin s'il précède la marche.

Le pivert, lorsqu'il construit son nid, [1385] arrache d'un arbre clous et coins, ce dont aucun autre oiseau ne serait capable et fait résonner de son tapage tout le voisinage.'

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

L'éloge guerrier de saint Judicaël

Supra nous disions que le système de classification des animaux par les Celtes du Moyen Âge peut être éclairé, ou tout du moins illustré, par certaines descriptions qui nous en disent plus long sur l'appréciation des diférentes espèces. Un passage que nous trouvons remarquablement éclairant, est une multiple métaphore qui nous vient de la vie de saint Judicaël. Ce saint homme breton-armoricain détenait également des pouvoirs séculiers, profanes. Il était à la fois saint, roi et guerrier. Nous citons infra le passage de la vie de saint que l'on pourrait appeler un « éloge guerrier » [2290] dans son intégralité, car, outre l'utilisation de plusieurs métaphores animalières dans le paragraphe déjà cité, le scribe y fait d'autres références aux animaux :

'Il était un tel ami courtois envers ses amis, et tous les combats que les vieux soldats courageux ne pouvaient mener, lui, Judicaël, quoique encore d'un âge tendre, les menait.

Et quand il atteignit la plénitude de l'âge de l'homme accompli, il abattait de ses mains agiles et robustes les nombreuses troupes ennemies dont il était entouré, en n'importe quel lieu, ce guerrier qui combattait avec ardeur, ou bien, à la manière des paysans qui sèment, Judicaël semait, et partout où il (le) voulait, là descendait son javelot.

Et pendant ce temps en plus, à la manière des guerriers robustes dans le combat, il marchait à la guerre contre ses ennemis. Entre ses écuyers qui sortaient derrière lui joyeux, il répartissait de nombreux chevaux chargés de phalères, et nombreux étaient les porteurs de lances qui le suivaient à pied et, trouvant de nombreuses dépouilles, s'en revenaient chez eux à cheval.

Et des cadavres qu'il laissait derrière lui sur le terrain, non enterrés, les chiens, les vautours, les corbeaux, les milans, et les pies se repaissaient.[2291] *Et nombreuses dans les villages dans leurs maisons les femmes demeuraient, veuves hurlantes.*

Parce que comme le taureau parmi les bœufs étrangers, et le verrat robuste pami des porcs étrangers, et l'aigle au milieu des oies, le faucon parmi les grues, l'hirondelle parmi les abeilles, ainsi Judicaël, roi des Bretons Armoricains, rapide et agile, solide guerrier, se hâtait vers la guerre parmi ses ennemis qui se dressaient contre lui et allaient vers leur perte.

Et surtout il mena de nombreux combats contre les Francs, et ravagea plusieurs fois leurs provinces, parce que les Francs voulaient soumettre la Bretagne.'[2292]

[2290] Nous suivons ici l'expression de Gwenaël Le Duc.
[2291] C'est une image animalière assez commune dans les textes insulaires, même s'ils mentionnent surtout le corbeau comme charognard fréquentant les champs de bataille.
[2292] Voir Merdrignac (1993, 133) ; Fleuriot ; Lozac'hmeur ; Prat (1981, 45)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Les dieux et les oiseaux

La grille de lecture qui suit, provient d'une étude sur les dieux et les oiseaux de Claude Sterckx.[2293] L'auteur fait les remarques suivantes à propos de cette grille:

'Une fois encore nous avertissons que cette grille n'est pas la reconstitution d'une mythologie perdue : elle n'est que la mise en ordre logique mais arbitraire *des éléments significatifs rencontrés dans les documents analysés afin de faciliter l'appréhension des coïncidences qui nous ont fait défendre – peut-être parfois à tort mais sûrement pas* toujours *à tort – leur parenté.*

Il en ressort selon nous de nouvelles preuves de l'unité culturelle du monde celte et d'un héritage conceptuel commun reçu de traditions préchrétiennes sans doute différentes d'une province à l'autre mais néanmoins largement analogues dans le fond et la forme.

Ce qui renforce aussi la permission, que nous croyons désormais largement acquise, d'utiliser en comparaison les documents de l'une de ces provinces pour comprendre ceux d'une autre.' [2294]

Grille de lecture

1 Un dieu jupitérien, c'est-à-dire
2 Souverain
3 Père universel
4 Aîné hiérarchique des dieux et de tous les êtres
5 Pouvant revêtir un aspect de sanglier
6 Ou de cervidé
7 Ayant toutes sortes d'animaux à ses ordres
8 Dont un cerf et
9 Un ou des serpents,
10 Qu'il nourrit et abreuve
11 Grâce à un récipient alimentaire,
12 Avec des noisettes
13 Et de l'eau
14 Dans laquelle nage un saumon
15 Coulant au pied de son arbre
16 *Axis mundi.*
17 Il est rouge,
18 Borgne,
19 Vêtu d'une coule obscène,
20 Armé d'un maillet
21 Tous détails renforçant son caractère phallique.
22 Il est l'époux d'une déesse (mère, épouse, fille)
23 Ayant des aspects d'oiseau.
24 Il a un lien avec un ou des oiseaux
25 Qui l'informent :

[2293] Sterckx (2000, 5-7)
[2294] Sterckx (2000, 3)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Il comprend donc le langage avien.
Une union irrégulière
Dans laquelle l'identité de la mère est connue
– elle est l'épouse du roi –
Mais le vrai père est caché,
Amène la naissance d'un fils
Dont le roi sera le père putatif.
Ce fils est élevé ailleurs,
Maudit par sa mère.
Il essaie d'échapper à cette malédiction
Avec l'aide d'un proche parent/son père réel ?
Il se fait reconnaître par le roi.
Il épouse une chouette
Mais celle-ci veut le remplacer par un autre
Et elle le trahit
Et le cocufie.
Il prédit sa mort
Triple
Et est assassiné,
Transpercé par son rival.
Il meurt, ou du moins quitte ce monde,
Métamorphosé en oiseau
Pourrissant.
Il est recherché sur l'ordre du roi,
Retrouvé
Au sommet d'un arbre.
Il est guéri
Grâce à un porc
Et/ou une source d'eau
Au pied de l'arbre
Et ramené au roi.
Plus tard il rend le coup qui lui a été porté
En transperçant son rival
Au moyen d'une lance
Ou d'un bois de cerf.
Il succède au roi.

Un être primordial
s'empare de l'omniscience.
Il revêt un aspect de saumon,
Rouge
Borgne.
Comme tel il est pêché,
Mangé,
Et il renaît
Fils de la reine
Et fils putatif du roi.
Il est cerf,
Sanglier,
Oiseau

En incarnations successives.
Il gouverne le centre
Entouré de quatre acolytes.
Il a avec lui une troupe de guerriers
En forme d'oiseaux.

Une guerre causée par un oiseau
Conduit à un massacre
Où périssent de proches parents
Par la faute d'un responsable.
Celui-ci est mis hors de lui,
Ensauvagé,
Et fuit dans les bois.
Là il est prophète omniscient
Et dénonce l'adultère de la reine
En riant.
Il jette à l'eau un livre précieux
Et finit «enserré» provisoirement dans une tombe mystérieuse.[2295]

[2295] Sterckx (2000, 5-7)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

« L'homme noir » dans Owein, histoire qui figure dans les Mabinogion gallois :

' "Sleep here tonight, said he, and rise early and take the road thou camest up through the valley until thou enter the forest thou camest through, and some distance into the forest a by-way will meet thee on thy right, and journey along that until thou come to a great clearing as of a level field, and a mound in the middle of the clearing, and a big black man shalt thou see on the middle of the mound who is not smaller than two of the men of this world. And one foot has he, and one eye in his forehead's core; and he has a club of iron, and thou canst be sure that there are no two men who could not find there full load in the club. But [t]his is not an ugly disposition ; yet he is an ugly man, and he is keeper of that forest. And thou shalt see a thousand wild animals grazing about him. And ask him the way to go from the clearing, and he will be gruff with thee, but even so he will show thee a way whereby thou mayest have that thou art seeking". And that night was long to me. And on the morrow early I rose and arrayed me, and mounted my horse and went my way through the valley and the forest, and I came to the by-way the man spoke of, even to the clearing. And when I came there, what wild animals I saw there were thrice as remarkable to me as the man had said ; and the black man was sitting on top of the mound. Big the man told me he was: bigger by far was he than that. And the iron club in which the man had said was the full load of two men, I was sure, Cei, that there was therein the full load of four warriors. It was in the black man's hand. And I greeted the black man, but he spoke nothing to me save incivility. And I asked him what power he had over the animals. "I will show thee, little man," said he. And he took the club in his hand, and with it struck a stag a mighty blow till it gave out a mighty belling, and in answer to its belling wild animals came till they were as numerous as the stars in the firmament, so that there was scant room for me to stand in the clearing with them and all those serpents and lions and vipers and all kinds of animals. And he looked on them and bade them to go graze. And then they bowed down their heads and did him obeisance, even as humble subjects would do to their lord.'[2296]

[2296] Traduction anglaise de Jones ; Jones (1949, 131-132)

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Le mot **teillén** dans le dictionnaire irlandais électronique :
(www.dil.ie)

teillén

Keywords: metal vessel; swarm of bees

Letter: T
COLUMN: 114
Line: 003

teillén
(form ?) o, m.

(a) some kind of metal vessel: cor'bo lán mo theach leam ... di chilarnaib umaidhib ┐ di thellen- daib becaib umaidhib, **RC X 82.5** .

(b) Hence swarm of bees (from practice of beating a metal vessel to make bees settle, Plummer MS. notes): ba tir bech-teilleōin i ló áinnle, **RC XVI 78.9**
tellinn, ciárainn, | certān cruinde `**swarms of bees and chafers, the little musicians of the world** ,' **K. AND H. 25** . O'Curry com- pares W. telyn harp, cf. an clairseach ... | ni hínnte atá an guth bodhar | mar teillean a' labhairt a n-eibhioll, **MANN. AND CUST. III 357 N. 405** . Cf. Sc. seillean, teillean, Macbain 307 (W. chwil ? telyn ?). ? To this: is esti ... tánic in tellén trechend rofhásaig Herind `**triple-headed bird** ,' **RC XIII 448.15**
(see **ELLEN**).

Le mot **Allaid** dans le dictionnaire irlandais électronique :
(www.dil.ie)

allaid

altae allaid
Keywords: wild; undomesticated; trees; wild; undomesticated; animal; domestic; political; office
Letter: A
COLUMN: 287
Line: 013

allaid
i (gp. altae, **ML. 121 C 19** . allaid, **59 D 1**). Later also **ALLTA**, q.v.

(a) wild, undomesticated. Frequ. as attrib. with names of animals see **AG**, **CÚ**, **DAM**, **DAMÁN**, **LÁEG**, **MUC**, **OS**, **TORC**. cennaid .i. cen-fid . . . cui contrarius est a.¤ .i. al-fid .i. ala[i] ri (sic leg.) fid ┐ dīthruib, **CORM. Y 298**
. a measg bheathadhach n-állta, **MAC AINGIL 4023** . na hainmhinnte allta, **TSH. 2441** . do chroicnibh . . . ainmhinteadh n-allta, **DESID. 290** . Of a person: Creuisa a.¤ cendaidh `**C. now wild now gentle** ', **AEN. 616** . cid tarraid a.¤ cendaid, **IT III 86 § 91** . Of trees: is na crandaib alltaib, **BB 497 A 30** (Alex., **IT II 2 103. Z**). Superl.: an beathadhach . . . as allta . . . dā bhfuil, **DESID. 2926** .

(b) As subst. wild or undomesticated animal: in n-a.¤ gl. ferum, **ML. 102 A 18** . inna altai gl. feræ, **121 B 4** . altaib gl. feris animalibus, **121 D 2** . fiad cacha feda .i. a.¤, **LAWS V 484.20 COMM.** uiss ┐ altai na crích, **MU² 384** . na hallta arna beratt do choin-siu the wild animals whom thy hounds do not overtake , **BCOLM. 60.31** . ni hindlim ar iascu na alltu, **ANECD. V 3.10** (for iascu na eltai, **ALEX. 862**). croccind na n-allta is ed ētach nobīd impu, **ÉRIU I 44.5** . mile chet do doenibh ┐ altaibh `**of men and flocks** ', **AU I 476.8** = alltoibh, **FM II 678.15** . ? Of a person: tánic Néit mac Induí in a.¤ (allaigh, Oilech, a hail- v.ll. ) `**the stranger** ', **MET. DINDS. IV 114.79** .

In phr. taísigecht a.¤, apparently name of some domestic or political office: taisigecht a.¤ h-I. Conchobair a h-ucht h-I Chellaig ag Dail nDruithni, **HY MAINE 86.9** (**LEC. 83R B 31**) = taigsigeacht allaigh i C. a hucht airdrigh o maine ag dail druithne, **UÍ MAINE (FACS.) 45V B 36** .

croiccenn

croicne crocenn
Keywords: hide; skin; bark;
Letter: C
COLUMN: 543
Line: 062

←
foel i craicend choerech, **LB 226** marg. inf. geall re sionnach a chroiceann (prov.), **O'R. POEMS 2140** . a ccadhal croicenn do chor im shiothslataibh slim- righne. **FM VI 2314.10** . croicinn **madra allaid** gl. haec edibulta (Lat. wd. obscure), **IR. GL. 275** . in crocunn órda the Golden Fleece , **TTR.² 7** .
Of bark of trees, husk of nuts etc. : dair . . . cen rúsc, cen duille, cen croicenn, **CCATH. 340** →
EXPAND ALL

damán allaid

dabhán dubhán alla ealla
Keywords: spider; water-spider
Letter: D1
COLUMN: 62
Line: 026

damán allaid
a spider **CZ VII 409** , **450** .-aranearum. inna ndamán nallaid, **MIL 59 D 1** . item púdar damáin allaidh (a prescription for epilepsy), **O'GR. CAT. 182. 29**
. peata cuach do bheith ar chrand ... ┐ brat do lín in daṁáin alla uimpi, **OSS. V 42. 5** . nocha mbia a ṁuinighin aṁuil líonradh dubháin alluidh, Job viii 14 . dfigheadar líonradh daṁáin ealluigh, Isaiah lix 5 . daṁán ealla .i. peist, **MAC CURTIN S.V. SPIDER** .-Cf. damán uisce a water-spider **P. O'C.** -Also spelled dabhán, dubhán, alla (eallaidh, ealla); still in use. Cf. **4 DAM**.

Le mot **Bó** dans le dictionnaire irlandais électronique :
(www.dil.ie)

bó

boin bou bo baí bú báu bū bao Báu bō búaib bai báe bó ba baei búaibh

Keywords: Ox; cow; land; red-eared; cow; stray; cow; stag; hind; beef; due; beef-cow; cattle-; disease; murrain; Cattle-Raid; cow-shed; cow-rising; beef; beef-; lard; cow-grazier; cow-dung; corned; beef; cow-hide; dower-kine; cattle-tracking; host; cattle; cow; house; dung; guardian

Letter: B
COLUMN: 124
Line: 028

bó
f. See THURN. GRAMM. § 60 , § 72 , § 340 . as. boin, CORM. Y 1103 , VITA BR. 24. gs. bou, THES. II 278.2 . bo, VITA BR. 24. ds. boin (cf. a mboi leó do bhú, HUGH ROE² 36.4). np. baí, LL 33395 (TBFr.). ba, ML² 34 (see O'Rahilly, Early Ir. Hist. and Myth. 462 n.2). bú, HUGH ROE² 46.Y . ap. báu, TBFR. 395. bū, ÉRIU II 20 § 1. gp. bao, SG. 22 B 11 , Báu, LU 5373. bō, THES. II 335.1 (Hy.v), bó, LL 33391 (TBFr.). dp. búaib, LL 22315. ndu. di bai, ML. 2 B 11 . adu. dí báe, TBFr. dā boin, CORM. Y 1082 (prob. a neologism, THURN. GRAMM. § 340.2). b.¤ f., ds. boin, gs. gp. bó, np. ba, bai (baei: cnai, EX. 1623), dp. búaibh, ap. bú, IGT DECL. § 86.

Ox, cow: inna mbao (innabao, MS.) gl. boum, SG. 22 B 11 . bō nomen de sono factum suae uocis .i. ainm arna dēnam d'foghar in gotha uodēin, CORM. Y 134. b.¤ gl. vacca, IR. GL. 159. buachaill b.¤ gl. bubulcus, 583 . bō a boue .i. is coitcenn aní as bós, ut est duo juga bouum, non enim uaccas dixit, O'MULC. 161. domaincheass ainm do boin .i. dammainchess .i. mainchess bō, ar is cotcend do ceniul a mbos, 321 . dicitur . . . redg frisin boin mir, CORM. Y 1103. coro dart boin dia búaib, LL 22315 (DINDS. 113). rocuinnig seom boin co B., THES. II 340.17 (Hy. v Comm.). blegon inna mbō fo thrī, 335.1 (Hy. v). co tucad na bu co Loch L. . . . dia mblegon, 334.43 (Hy. v Comm.). carais forglu inna mbō, 340.1 (Hy. v). bo blegar fri fit, bo co ngalur, bo ciss flatha no eclasa, bo brothcain, LAWS V 260.2 - 4 . turcreic bo cona timtach tricha set, ZCP XIV 361 § 19. ite ainmead bo ara n-athchuir etc. , O'C. 250 (H. 3.18, 145a). trí aithgine in domuin: brú mná, uth b.¤, ness gobann, TRIADS 148 . eacmaing a bháí ana . . . do breith dolēic, ZCP XIII 172.18 . oc tabairt tānae b.¤ húait, SC.M² 11. i rrechtaib b.¤ ┐ dam ┐ ech (rhet.), LU 8367 (FB 24). rucad láeg mo bo fadéin . . . uaim-se, CRR 3. co mblighfidhe ó na buaibh / sáith f[h]er n-Ēirenn re h-aon-uair, ML² 138. cethracha b.¤ mbreithi mbalcc `**forty strong milch cows** ', CELTICA IV 12.21 . buachaill ag na buaib, LAWS IV 86.3 COMM. gur f[h]āgaib gach bō 'gā bōthar, ML² 1255. no-chennachtís na bú, PH 4494. no-chennaigitis na bai . . . isin tempul, 4510. ar boin cach naidche ailes `**for he deserves** (i.e. claims) a cow every night ', LAWS II 136.8 . ansom . . . bai briugad . . . teora bae i muin na trissi bo cows of a briugu (of interest due for use when given as pledge), V 400.20 . trí haige bruithi and, a dauim, no a boin, co na timthach di saill no charna, I 48.3 COMM. cuic ba imorro in gach indligedh athgabala `**five cows . . . (is) . . . (the fine) for illegal distress** ', II 100.4 COMM. in t-airi ard .i. da ba deg a eniclann, V 46.11 COMM. Bríg . . . is lé tomlachta na bae fothrí i n-oenló, FÉL. 56.15 . cain Daire ga[n] bú do marbad, 210.33 . lenaid b.¤ odar eisium, ┐ corbo isin in Odor Ciarain (hence the name of the Codex Lebor na Huidre Book of the Dun Cow), 202.33 . intan dono no gesed in tarb bai ocaib no thiagdais ba in tire comfoco[i]s, DINDS. 142. ro ghad boin o Ciaran . . . ro innto an buin go Ciaran doridhisi, BNNÉ 109 § 38 . ní bhean boin do bain- trebhthaigh, IGT DECL. EX. 509. luaith na b.¤ do bheith ar n-a hiodhbairt, TSH. 437. i gcuibhreann na mb.¤ fán bhféar (of Nabuchadonosar), 3464 . ó tharlais gan bhrat gan bhú, MEASGRA D. 27.34 . mairg nach tabhair bloigh na b.¤ / [san] chró [a d]taraidh 'n-a boin bheo alas for him who does not give (to God) a portion of the cow (i.e. some of his wealth) for it will be a whole cow in heaven , DDÁNA 42.39 . ná bíodh aca choidhche, daimh, ba, ná tréuda cáorach = kyne , RSCLÁRA 108 A . b.¤ sa bhoin `**a cow for cow** ', EG. GL. 739. In legal contexts frequently a unit of value (Plummer MS. notes), see Binchy, CRÍTH GABL. (P. 106): secht seoit sin da tecait ceithre ba .i. bo mór and ┐ se samaisce ar trí buaib, in bo riu, conid ceithri ba, O'C. 195 - 196 (H.4.22, 8). naoi marg xxit do bhuaibh no darget `**29 marks . . . in cows or in money** ', RIA TRANS. XV (1826) 33.25 .

Of land: ined da boo deac di thir, AU I 288.11 (see Mac Neill, PRIA XXXVI 286 N. 2).

In phrr. in various applications: b.¤ bainne, LAWS II 176.16 COMM. b.¤ blicht, LAT. LIVES 103.2 . ár mbadh bhí bleacht, ZCP V 214.368 (Midn. Court). in bo derba `**milch cow** ', LAWS II 162.8 COMM. (`**cow of the (milk)-pail** ' (Thurn.), ZCP XX 199 N.7). b.¤ Find óderg white red-eared cow `often mentioned in early Irish literature as a choice breed of cattle,' Bergin, ÉRIU XIV 170 : roerbad iarom b.¤ find audercc dia taiscid ┐ ba slan di, VITA BR. 5. bo find ó. leo, LU 4410. secht mba finna ō-derga, ML² 34. dobert a máthair dí báe déc dó assint shíd, it é finda óiderga, TBFR. 5.
b.¤ bháthair a stray cow, IGT DECL. EX. 1354. Note also: bo fri blícht, LAWS I 122.10 .i. i n-aimsir lachtha isin tsamradh, 126.19 COMM. bó allaid (`stag', Plummer MS. notes), perh. hind: tuc fer boin allaid leis dia hidpairt, LB 152 A 58 . b.¤ féich: tighail .i. (sic leg.) crīch dédenach tairic in bō fēich cow paid as last payment of debt due (?), O'MULC. 862.

b.¤ ḟeisi (see **BÜRGSCHAFT 66** , **78**): ised slan ngell .i. ba fesi gell, tricha a lin . . . ┐ diabludh fiach for bidbuid cows of spending the night (part of compensation payable by defaulting debtor to his surety, kept in captivity by creditor), **LAWS II 136.5 COMM.** cu nícand dech mbu feisi ┐ logh einech, **O'D. 87** (H.3.17, 73). b.¤ indláeg see indláeg and **ÉRIU XX 231 - 2** . b.¤ gabála a (beef-)cow levied as a due (see **GABÁL**): bo g. .i. mart, no in b.¤ méth, ut est athgabail b.¤ gabala . . . .i. in bo marta nó atgabail gabair im boin marta, **O'DAV. 284.** b.¤ lethgabála (expld. by O'Curry, **MANN. AND CUST. III 519 N. 580** as `rate in aid of a cow (perh. half the cow's value) levied to meet the requisition of the officer for the relief of the poor' (i.e. the huaitne fonluing, etc.). dlighidh . . . boin lethgab[ala], **519.17** . b.¤ marta beef-cow, see **2 MART**. b.¤ thúir see **2 TÚR**.
In nn. loc. (see also Hog. Onom.): Campulus Bouis . . . Ached bou, **THES. II 278.2** . o Inis bo finne, **FÉL. 184.18** . Bernas ṁ Bāu (= Báu, **LU 5373**) Cūailnge, **TBC² 897.**
Compds. With nouns: cin boainmead without bovine defect (justifying, if present, the cancellation of a purchase, Plummer MS. notes), **O'C. 250** (H.3.18, 145). bó-ár name of a cattle- disease, `murrain', **RC XII 428 § 17.** boár .i. sgamach nó maolgarb (see **BÓDÍTH** infra) no galur righín, **O'DAV. 291.** iar dteacht do bh.¤ nó do bhó-dhíth chuca i n-aimsir C[h]ormaic mic Airt, **ÉRIU I 89 § 36.** bóbard seventh class of sóer bard, **IT III 5.10** . bobard dō, suithi ndebidi scarta la sen etir fod ┐ cuimri, etir trebrad ┐ sned, **28 § 67** . aisti bobaird . . . .i. debidi nimrínd ┐ debide scailti etir fot ┐ gair, **45 § 66** . Dond Cúalnge . . . / co ndernsat imme in mbó-brait `Cattle-Raid', **MET. DINDS. III 370.8** . screpul cach bóbotha `cow-shed', **RC XIV 430 § 56.** Dari [.i.] bóchana, fedb, **GORM. NOV. 2.** Cf. cain Darí, cen bú do gait, **THES. II 306.28** , see Thurneysen, **ZCP XVIII 386.** ro metadh blicht cacha bo-cheathra, **MR 100.20** . See **BÓCHAR**. go ndeachaidh do chosnamh a bhóichreche orra `**to protect his cows against them** ', **FM III 224.6** . crecsluaighedh . . . d'ar comairmedh secht cata deg do bochrudh of property in cattle , **AU II 506.20** . leisin mbréid sróllchon sénta / bóchrodh téid dá thaiscélta, **IGT DECL. EX. 71.** bruach do bhiadhfadh bóchuingir a yoke of oxen , **Ó BRUAD. III 88.16** . ? ba flaith os chuan cach curaich / fo bái slúag in bo-chumaid, **MET. DINDS. IV 338.8** . ina bai bit a mbodaingen `**cows should be in a cow-fastness** ' (i.e. at nightfall), **LAWS IV 96.25** . See **BÓDELA**. at crothle garmilíne / at búanaind bodelbae in the shape of a cow (?), **LU 8366** (**FB 24**). bodibad mor fo Erind destruction of cattle , **AU I 470.22** . doroine bo-dhibadh mór (of an invad- ing chief), **II 118.21** . (as epithet) Bresal Bodibadh, **MACCARTHY 302.9** . bo-dhíth mhór ind Erinn, dá ngoirthí Maolgarbh `**murrain** ', **FM II 1044.11** . earrach an bhó-dhíthe, **ALC I 494.15** . bó-dún see **BADÚN**. moch i.e. bo-erge lit. cow-rising (gl. buaroch), **O'DAV. 215** (see **ÉRIU XIII 14.29** ). no sech- mallad . . . in ṁbeoḟeoil `the beef', **RC XX 262.19** (ACC Comm.). co tuc boghabhail moir a great prey of cattle , **AU I 526.4** . nía boidb bógeimnech (rhetoric), **LU 5326** (TBC). bōger `beef- lard', **AISL. MC 79.23** . bogeltach faithche .i. fer meite coimse na teit tar crich . . . bogeltach .i. fer fogelta a bu a faithce ar cach nach déis etar coin allta ime . . . ni dligh dire na saire `cow-grazier', **LAWS IV 344.5** , **352.18** , **21 COMM.** bóguin, see **WORTK. 146** : (gs. as epithet) Enna Bōguine (B. ōtāt Cenēl m Bógaine, v.l.), **CORP. GEN. 163.2** . Cf. Boguinig `**the descendants of Enna Boghuine** ' (note), **MR 156.10** . co ro slecht in buar uile, co n-ebert: "Is bo-guine andso ┐ bid [sed] (?) ainm na benni[se]." Unde . . . Beann Bogaine `**a cow- slaughter** ', **DINDS. 142.** ingen in righ .i. Boguine a ainm-siden, **ARCH. III 324.7** . sinum lactis .i. genus uasis .i. bomilge `**of cows milk** ', **THES. II 48.30** . boogam .i. lilgach ar aicme bethi . . gamnach ar aicme huatha . . . samaisc ar aicme muine, **AURAIC. 5759.** bō-otrac[h] cow-dung, **CORM. Y 196.** cona- mailt saill ┐ bōṡaill foa corned beef (?), **CORM. Y 883 (76.11)** . ethar bec . . . bōshaille `**of beef-fat** ', **AISL. MC 85.10** . boseiche `cow-hide', **LAWS IV 148.19 COMM.** it séoit bóṡlabra[e] direnatar dó, **CRÍTH GABL. 120.** tri cóecait cét boslabraidh `dower-kine', **RC XVII 214.4** (Tig.) = bó ṡlabhra, **KEAT. III 2243** . bo-ṡlechta `**the law concerning cows** ', **ANN. INISF. 810.** rith cana boileachta `**des Rinder betreffenden Gesetzes** ', **ZCP XVIII 383.14** . cain boiliuchta (i.e. `**the law that treats of cow-killing, cow stealing, etc.** ' n. 1), **LAWS III 110.4 COMM.** seacht cumala lana for fer nurradais mboslechta .i. iar marba buachalla, no airamhain. No is comlaithred deisi iar ngait, **O'C. 2440** ( **EG. 88 , 36 R A .** ) `cattle-tracking', **O'GR. CAT. 97 § 42.** bosluaiged lit. host of cattle gl. mammona, **IR. GL. 300.** bo- theach `cow house', **LAWS V 514.35 COMM.** rohir dam . . . .x. mbuachailli botana, **ÉRIU II 3.14** . ron-íurusa im chét mbó bódána, **BDD² 267** = bóthána, **LU 6763.** co n-immad ech ┐ bótháinte, **LU 3911** (**SC 42**). no geibed Flidais . . . do bó- thorud of livestock , **TBFLIDAIS 88** . co tí in bo dia botreib, **BB 397 B 2** . in a bo-tuar (`cow dung', Plummer MS. notes), **LAWS V 464.13 COMM.**
With adjj.: bo-abartach, abairt amail in mboin `**behaving like the cow** ', **O'DAV. 316** ( **ÉRIU XIII 29.10** ). brucchaid bó- cédach, **BNNÉ 137.9** `**with hundreds of kine** ', **KEAT. II 4682.** Bernngal Bóchétach, **ACALL. 5322.**

With bú-: ? maccaim beca buaigelta (buaidhghela, v.l.), **TTEBE 1372** . Cf. **BÓGELTACH**. a ccreachghabhala cruidh ┐ cethra broide ┐ búalmha, **HUGH ROE² 204.32** . for buageltach ṁBreg (of Cú Chulainn), **LL 12569** `guardian', **RC XIV 398 § 1** . Buagelltaig, **LU 9084** (**FB 83**), cf. **BDD² 1209.**

See **BÁRACH**, **BÓAIRE**, **BÓBATH**, **BÓLACHT**, **BÓMLACHT**, **BÓRAIME**, 1, **2 BÚARACH**.

Le mot **Cú** dans le dictionnaire irlandais électronique :
(www.dil.ie)

1 cú

chon coin choin

Keywords: dog; hound; wolf; wolves; Name; plant; fox; creature; insect; parasite; vermin; louse; moth; bed-bug; stranger; castaway; dog-headed; biters; flies; midges; fox; dog-leash

Letter: C
COLUMN: 565
Line: 065

1 cú
n, m., later also f. See **THURN. GRAMM. §§ 328** , **74** , **89** , **203** . With unexpld. lenition of closely following wd. (c.¤ ches, **LU 8336** , cf. Cú Chulainn, passim), **§ 232** . For gender cf. gs. in chon, **MER. UIL.² 267** . np. na coin, **ANECD. I 9.21** (so also **SCANO 287**). in choin, **BODL. DINDS. 32** . With masc. pron.: smacht ar choin gan eill ní heidir / a thoil féin dá léigir lais, **DÁN DÉ XIX 8** . c.¤ m. (and f., v.l.), **IGT DECL. § 21** .

(a) dog, hound: c.¤ goirt elscothach, **LAT. LIVES § 64 (69.2)** = avidus canis, **VITA BR. 10** . do conaibh gortaibh, **BLATHM. 107** . co rāssa in cū, **TBC² 539** . ba samalta ri gláim con allmaraig, **MU² 611** . D. ┐ D. . . . dā choin M. Fothartaig, **FING. R. 59** . ri iarthair Laigen, ┐ a ben . . . ┐ a chu do marbad i n-aen uair, **AU I 570.4** . cia ris fa fearr do crudh c.¤ who loved a hound better ? **FM II 898.20** . da folaib con ┐ catt ┐ druad (sc. noxious liquid for spearheads), **MU² 732** . .iii. bliadna don gurt. trí saeguil in guirt don coin (dog's life- span), **LISM.L. XLI 7** . coin a tuil a leanmhain día sleghaibh (sic leg.) `**their hounds asleep, fastened to their spears** ', Cóir Anm. 70 (322.15) . dá maer a chon masters of hounds (in enumeration of Finn's household), **SG 93.14** . c.¤ bhus oirrdhearca n-iomráidh (in praise of Mag Uidhir's dog), **DDÁNA 112.1** . lēcad chon re fīed (an unprofitable act), Aisl. MC 125.18 . fágbhaim fútha an ch.¤ sa cluithe `**the hound and sport** ' (i.e. `**the whole business** ', note 2), **Ó BRUAD. II 196.4**
In name of plant: blas na gcaor gcon, **DÁNFHOCAIL 74** (`**dog- berry** ', Gloss.). In more general sense: a ndul a ndealbaib ceithri con . . . a ndeilb madaid, **RC XXIV 174.6** .

(b) c.¤ (allaid) wolf: cu'allaid gl. lupus, **IR. GL. 417** . isait coin altai in degboin, **VITA BR. 27** . lúatha coin dod-repnadar, **BDD² 1515** `wolves' (**BDD 166**). os hé conrethed laa cona (of the child Cormac, carried off by a wolf), **ZCP VIII 311.1** . amal mucca eter conaib, **LU 4442** . cúana mára cucu (na hoegaire) do chonaib alta, **LL 36599** . atchīatt na conu cucu 'na rith, **BCOLM. 54.3** ; fáolchonu, **5** . co[i]n allta, **12** . c.¤ allaid, **CF² 1159** . na coin alta ┐ na sinnaig, **O'D. 1686** (H. 5.15 , 29 col. 2). nuall-ghul . . . amhail chona allta, **TSH. 5857** . Name of plant: atriplex .i. cu allaid `**orach** ' (Gloss.), **ARCH. I 335 § 86** .
(c) With other defining wds: mo ch.¤ coiméta `**guardian hound** ', **CÓIR ANM. 214** . coin fhodhairne .i. dobharchoin, no madaidh uisge, **O'CL.** See **F 217.53** . c.¤ lechtig, see **L 70.75** . c.¤ lomna, **FRAECH 330** . c.¤ neimhe fierce hound (the smith's hound in Táin), **IR. SYLL. POETRY 59 § 4** . ō mud na con tairisi .i. na con tighi `**of faithful dogs** (i.e. of domestic dogs '), **BCOLM. 82.z - 84.1** . c.¤ ruadh .i. seannach `fox', **P. O'C.** c.¤ ruad Droma meic Dáir, **SG 56.21** `**wolf** '. See **A 373.60** , **L 206.72-6** , **L 192.75**, **S 324.30** .

(d) Fig. Usu. laudatory of persons, etc. : flaith in chon bic (i.e. Congalach, a king), **ZCP XII 236 § 55.3** . c.¤ congbhála cáich `**maintaining hound** ' (Conn), **ML 86.5** . c.¤ fiadhaigh fhola hAdhaimh (of Mary's glory), **AITHD. D. 87.2** . In unfavourable sense: I. h. Flannchada, cu na naemh ┐ na firen (`**persecutor** ', note), **AU I 570.7 - 10** .

Very frequ. in nn. pr. notably in name C.¤ Chulainn. See **MEYER CONTRIBB. 539** , **CORP. GEN. INDEX 572 F.** Mac Con, **ZCP VIII 312.9** . mo Ch. cháem chain (sc. C.¤ Chulainn), **TÁIN 426** . in C.¤ Chulaind . . . no bíd ar Maig . . . Murthemne . . . Mássa C.¤ fil and, **LU 9312 - 16** . eter Conall Cernach ┐ Coin Culaind, **LU 8781** (**FB 58**). C.¤ na Cerda `**Hound of the Smith** ' (C.¤ Chulainn), **TÁIN 434** . ó Choin cherda Conchobair, **LU 3573** ( **SC 29** ). O Coin Allta `**grandson of** C.¤ allaid', **RC XVIII 271.18** . Blatmhac mac conbreatan maic conngosa (in title), **BLATHM. P. 2** . do Coin-bretan . . . Cu-bretan mac C., **RC XXIV 48.3** , **4** . C.¤ corb, **CÓIR ANM. 191** . C.¤ cen mháthair, **48** . Clann Con-Coingelt (genealogical heading), **CORP. GEN. 292.24** . Cúduiligh (name of a coarb of Máedóc Ferna's), **BNNÉ 287 § 274** . drai derg donnbuidhe / curaí ín rind- muighe, **IT III 94 § 144** . Cū Rūi, **BRUCHST. 26 § 58** . lecht Con-rúi i Sléib Mis, **RC XXIII 306 § 10** . hi crolecht Caunrai (rhet.), **ZCP VIII 565.10** .
(Prov.) doringnis C.¤ ┐ Cethen dím .i. c.¤ thanic i tech Cormaic . . . co ro marb Cethen . . . ┐ co

romarbad in c.¤ fochetóir, **LL 161 b** marg. sup.

Metr.: c.¤ mara, fault to be avoided by poets, consists in lack of a second internal rhyme in second couplet. Named from the ex.: ni cainfidhear Cu Mara / da fagha bu du-bera, **IGT Metr. Faults§ 9** . Exemption is given in some metres. da aisdi ina tabar sairsi do Choin mara no tri no .i. leith-dechnaidh . . . ┐ dian oireng ┐ deachnaidh breacht, **§ 75** . sairsi dhisi sa leithdeachnaidh, amail ata ni doigh Daire ag roind a tire / re cloinn Creidhe (the lack of an internal rhyme with Daire is permitted because of the shortness of the line). Ata comardudh re `roind' . . . gurab uime sin do-berar sairsi do Choin mhara isin aisde sin, **§ 76** . **§§ 77-8** .

(e) In extended application creature, insect, parasite (us. with defining word): cú cnámha .i. snasán, **O'Cl.** `vermin, louse', **Meyer Contribb. 540** . See **C 265.55** , **L 213.7** . c.¤ cherchailli .i. findoi facabar a fés na hóili, Harl. 5280 , 41 a , **Meyer Contribb. 540** . moth, bed-bug (?), see c.¤ finda s.v. **ca(u)nna**, C 93.17 . c.¤ fíaclach, see **O'C. 1886 - 7** (of person, the c.¤ glas) under (f) below.

(f) Legal. cu na tri ngnimh, **O'Don. 2449** (Rawl. 506 , f. 61 p. 1 col. 1) `**a dog that can track and seize, and can defend against attack** ', Plummer MS notes. im choin for a mbi ottrach `**hound of the dung hill** ' (watchdog), **Laws i 126.8** .i. cu sechtair doiris, **144.7 Comm.** na dobrana amhail na cona cennta, **O'D. 1686** (H. 5. 15 , p. 29 col. 2). da cet do cach crudh aici (in briughadh leithech) cinmotha coin ┐ cata, **Laws i 46.24 Comm.** tri coin fogail fomnaither and three dogs are checked in trespass , **iii 414.23** . caithe con `**trespasses of hounds** ', **iv 122.4 Comm.** muilliud con `**setting on a dog** ', **iii 518.20** . ni cuirter coin congail[e] fair `**no dogs are set fighting in his (the invalid's) presence** ', **BCrólige 61** . aithne con do sedhguinecht, **Laws v 190.18** . oin con fri tofund `**the loan of a hound to hunt with** ', **278.5** . in cu confaid `**mad dog** ', **iii 272.20 Comm.** in cu cedcintach (of liability in cases of dog's first bite), **522.16 Comm.** `**c. glas' of person without legal status except through his wife, hence one whose children become in effect members of their mother's `fine', their father as an outsider having no `fine'** , stranger, castaway (?), see Stud. in E. Ir. Law. 132 , 183 , 197 : cu-glas (.i. in ti amail coin imfaenledaigi gabar tar glas na fairgi, in mur- curthe, na fuil ac tigerna airithe, 19 Comm.), direnar side a inchaib a mna, ┐ is si iccas a cinta, **Laws v 516.7** . cu glas (.i. deorud loingsig, Comm.) di-renar side a inch(a)uib a mna, etc. c.g. i.e. a proscribed foreigner (Thurn.), **Ir. Recht 64 § 4** . ni aile maithre cuit i maccaib - acht mac con glais (.i. ín muircairthi, Comm.) no mac ambui, **31 § 33** . fiacail conglas . . . .i. in cu fiaclach gabair tar glas na fairge, **O'C. 1886 - 7** (23 Q 6 , 22 a a). Cf. Mac con glaisi, **O'Dav. 418** `**son of the gray wolf** ' (or of the female stranger or n. pr. f. ?).

Compds. oi-ba . . . coinba, echba, duineba murrain of dogs , **ZCP iii 245.y** . conbadh inna con, **AU i 246.2** . conbó- chail gl. Hylax, **Thes. ii 47.25** . im conbuachaill (sic leg.) cacha cethra `**watch-dog** ', **Laws i 126.8** . rucus slān cinad conbuachalla, **ZCP xv 331 § 22** (Caratnia) `**das Vergehen des Hirtenhunds** '. Fothad coincheann dog-headed, **Corp. Gen. 103.14** . concro gl. decipula, **Ir. Gl. 261** . hi con-chrú `**amid the blood of dogs** ', **Met. Dinds. iii 392.z** . Fear glas fri concuru, **BB 369 a 18** , **SG ii 496.31** `**handling of hounds** ' = fri concair- echt, **Dinds. 35** . a coindobrain `**his otters** ', **Hy Maine 90.z** . confæl conrechta .i. ben conrechta .i. inti risa cartanach dol asa eol a richtaib con amail atait i coinerca (Í Chon Erca, Ed.), **BCrólige 32** and n. conoel (leg. conḟoel) .i. ben tet a conrecht `**female werewolf** ' (Gloss.), **O'Mulc. 269** . **O'C. 95** (H. 3.18 , 67). in cetramod plag .i. cinomi ┐ scinifi ┐ confiaclaca conda i cricaib . . . Egept biters (flies, midges) = muscae (Exod. viii 22 , 24), **BB 240 a 46** . Cf. na cuili conda mus-luaiditis dar béolu ┐ tar gruaithe dóib, **Celtica iv 24.326 - 7** . coinḟiadh (sinnach, v.l. , notes) dá lí ar tí a hén fox, **Acall. 846** . ? mar da chuala in cughaire / noco cluinfea in damgair, **IT iii 89 § 112** . **Murphy Metrics 60 § 85** (`**hound- cry** ', Gloss.). ¤glecc, see **coinglecc**. co n-gabdáis cointéill ┐ echlusca duit `**lash thee with dog-straps, etc.** ', **Aisl. MC 107.1** . coneill (as.) dog-leash, **Acall. 3208** . conluan nó conlon .i. cac na con, **O'Dav. 525** . buaín in conlóin a talmuin `**remove the dog's ordure** ', **Laws iv 122.14 Comm.** Cf. de genere CorchuChonlúain, **Thes. ii 265.9** ( **Ardm. 11 b** ). ga chonmhaor- aibh `**gillies** ', **Aithd. D. 20.5** . conmaor `**intendant de chiens** ', **Études Celt. xii 532** . a conmír gl. offam, **Sg. 103 b 1** . Ir. Gl. 276 . ferr cara inā conmīr (prov.), **ZCP vi 260.22** `**a ham is better than a morsel for a dog** ' (?), **RC xlv 88 § 5** . See s. **2**

CARA. conogam .i. archu, etc. , AURAIC. 5740 . tiagait iat i conrechtaib `in the form of wolves ' (of Síl in Faelchon in Ossory), TODD NENN. 204.2 , cf. ¤fáel supra . (in n. loc.) Glenn na conricht, ACALL. 7716 . deisidh for a chon-righthibh hi fiadhnuse na heillte `on his (a wolf's) paws ', BNnÉ 29 § 34 . tar a conumbur (sic leg.) `dog-trough ', LAWS II 118.16 COMM.

See 1 CANA, COINCHENN, COINḞÍAD, 4 CON, CONCHAR.

onchú

Keywords: water-hound; animal; dog; otter; leopard; wolf; wild; beast; banner; standard

Letter: O

COLUMN: 145

Line: 050

onchú

n,f. apparently a native word, compd. of CÚ, perhaps = water-hound, as suggested by Stokes (CCATH. GLOSS. P. 136), who in an earlier note (IT II 1 139) derives it from Fr. onceau, dim. of once < Lat. lyncem; see TD II 214.

(a) name of an animal, apparently of the dog tribe and fierce and dangerous; by editors variously transld. `otter', `leopard' or `wolf', but prob. often used without any definite idea beyond that of wild beast. onchú obeli, LL 267 B 12 ( MU 36.30 ). onchú nemi, LB 274 B 63 ( SG 58 ), of a monster inhabit- ing a lake, called `cú', 275 A 7 (cf. CAITHR. CELLAIG 534 , 549). a chú .i. onchu gerr glas, ACALL. 1899 N. = madra, 1900 (text). gs. co n-ainbthinche onchon, TTr. 2 1071. cráes onchon, LISM.L. 3799. pl. na .ix. [sic leg.] n-onchoin n-anbhle, ANECD. II 60 Y (called `cona', 62 X , Y). do chuirsit na honcoin orra, CELT. REV. IV 116.2 = na doburcoin, IB. 24 . a fulib drecon . . . is onchon is nathrach, COG. 158.20 . le honchonaibh ifrinn, TSH. 3875. Used fig.: cuirfiter onchoin chucaibh o Athairni . . . .i. aer ┐ athais ┐ imdergad, RC XXIV 280 § 20 , cf. ANECD. II 62 Z . Esp. of warriors or heroes (common in later Mid.Ir. poetry, often in favourable sense): an onchú irghaili, CF 307. onchu gnimartach na nGaedhel, RC XVIII 285.6 (Tig.). Mac M. . . . onchú ar engnamh, FM III 412.12 . onchu uilc . . . .i. Ceat mac Mághach, KEAT. II 3101. an dá onchoin da dtáinig aidhmhilleadh Éireann, 3199 . onchoin āthi atluma na Banba, COG. 160.21 (of the Dál Cais). dorochratar a n-ársídhe urgaile ┐ a n-onchoin échtacha, TTr. 2 1079. onchoin Ḟánad, TD 4.42 . onchú éachtach (of death), TSH. 1160.
(b) a banner or standard, prob. orig. one on which an `onchú' was depicted (the accompanying adjectives are somet. more appropriate to the animal than to a standard): otconncatar Ulaid onchú Eogain ┐ na mergeda, LB 272 B 49 . amail línas gaoth onchú óbhél oslaicthi, TBC 3868 St. co facadar na hoincoin [honcona v.l.] obeli ┐ na mergeda, CCATH. 3108. atconnairc . . . na honchona corpc[h]aela craesderga, 5434 . ri snám . . . na n-onchon n-idlaidi n-ingantach, LL 239 A 34 (TTR. 1663). ag úaim oncon sleamhan sróil, ZCP II 359.4 (Eochaidh Ó Heoghusa, 16th-17th cent.). onchu `a wolf-dog , a standard or ensign with the figure of a wolf . . . an able or strong man ', P. O'C.

(c) as npr. m.: Onchú mac Sárán, BCOLM. 46.22 . asslondud án Onchon, FÉL. JULY 9 . m. Onchon m. Faelchon, LL 317 A 55 . **doborchu** m. Onchon, 313 C 16 .

Le mot **dam** dans le dictionnaire irlandais électronique :
(www.dil.ie)

1 dam

doim daim daum dum dam damaib daumu dumu damu
Keywords: ox; ox; ox; yoke-fellow; equal; peer; ox; stag; ox; ox; stag; champion; hero
Letter: D1
COLUMN: 58
Line: 049

1 dam
o,m. gs. doim, daim. dp. daum, dum, dam. np. doim, daim. dp. damaib. ap. daumu, dumu, damu.

I An ox: dam .i. bos, **GOID. 77 A** . ní don daum storidiu act is dínni, **WB 10 D 8** . is bés leosom in daim (npl.) do thuarcuin ind arbe, **IB. 10 D 6** . in daim (np.) dodaascansat, **THES. II 340. 4** . ech fri aige dam fri har bo fri blicht, **LAWS I 122. 10** . athgabail cuicthi...im damu nad be tairchesa, **IB. 184. 13** . lethmiach cach cuilgaib (sic) ó dam co dartaig fri feis, **IB. IV 90. 19** . rotarb suas dauṁa (sic) ┐ dam conchaid ní tiaghad a comraind, **IB. IV 100. 25** . fichi bó dá tarbb sé doim, **IV 310. 26** . baib blichta daim cacha mamu, **V 220. 11** . fuil dam oca ngabáil, **IB. 152. 3** . áin dam fri fedain techta (imain na ndam, **. 14**), **IB. 136. 6** . imfedain i ndamaib, **IB. 474. 8** . is irrechtaib bó ┐ dam ┐ ech **FB 24** (**IT I 264. 11**). (a lám) irraibe ere fichet cuinge do damaib, **IB. 91 (L. 20)** . méit chore rodaim, ib. arddan co ndam nó muicc maiss, **LONG. 17 (L. 7)** . in mucc ┐ xl dam, **SCM. 6** ; similarly **22 (L. 4)** . mac Dathó na tromdam, **IB. 11** . bérthair dam ┐ tinne di immach **BDD 63** . atcon- darc senada gela ┐ dumu finna. daim breca ina ndiaid ┐ daim duba iarmu, **TRIP. 176. 15** . dam donn, **ACALL. 3521** . conaccatar...daumu móra mæla ina ligu **RC IX 482. 9** . do bupthad na ndam, **IB. 11** . laulgach no dam timchill arathair in tress sét, **CORM. S.V. CLITHAR SÉT** (twice). fichi míli do sumadaib ┐ damaib fri himfedain cruithnechta, **O'MULC. 856** . dam ndartaide (sic) .i. colbthach ḟireann, O'Cl. hoc bostar. buaile dam, **IR. GL. 1044** . tallsatar na daṁu robhátar isin tigh, **LAT. L. 79. 6** (cf. **IT I 45. 1**). co tardsat an éduighe for adharcuib na ndam cura impaset na daim, **IB. 7** . secht ndaiṁ ┐ secht tuirc **IT I 311. 29** . nirbo chommairge doendam **CRR 4** . mo damsa is dam dond Dáire, ib. ar chend mo daim, **IB. 5** . ciarsa dam co ndá mbeind óir, ib. dam i ninad cach daim, **IB. 17** . cor imbir a búrach forru amal dam ndamgaire, **TTR.² 1159** . fuath doim de uma **PH 1239** . is iat crecaitt na damu, **IB. 4637** . ere deich ṅdam, **IB. 6296** . antí docheannuigh cúig cuingreacha daṁ, **TSH. 209. 28** .
dam air a ploughing ox: for drumni daim inn air **RC XXVI 28. 7** = dam fri har, **LAWS I 126. 18** .
dam comair an ox of co-ploughing, yoke-fellow; metaph. an equal, peer. Doṁnall mór hUa Domnaill... daṁ comair Cuinn Cedchathaigh ar chlódh gach cliathchai **ALC I 352. 29** (synonymous with the medh comtrom in **30**).
dam dílenn a fabulous ox of antiquity. Originally a stag of flood, according to Stokes, **ACALL. P. 394** ; rather the ox of Dil , cf. dam dile H 2. 16 , p. 242 : dam dili treasingnadh Glinne Dalláin. asind loch cédna táinic a athair co ndechaid for boin do buaib in bhrughadh robói i fail na cilli co ndergnai in dam de; and **RDINDS. 44** : dá dam Dile ingine Lugmanrach. **IB. 111** : dam Dile. **SG II 472. 10** : Bregh a ainm daiṁ Dhile. **LL 210 A 15** : daim Díle. METAPH. of persons **LL 9635** . - In `dam Dile' the `i' is short, as is proved by **METR. DS. III 198. 25** (**LL 198 A 46**): Dile: gile (Gwynn). Díle (LL) interchanging with dílenn (Rennes MS, BB), **METR. DS. III 204. 53** .- geisidh daṁ dilenn dá héis, **ACALL. 850** . gu Cathair Dhaiṁ díleann, **IB. 1250** . atát daiṁ dileann ┐ cliath- bernadha cét inniú i Cnuc na Cenn, **LISM. 129 B 2** . atberam dano do fremaib ┐ do bunud ┐ do craebaib ┐ do daṁaibh dilind ┐ dordaib esoirgni ┐ do ṁergeadaib &c. **BB 452** a. roforbair (in béist) cona ba luga hí oltás dam dílend **PH 7221** . roba coṁrac dá daṁ ṅdíleann in coṁrac sin **ITS V 64. 4** .
dam riattae a trained ox, broken to the plough: screpall ar miaslach luluigh ┐ daiṁ riata, **LAWS II 200. 3** . bud daim ríata láig ár mbó **SG 396. 38** .
LOC. Dam drend **TBC 4802** . co Dam ṅderg, **IB. 4806** . Dam-inis, Inis na nDam, Onom.

COMPDS. óc-dam: hoc jumentum ógdhaṁ, **IR. GL. 758** . **HIB. MIN. 43** (metaph.). oll-dam a great ox: nir bo olldaṁ oenṁuco **IT I 109. 10** . ro-dam id. cu ngealut dá dartuid fri rodam ┐ cu ngelut dá dartuid sech rodam, **LAWS II 74. 18** . **FB 91** .

II A stag: dodúisgeadh agoinn daṁ donn **ITS VII 81. 16**
daṁ seng ag ithe in ḟeóir nua, **IB. 18** . mór ndaṁ ndearg dothuit lea nágh, **IB. 83. 7** . marbaid .vii. naighi díb imna trí damaib, **AEN. 276** . dam allaid, gen. daim allto (-a) a stag . cervos gl. inna dumu alti, **MIL 48 D 9** . dá dam allaid (dual) **LU 41 A 39** . asé roforchongair forin daṁ nallaidh toidheacht do threabhadh chuige **est qui jussit cervum in aratro laborare** **ASS 306 B N. 17**
. adchi ...tri doiṁ allta romora, **AEN. 273** . hoc cubile. leabaid in daim all[ta], **IR. GL. 858** .

III METAPH. a champion, hero: ric in dam tri coecat ṅglonn **RC XX 144. 23** . am dam (.i. ar treisi) secht ṅdírend **LL 12 B 40** . a leo a ócdaim a aqil (of Christ), **HIB. MIN. 43. 15** . mac Feideilmid daim dásachtaich, **RAWL. 152 A 33** . dongní daṁ dásachtach dím, **AEN. 537** . posta...daim na céille **ITS XI 54 § 8** .

PERS. Mac in Daim, **IMR. BR. 63. 20** . mac Daim Argait **LL 341. 37** . la Cairpre Dam nArgait, **IB. 142 B** . Dorcha ┐ Dam, **LEC. 548 A 33** . **552 B 32** . LOC. Gleann Daiṁ, **GADELICA II 90.**

11 .

Boekhoorn, Dimitri Nikolai. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique - 2008

Le mot **muc(c)** dans le dictionnaire irlandais électronique :
(www.dil.ie)

muc(c)

mucc mucca mucu
Keywords: pig; sow; wild; pig; boar; sea-hog; porpoise; war-engine; shed; under cover; besiegers; sow; litter; brood; pig-; slaughter; trench; furrow; pig; rooting; boar; pig-loss; pigsty; sow-Ogham; species; herd; pigs
Letter: M
COLUMN: 178
Line: 062

muc(c)
ā, f.,

(a) a pig, sow (used both as generic term including both sexes and also espec. of female). mucc, gl. sus, SG. 47 B 1 . np. teora mucca, THES. II 250.15 . mucu (= muca), LAWS V 220.12 . ba, muca, heich, cairig, gobair . . . ite .x. cethra fer ndomain, 76.18 . foil muc, 162.20 . tairr muca `a hog's belly ', IV 306.4 . buachaill muc, gl. subulcus, IR. GL. 584. Tuath De Danann, is iat tug mucco i nhErinn ar tus, ZCP VIII 105.29 . na hainmhidea bréna .i. . . . in sindach ┐ in mucc, PH 7675. murthréta mucc, TBC 75. miach móethbleithe la muic (a tribute), MET. DINDS. II 42.23 . (Prov.) is mucc remitéit mess, BDD 106 , see 2 MES(S). ar muin na muice on the pig's back (= in luck, well-off), O'BRUAD. II 134.8.
a pig used as food: muc úr, laith, lemnacht . . . rot-bia, IT I 133.8 . do raind na mucce, 101.2 ; 103.22 (na mmuicce). Of a wild pig or boar: oss no m.¤ allaid, MON. TALL. 5. is amlaid ro bátár amal mucca eter conaib (i.e. at the mercy of their enemies), LU 4442. ag seilg . . . ar mhucaibh ┐ aigib, LISM. L. 3219. ag mucaibh allta, IR. MONTHLY 1929, 107.4
.

(b) m.¤ mara a sea-hog, porpoise: mucc mora, gl. delphinus, SG. 94 A 3 . muc mara, gl. delphin, IR. GL. 1029. m.¤ mara méthas tond, LU 3017. m.¤ mín maethṡlemun mara, LL 235 B 12 . muca mara ┐ ilpíasta na fairrgi, ÉRIU III 156.7 . AU 827. CCATH. 4332. mar mharbhaid na muca mara an mhuc mhara eile, TSH. 3860.

(c) name of a war-engine, a shed under cover of which besiegers undermined the walls of a city (called in Med. Lat. sus or scorpha, Eng. sow, Fr. truie); for description see FM VI 1980 , 1981 N. Cf. regii muchum bellicum machinamentum militibus subter agentibus arcis muro admovent, O'Sullivan Beara (quoted FM VI 1981 N.). muc ingnad crainn do dhenum . . . do hṡailghibh daracha, ALC II 264.3 (an. 1527).

Compds. ¤ál m. a sow's litter or brood: Mac Conmeadha na mucál, TOP. POEMS 10.25 . Cf. MUCÁLACH. ¤ár m. pig- slaughter: mucār mār di muccaibh mora a great destruction of porpoises , AU 827. ¤class f. a trench or furrow made by a pig rooting? co n-uargaib in muc mucclais tairis, DINDS. § 112.10 (RC XVI 63). ¤cullach m. a boar, LAWS I 126.7 . ¤díth n. and f. `pig-loss', LAWS V 220.28 COMM. ¤ḟoil f. a pigsty: muccfoil, gl. stabulum porcorum, SG. 26 A 1 ; gl. hara, 26 A 2 . díre a muc-folach, LAWS IV 314.21 . each cen cuibrich, cú . . . cen lomain, muiccai cen mucalaig ndorcha, ZCP XII 361.28 ( H. 3.18 p. 86 ). ¤mairbne, see MAIRBNE. ¤ogham m. `sow-Ogham', a species of Ogham, AURAIC. 5939. ¤súil f. (as term of abuse) a mhuc-ṡuil, a mheallṡron madaigh! IT III 91 § 126. ¤trét n. and m. a herd of pigs: re mallacht cacha muicthreoit, MR 100.19 . Common in compd. place-names, e.g. ¤druim, ¤dubh, ¤inis, ¤ross, ¤ṡnám (see HOG. ONOM.).

Le mot **os(s)** dans le dictionnaire irlandais électronique :
(www.dil.ie)

1 os(s)

n-oss osbretha osséti
Keywords: animal; wild; ox; deer; stag; deer-fence; judgement; deer; doe; deer-cattle; herd; deer; deer-flesh; deer-calf; fawn; deer-skin; ram
Letter: O
COLUMN: 160
Line: 067

1 os(s)
o,m. orig. neut.? ns. a n-oss, **HY. V 57.** as. gaibid a n-os ba neasom do, **TBC 688** YBL = in n-oss, **LU 5170.**
ndu. dā n-oss, **IT III 245.59** (**LL 246 B 39**).
Orig. prob. a bovine animal of any kind; used of an ox: isait coin altai in degboin . . . ┐ isait .vii. n-os impi, **IR. TEXTS I 9.7** . Later os(s) allaid (or os without adj.) = a wild ox = a deer, stag; early obsol. and confined to poetry. `os' ainm gach áirdfhiadh[a], **MET. GL. FF. 51.** os .i. fiadh. na hois .i. an fiadhach, O'Cl. dēine . . . inā hos (.i. luaithe inā fiadh), **ZCP V 487 § 2**
. oss no muc allaid, **MON. TALL. 6** (used for food). i richt oiss allaid, **LU 1246.** peata ois a tame deer , **LAWS IV 114.10** (glossed .i. amuil na bu, **14**). bá-sa chú-sa gabála uis, **LU 9326** (Kilk. Arch. J. 1871, 380.25), cf. **ANECD. III 53.10** . ? déna ingeilt ois, **KMMISC. 262.1** (advice to a king: graze like a deer , i.e. thoroughly, use no half-measures?). pl. ois alta, TBC 2 681 = oiss, **LU 5163.** ropat choin altai ┐ ois, **THES. II 293.7** (**SP I**). uiss ┐ altai na crích, **LL 265 A 5** (**MU 20.25**). ois ┐ allta ecendsa na ndithreb, **CCATH. 882.** amail ossu allta, **CÓIR AN. 213.** fer gonas ossae, **CORM. Y 1168** = f. ghonas ségu .i. ossa alltai, **CORM. P. 41** s.v. ség. i ndelbaib oss n-alta, **TBC 1452.** alma do ossaib alta, **LU 1275.** os banṡegainn a doe , **CÓIR AN. 142.** Used of a wild boar? tathich torc allaid a trét | fo thuaith dosephain a n-oss (.i. in mucc allaid), **HY. V 57** (**THES. II 341**).
Compds. ¤airbe f. a deer-fence, **O'DAV. 1366.** ¤berna: dreim re hoisbherna `**deer-pass** ', **BUILE S. 92.3** . ¤breth f. a judgement about deer: pl. osbretha, **LAWS I 182.1** (glossed .i. im corus lin, im cāin n-inbir, **IB. 7** ; transld. `**water-judgements** '); cf. **III 448.15** . i n-osbrethaib .i. . . . i mbrethemnas na n-os n-allaid, **O'DAV. 1293.** ¤eilit f. a doe: gs. laoigh a broinn oisseilti, **ÉRIU VII 197.7** = osseilt `**deer-herd** ', **2.9** (where **LL 118 A 9** reads osseilti). ¤éit deer-cattle, a herd of deer: ap. osséti, **IT III 245.59** (**LL 246 B 40**). ¤feoil f. deer-flesh: iascach ┐ enach ┐ osḟeóil, **TBC 1955.** eire ossfeola, **CCATH. 2933.** ¤gamain a deer-calf, fawn: i rricht osgamna allaid, **LL 210 A 38** . ¤lethar deer-skin: inar . . . isé uaigthe osslethair, **TBC 2528** = osslethar, TBC 2 1872. ¤molt a ram: d'olaind na n-osmolt, **ACALL. 5226.** ¤ogam, **AURAIC. 5842** (name of a species of Ogham in which the letter-groups were called dam, elit, iarnu, laeg).

Le mot **sinnach** dans le dictionnaire irlandais électronique :
(www.dil.ie)

sinnach

sindach
Keywords: fox
Letter: S
COLUMN: 239
Line: 024

sinnach
o,m. sindach, **IGT DECL. § 17.21**
a fox: ut dicitur pit a puteo .i. brēnaim . . . Inde dicitur putidus .i. sindach, **CORM. Y 1060** . sinnach .i. sennech .i. nech is sine do chonuib é ar fot a ree, **1191** . asrir in s.¤ n-allaid | do ráith a aithig `**she gave the wild fox for her vassal** ', **THES. II 342.61** (**HY. V**). romarb petta sindaig, **LAT. LIVES 85.12** . dosennat . . . secht sinnchu ┐ secht míla maige, **TBFR. 59** . ní slicht sinnaig i feóraind no i fásaig ná fidbaid ocaind, **MU² 335** (of a clearly visible track). Cf. gerbho sodhaing a lorg do breith (ar nir bho sliocht sion- daigh for oighreog eng ┐ foillecht an c[h]reachs[h]loigh), **HUGH ROE 80.15** (apparently a proverbial phrase). s.¤ dá lí ar tí a hén, **ACALL. 846** v.l. is annsna crannaib . . . donít sindaig a n- ádba, **PH 7744** . cludtur co maith re croicind sinduigh . . . é, **ROSA ANG. 266.Y** . atáid uamha ag na sionnchaibh (vulpes foveas habent), **TSH. 8119** . As a symbol of treachery: a ochlai dorchai na sinnach sírchelgach .i. a indshamail t-shinnaig for imad do chelg, **PH 8246 - 7** . cumann an tsionnaigh, **DDÁNA 4.6** .
Occurs as a pseudonym, particularly among the lords of Tethbha, whose followers were also called na Sionnaig (for alleged explanation see **AU I 552.Z - 554.3**): in Sindach hua Leochan, rí Gaileng, **RC XVII 347.18** (Tig.). Cluain mic Nois d'arcain . . . fa dó o Calraighib cosna Sinnchaibh, **AU I 590.4** . Catharnach, mac an tSionnaigh Uidhir, tigherna Tethbha, **FM II 958.X** . in Sindach Find .i. Cinaeth Hua Catharnaigh, rí Teftha, **RC XVII 418.20** (Tig.). creach la hAedh Húa Con- cobuir ┐ lasna Sinncho, **398.23** (Tig.). sluaiged la mac Briain ┐ la Húa MaelSechlainn . . . co tucsat na Sinnaigh bruit moír, **393.26** = fir Tethbha .i. na Sionnaigh, **FM II 864.5** .

s.¤ brothlaige (lit. fox of the cooking-pit) the lowest in a list of twenty-seven `togarmand techtaide miadlechta' `**legitimate titles of dignity** ', **LAWS IV 344.7 COMM** . `**s. b. . . . einen armen Kerl bezeichnet, der seine zusammengebettelten und -gestoh- lenen Brocken in einer solchen Grube (brothlach) sammelt** ', Thurn. **ZCP XV 318** . sindach brothlaighe .i. bruar cach bidh do, itir dilis ┐ indlis; no cuma lais cidh bedh bruidhes no do- meala, **LAWS IV 354.11** . ba s.¤ brothlaig dod-fuaid, glossed: . . . no is ē in s.¤ brothlaig in gataige, **ZCP XV 317 § 11** .

Le mot **geilt** et certains de ses dérivés dans le dictionnaire irlandais électronique :
(www.dil.ie)

1 geilt

geltai
Keywords: mad; terror; panic-stricken; fugitive; battle; crazy; endowed; power; levitation; lunatic; sprite; glen; bird
Letter: G
COLUMN: 54
Line: 061

1 geilt
f. one who goes mad from terror; a panic-stricken fugitive from battle; a crazy person living in the woods and supposed to be endowed with the power of levitation; a lunatic. See Irish Mirabilia in Speculum Regale (ÉRIU IV 11 § 18). Translated by volatilis, RC XVII 229.19 = XXIV 54.3 = CS 122.8 . As sobriquet: Suibne geilt do dul (sic leg.) ar geltacht, LAWS III 88.3 . nídam nia acht am geilt ghand | Dia dorad i cert mo chond, CORM. P. 34 (s.v. ong) = Buile Ṡ. 40.11 . amail geilt cin aslach uilc like an innocent , ZCP VI 266 § 3 . geilt in mara (of Lí Ban), SG . 237.28 . See MUIR-GEILT, s.v. MUIR. fuil na geilte, ANECD. II 26 § 5 . voc. a gheilt ghnío- mhach ghér, Buile Ṡ. 138.10 . pl. naoi ngelti dibh do dol for geltacht, TFRAG. 40.11 ; IB. 48.11 (ngeilte). geltai, RC XVII 229.19 (Tig.). im naei ngelta, XXIV 54 § 14 . ra garbhgortgholgrechaig na ngelt, CCATH. 4355 . rith fri gel- taib, CRR § 38 . clithar boiscell .i. gelti no elti, AURAIC. 5554 . Cf. 5551 ; 1185 and ANECD. III 43.16 . gelti may be a gloss on a fanciful etymology of boiscell as baos céille. Cf. HARD. II 296.12 . nach n-éirigheann mar na geilte i mbárr na gcraobh, ITS XVII 110.26 (Ó Cearbhalláin). geilt glinne (a) sprite of the glen: Glenn mBolcáin ... | ima ngairid geilte glinne, Buile Ṡ. 40.x . bocánaigh agus bádhbha agus geilte glinne agus deamhain aidhéir, ITS XXIV 28.21 . ┐ do síl na geilti nglinne sinn fein, IRISH TEXTS IV 17.1 . Formed on analogy of geniti glinne, s.v. GENIT.

(b) name of some bird (?): dí gheilt glinne Ghleanna Smóil, PRIA 1 SER. VII 190 (from poem enumerating various birds and animals). Dimin. GELTÁN and GELTAGÁN, q.v.

2 geilt

Keywords: grazing
Letter: G
COLUMN: 55
Line: 001

2 geilt
grazing, see 1 GELT.

gelestar

gelestar
Keywords: cooling; pond; cattle
Letter: G
COLUMN: 60
Line: 026

←
ain do geliustar driving [cattle] to a pond (permitted on Sunday), ANECD. III 22.10 . gelestar ainm do áth usque i mbī cethra for ūibhel ... An immon (iumain, LB.) ... dognīat na bāi isind āth, is dō is nomen gelestar, CORM. Y 674 . foirgidh geilestar geilt innraic (?), H.4.22 , 61b . As nprm. G.¤ mac Uilechāin, RAWL. 129A1 .
EXPAND ALL

gelid

gelid géldae rogelt
Keywords: grazes; consumes;
Letter: G
COLUMN: 60
Line: 072

←
(RC XVI). Of birds: no thathigtís énlaith mág ar Emuin. Na gelltís, conna facabtais cid mecnu na fér ... hi talam, IT I 136.2 (LU 10559). ZCP V 501.1 . With cognate acc.: airigsitar in gleith (geilt, LU) geltadar ind eich, TBC² 247 . con geltatar a n-eich geilt, TBC 548 . oc fegad ingelta ro geltsat na eich, 579 . madh gleith ro gelid na muca, LAWS IV 98.13 COMM. →
EXPAND ALL

1 gelt
ā,f. vn. of GELID

(a) grazing, feeding: serrech ... bís oc geilt, THREE IR. GL. 41 s.v. SERRACH. amail geilt da each i carait, FEL.² 190.22 . arigsitár in geilt geltatár ind eich, LU 4733 . elta do gésib sin tecait ... do geilt for maigib ... hErend, TBC 1331 ; 548 . is geilt ængeóid, HIB. MIN. P. 66.11 . iar n-imbulg, ba garb a ngeilt `herding ' (of cattle), MET. DINDS. III 370.61 . forrgid gealeas tar geilt níndrich beyond lawful grazing , LAWS IV 108.13 . clann Neimid ... ar geilt féoir `living on grass ,' ÉRIU IV 156.12 . gelt .i. gerrad (i.e. cropping?), STOWE GL. 410 . gs. bo geilte, LAWS II 252.22 Comm.

(b) In pl. abst. for concrete, pastures. Cf. geltib (gl. stabula), Phil. Ecl. vi 60 (THES. II 361). tucait a n-eich ... ┐ a ṅgrega d'ḟergeltaib ┐ scoraib, TBC 72 . ar na geltaib sin tairisit na héoin ┐

na hethaiti, **MU² 391** . imrulat dar garbaib gelt (over `dar galaib gart' in MS), **SR 3441** . glaisiu geltaibh gort greener than pastures is ivy , **AURAIC. 1189** . See also **GLETH**, **GLÉ**, and **GELTBOTH**.

2 gelt

Keywords: madman
Letter: G
COLUMN: 63
Line: 073

2 gelt
a madman, see **1 GEILT**.

geltach

Keywords: crazy; insane; timid; skittish
Letter: G
COLUMN: 63
Line: 079

geltach
(geilt) o,ā

(a) crazy, insane: gealtán gealtach, Buile Ṡ. 30 § 21 . ? glac duibgealtaig gortaigh, **IT III 101 § 182** .

(b) timid, skittish: each chruthghlan nāch gealtach garg, **MEASGRA D. 15.9** . Cf. **GELTECH**.

geltacht

Keywords: panic; terror; frenzy; insanity
Letter: G
COLUMN: 63
Line: 086

geltacht
(geilt) ā,f. panic, terror, frenzy, insanity: naoi ngelti dibh do dol for geltacht, **TFRAG. 40.11** . tuc síneadh ar a cholainn o talmain co n-deachaigh re gaith ┐ re gealtacht, **CF 316** . Suibne geilt do dul (sic leg.) ar geltacht, **LAWS III 88.3** . conid re g.¤ ocus re genidecht ro cind comairli, **MR 236.12** . cidh rottuc ar gealtacht thú, Buile Ṡ. 102.14 . an cú bhíos ar bheagan muirne | méin gealtachta as gnáth sa gcoin, **L. CL. A. BUIDHE 191.50** . mar do chuir [Dia] i ngealtacht é, **TSH. 3463** . naonbhar ... lotar hi faindeal ┐ i ngealtacht as in cath sin, **FM I 318.1** (= ix. uolatiles .i. geltai, Tig. RC xvii 229.19 . = gealta, **CS 122.8**). gs. re gabad na gealtachta, **MR 232.9** .

geltán

Keywords: lunatic; panic-stricken
Letter: G
COLUMN: 64
Line: 016

geltán
(geilt) o,m. dimin.: a lunatic, one panic-stricken: misi an gealtán gealtach, Buile Ṡ. 30 § 21 . bid gealtán truag, **MR 174.15** . boisgell .i. geltān, **O'C. 85** (H.3.18 , p. 64b). pl. gealtáin gaoithe ... ag éirghe a ngleann, **TD 35.6** .

geltech

Keywords: satyr
Letter: G
COLUMN: 64
Line: 023

geltech
(geilt) o,m. a satyr: np. pilosi demonum genera uel geltig, **THES. I 2.5** = satyrs , Is. xiii 21 = Sáitír, Bedell ib. : Cf. **GELTACH**.

geltóc

Keywords: madwoman
Letter: G
COLUMN: 64
Line: 031

geltóc
(geilt) ā,f. a madwoman: gealtóg ar teichedh a fir, Buile Ṡ.² 1635 . ag teichedh ríasan ngealtóig, ib. 1638 .

geltucán

Keywords: lunatic
Letter: G
COLUMN: 64
Line: 033

geltucán
(geilt) o,m. a lunatic: biaid Suibne na gealtugan **MR 174.13** . mo geltucán (of Suibne), **ANECD. II 26 § 9** . vs. a gealtagáin, a mbarr na géige iubair, Buile Ṡ.² 2014 ; ib. 2072 .

Le mot **muir** dans le dictionnaire irlandais électronique :
(www.dil.ie)

muir

muir ṁmuir mmuir moro mora mara maro more muire mure mhara moir marann marannaibh muirinn marai muir- mur- muirágu muirbretha muirmhil Muir Murcon Muirmhedho

Keywords: seas; sea; porpoise; by; on; land; Red Sea; Caspian Sea; English Channel; Tyrrhene; Mediterranean; Sea; Dead Sea; fiery; torrid; sea; sea-beach; coast; sea-dyke; sea bag; inlet; sea; cormorant; sea-judgement; mari-; time; law; sea-bond; chieftain; sea-compeller; sea-ruler; sea-fleet; naval; expedition; in fleets; sea-fight; naval; expedition; hosting; sea-raven; sea-faring; coast-; ing; inlet; sea; sea-spear; harpoon; sea-sickness; sea-lunatic; sea-fugitive; wanderer; mermaid; sea-sorcery; sea-; magic; sea-; fish; sea-island; full; tide; sea-pool; lagoon; salt-marsh; sea; reeds; sedge; sea-plain; salt; marsh; sea; animal; fish; rough; sea; unnavigable; seas; viscid; sea; sea-produce; sea-; strand; strand; beach; sea-monsterful; sea-raven; sea-dog

Letter: M
COLUMN: 193
Line: 026

muir
i, n. and m., later also f. O.Ir. forms: ns. muir, **THES. II 47.31** (Philarg. 83). (with art.) a ṁmuir mbrígach, **FÉL. EP. 30.** in muir, **SR 287** , **3989** . as. (with art.) issa mmuir, **THES. I 493.27** , **29** (**TUR. 131**). gs. in moro, **ML. 81 A 4** , cf. **96 C 1** . mora, **SG. 94 A 3** . **THES. II 290.5** (**SG. 112**). **AU 769.** in mara, **GILD. LOR. 5.** rith mara, **SR 266.** dochom maro, **LU 5382** (**TBC² 906**). fri more foimrim, **IT II 1 182.2** (**YBL 116 B 47**). ap. forsna muire, **ML. 126 A 4** . tarsna mure, **122 A 3** . In Mid.Ir. np. mara (mora) is found. In later Mid.Ir. muir becomes fem. (already in **LB 125 B 15** ; cf. also **SR 287** : in muirlinn aili is i in muir, but possibly the gender of the pron. is that of muirlinn); in Mod.Ir. generally fem. (Keat.; but gs. an mhara, **TSH. 103** , **10260**). moir muir (m., gs. mara), **IGT DEC. § 41** ; (f., gs. muire, mara) **§ 42** . In late lit. n-forms occur in oblique cases of pl.: gp. na marann, **RC XXIV 371.28** (np. mara, ib.), **378.10** (Rennes Tenga Bithnua). dp. marannaibh, **ZCP VI 59.17** . Cf. torann- fadach na muirinn ┐ na n-uiscedha `seas', **RC XXVIII 312 § 8** (but see muirenn).

The sea in wide sense, both of sea as opposed to land and of particular tracts of ocean with special designations, occas. of inland seas; freq. used without art., esp. after prep. Gl. mare, **ML. 62 C 2** , **GILD. LOR. 5** , **IR. GL. 860** ; aequor, Philarg. 83 (**THES. II 47** , **362**). muir i.e. a nomine mare (mara MS.), **CORM. Y 913.** nem uasaind ┐ talam ísaind ┐ m.¤ immaind immá cuard, **TBC 4752.** Dia . . . is e doroine nem ┐ talam ┐ m.¤, **PH 989.** for m.¤ ┐ fairrge, **2080** . turcgeba in m.¤ mormoṅgach, **SR 8105.** m.¤ mílach, **FÉL. JUNE 21** . in set dogabur itir nai tonna ┐ tir . . . in set dogabur arin m.¤ mor the high sea , **LAWS V 326.5** . i n-inis mara, **IT I 75.4** . longa in mara, **PH 7024.** do treabaidh ais na muire `**the back of the seas** ' (? sea), **LEB. GAB. I 36.11** . tonn fuar na muire mairbhe, **AISL. TUND. 104.8** . metither ra Fomóir na ra fer mara, **TBC 3805** (the last four words are a gloss; merman ? pirate ?). i llán mara in the full tide , **AU 769.** in lān mara, **FL. EARLS 20.17** . **COG. 190.20** . muc mara a porpoise (see **MUC**). do m.¤ by (on) land: do m.¤ is do t[h]ír, **BCOLM. 102.10** . **CCATH. 2675.** ac indrudh Muman do m.¤ ┐ do thir, **RC XVIII 49.24** (Tig.). pl. in distrib. sense: mara móra co n-ainbthinib, **FA 30** = marai LB. ru reset inna muire ┐ inna locha, **AU 821.** fo lochaib ┐ lindaib ┐ muirib, **LAWS I 72.8** . tre ilmuire, **AEN. 331.**

Of particular seas: tri m.¤ robur the Red Sea, **ML. 82 C 8** , cf. **96 C 1** . See **ROBUR**. Also called m.¤ ruad, **PH 2823** (see **RUAD**). muir Caisp the Caspian Sea, **LEB. GAB. I 16.19** . m.¤ n-Ichtt, **IT I 39.18** (= mare Vectis, the English Channel). dar m.¤ Torrian the Tyrrhene (Mediterranean) Sea, **PH 570.** i n-innsib Mara Torrian, **HY. II 11.** otha m.¤ Terren aniar conice m.¤ mairb from the Mediterranean to the Dead Sea , **LB 125 B 14** . muir marb, **159 A 19** . isna crichaib borethaib i leith re muir tēcht the frozen (hyperborean) Sea , **BB 492 A 13** (= tēchtmuir, **ALEX. 437**); **487 B 9** . in Mhuir Técht the Dead Sea, **MAUND. 92.** risin m.¤ tentide bo deis the fiery (torrid) sea (southern boundary of inhabited earth), **BB 487 B 12** . for imlib mara Tibir the sea of Tiberias , **LB 118 B 51** . i mm.¤ Thibriatis, **PH 6716.** an m.¤ Ponteca (= mare Ponticum), **AURAIC. 3343.**

Transf. and fig.: m.¤ tened, **FA 25.** is m.¤ dar crichu a sea overflowing boundaries (of an invincible enemy), **TBC 5395.** is m.¤ dar múru, **5277** = is tond romara, **TBC² 3214.** bud m.¤ conbaidfea duib-si in buden sain a sea that will drown (you), **5578** . ? iarna sáethur gair-som | it é cen aes muir-som (mair- sium, mairson v.l.), **FÉL. PROL. 60** = it é muir-som cen aes they are a sea without age (cf. ler slúagdae, **MARCH 21**), Thurneysen. m.¤ téachta déar d'fhuil, **IR. MONTHLY 1929, 596.32** . an mhuir-se na mailíse, **TSH. 2068.**

Compds. Before a non-palatal consonant in the second component muir- becomes mur- in Mid.Ir. and many stable compds. are treated separately under mur-.

A. With subst.: ¤ág(a)e m. sea-beach, coast (? sea-dyke)? ds. din muirágu, **THES. I 498.25** (**ARDM. 188 B 1**), gl. de assole vel de Asson (Acts xxvii. 13). A compd. of ág `pillar, prop'? ¤bolc (bolg) m. `a sea bag', inlet of the sea (see **ZCP XI 192** , **XII 305**). As n.l.: in Muirbulc mar, **THES. I 280.42** (ds.). a mMurbulg, **ZCP VIII 218.5** . Dal Riati in Muirbuilgg, **AU 730** (gs.). ac carraig Murbuilg, **CRR 9.** ¤bran m. a cormorant: gl. merges (= mergus), **SG. 55 B 9** . ¤breth f. a sea-judgement; (in pl.), maritime law. pl. muirbretha, **LAWS I 182.1** . diles i muirbrethaib, **III 422.1** . i murbrethaib, H. 3.17 c. 656 (**O'DON. 925**). isna Muirbrethaib (name of a legal tract?), **CORM. Y 539.** ¤cengal m. `sea-bond'; transf. of a chieftain a sea-compeller, sea-ruler? Muirceangal ua Domain Nuaill (.i. Maghnus o Domhnaill), **ZCP V 486 § 10** (B. na f.). ¤coblach m. a sea-fleet; a naval expedition. muirchoblach, **LU 9801** (**RC VI 165.22**). tánic Nemed . . . a murchoblach cetheora barca .xxx., **LU 1277** (**IM. BRAIN II**

288). i mbraine muircoblaig, O'MULC. 292. i mur- choblaigib in fleets, TRIP. 206.1 . fo clú . . . an murchoblaigh sin Golaim sea expedition , LEB. GAB. I 232.8 . murchoblach la Colman . . . hi Soil ┐ i nIle, FM I 204.7 . ¤comrac m. a sea-fight: tíagait do muirchomruc forsind [ḟ]airrce, BDD 45. mur- comrac forsin fairrgi etir Gallu ┐ Niall, RC XVII 361.15 (Tig.), cf. FM II 804.5 . ¤fecht a naval expedition or hosting: muirḟecht secht fichet long di muinntir righ Gall, AU 848 = muir- fheacht, FM I 476.19 . See MUIRIUCHT. ¤fiach m. a sea-raven: i ndeilb muirfeich mair, IM. BRAIN II 291 (Laud) = i ndeilb segi mori .i. murrech, LU 1323. segha .i. muiriach (nó muir- rech) mor, IM. BRAIN II 291 N. 3 . ¤gabál f. sea-faring (? coast- ing): gach port i tigeadh Ith i nErinn iar murghabhail na ntír i raibhe, BB 38 B 3 . ¤gabul m. an inlet of the sea. np. muir- gobuil, ML. 45 D 12 . Of a river: scailed murgabla srotha Ligir `letting out an inlet of the river Loire ', RC XV 434 (DINDS. 43) = scaíled in murgabuil múaid | cos'tathig Ligir londglúair, MET. DINDS. III 194.9 . iar tuaslucud in murgabail i Torinis glain i tírib Fraṅc, LL 159 B 30 . ¤gae a sea-spear, harpoon: murgha, LISM. L. 1640.

¤galar m. sea-sickness: eabur re ndol ar fairrge . . . ┐ ni dén murgalar olc dhó, 23 K 42 , 325.2 . ¤geilt m. `a sea-lunatic'; a sea-fugitive or wanderer, term applied to the mermaid Lí Ban. Muirgeilt .i. geilt in mara, LU 3130. murgeilt, 3043 . murgelt, 3022 (SG 235.28). in hoc anno capta est in Muirgelt for Tracht Ollarba . . . .i. Airiu ingen Eachach maic Muiredha, RC XVII 147.4 (Tig.) = in muirgheilt, AU 571 = an muirgelt .i. Liban, FM I 200.10 . ¤geintlecht f. sea-sorcery, sea- magic: muirgheintleacht, KEAT. POEMS 695. ¤iasc m. sea- fish: tóla muiréisc maigrig, MET. DINDS. III 426.9 . ¤inis f. a sea-island, LAWS IV 6.10 . ¤lán f. full tide: antí riasa ttraighedh an mhuirlán, ZCP X 4.8 . ¤linn f. sea-pool, poetic term for sea. ri dorigni muirlinn māir | os an ḟirmimint imṡlain, | in muirlinn aili is i in muir, SR 285 - 7 (see Gen. i 7). do mhuirlinn mara, LEB. GAB. I 128.4 . ag muirlinn mhóir Chinn Mhaghair, DUAN. FINN I 32.18 . Muirtheimhne ón muirlinn, KEAT. II 1225 (poem). ¤loch a lagoon, salt-marsh: isin muirloch, gl. in salsuginem, THES. I 6.8 (Southamp. Psalter). os murloch, ACALL. 5924 N . ¤luachair f. sea reeds, sedge: firluachair ┐ murl., LAWS I 172.16 COMM. ¤mag n. a sea-plain, salt marsh (?): im rasas do murmaige `for the crop (? cropping) of thy sea-march ', LAWS I 166.27 . ¤mesóc f.: ro gabsad muirmesoga mora do lar `great sea-acorns ', RC XXVI 160 § 48. ¤míl m. a sea animal, fish: gs. eithre muirmhil, LISM. L. 2223. lomnan magair is muirmhil, IR. TEXTS II 19 § 23. plag arna muirmilaib, BB 388 B 36 . As collective: amhlaid bit an muirmil hisin, LEB. GAB. I 204.20 (of mermaids). ¤técht: da ttí don leth thuaidhe, doghébha [m]uirtheucht cona ton- naibh `rough sea', ITS V 118.26 . muirtheucht, 120.9 . muir- teachd `unnavigable seas', O'R. Seems intended for: muir técht a congealed (i.e. frozen) sea (for m.¤ Técht as n. l. see MUIR). Cf. muir théacht `a viscid sea', ITS XXIV 20.27 ; air muir dtéachtuidh, 126.3 . ¤torad m. sea-produce: mess ┐ claiss ┐ muirthorud, LU 10116 = murtorad ZCP III 229 § 1. a mes ┐ a murthorad . . . inna hindsi, ÉRIU IV 128 § 8. ag buain na femnuige ┐ in murthoraid olchena, CORM. Y 1059 (P. 92.19) . do tochaitheamh . . . mesa ┐ murtoraidh Erenn, LEB. GAB. I 26.16 . murthoradh .i. toradh mara, O'CL. ¤trácht m. sea- strand: murthracht, ZCP X 343.17 . dar muncind in múr- tráchta, AISL. MC 37.3 . ¤tráig f. strand, beach: in murtraig, LISM. L. 1946. Occas. also in adjs. formed from nouns: eass . . . maigrech murbiastach `sea-monsterful', MR 104.13 . anfadh mara murbradanaigh, IT III 71.6 = mulbratanaigh IB. 3 ; `des seefischreichen Meeres ', BRUCHST. I § 34 .

B. Muir enters into composition of proper names: ¤bran `sea-raven', ZCP VIII 328.20 . ¤chú `sea-dog'; name of bio- grapher of St. Patrick, RC XXVI 366. Muirchiu (sic), AU 827. gs. Murcon, AU 735. ¤mid: gs. Muirmhedho, AU 797. With adj.: Muirchertach, AU 527 , 926 (Muircertach). ¤gel (npr. f.?): Muirgel Manann, IT III 34 § 9. co Muirgil, ib. Cf. also Murchad (m.¤+cath).

Le mot **dord** et deux dérivés dans le dictionnaire irlandais électronique : (www.dil.ie)

1 dord

Keywords: buzzing; humming; droning; intoning; chant; refrain; Fiana
Letter: D2
COLUMN: 357
Line: 012

1 dord

o buzzing, humming, droning, intoning: dórd bech, **SG 266.16** . canaid lon dron d.¤, **FOUR SONGS 20 § 6** . Of a bull: ba do buadaib Duind Cualngne cran-d.¤ (= crann-d.¤?) dogníd cacha nóna, **TBC 1538** . d.¤ daimh belling of a stag , **BUILE S. 34.16** . d.¤ na murduchann mermaids' chanting , **RC XV 433** (**DINDS. § 42**). cechnadar d.¤ n-amra do R. co rotuil súan, ib. d.¤ na samguba, **XVI 31** . ag síobhra ar dhórd chéolchar be-witching with melodious murmurs , **HACKETT XXI 40** . dórd Fir tuinni, **ACALL. 450** . ba bind mo d.¤ dar dubráen, **IM. BRAIN II 290.4** . cid binn a d.¤ fri duana, **ZCP I 455** . canais int oglach d.¤ dho cor cuir a suan, **IT III 197 § 52** . canaid a chéle fer-d.¤ dó; contuili friss, **TBC² 1810** . gabhsatt in muinter forsin d.¤ cedna took up the same burden (of some kind of weird and dis- cordant noise produced by phantoms), **RC XIII 6.18** . d.¤ Gaill iar ndērach a bārc the plaint of a foreign merchant when his vessels have been looted , **BRUCHST. I 41 § 5** (**FM 661**). Boroma Laigen . . . roindte a tri cen dremna nd.¤ without angry murmurs (?), **LEC. 607 A 47** . Esp. dord fiansa of a kind of chant or refrain practised by the Fiana (accompanied sometimes by sound produced by striking together the shafts of their spears), see **MANN. AND CUST. III 377** , **DUAN. FINN III 256** . [foglaim] duird fiansa do denamh, **ACALL. 881** . dochansam in d.¤ fiansa re crannuibh ar sleg, **760** . rochanad in d.¤ fiannachta, **6599** . attracht a d.¤ fiansa attruagh ar aird go mbáttur uile ag cáoi, **RC XXIV 62 N. 2** . go ccuala . . . an tórd fiansa ba binne ceolaibh, **TFRAG. 46.2** . binne inā d.¤ fiansa, 3 C 12 , 71.7 . ag éisteacht . . . re dórd siansach na Féinne, **OSS. III 258.24** . an faoidh doghnídh an d.¤ Fhiann, **IV 4.4** . ? a druith na halla . . . a dord im dronda (to a person), **IT III 98 § 162** .

Compds: ¤brass: fri duanad d. detach, **LEC. 35 B 16** . ¤mass: Mael Dúin d. `**of the fine deep voice** ', **ARCH. HIB. II 71 § 15** .

dordaid

Keywords: stag; bells; chanting
Letter: D2
COLUMN: 357
Line: 044

dordaid

(**1 DORD**) makes a `dord' (in various senses of **1 DORD**). Of a stag: dordaid dam bells, **ACC § 63 COMM.** (**RC XX 258**). Of chanting: a Cholco | bec a ḟis duid cia do ordo (leg. Cholcu . . . dordu?), **ANECD. I 7.5** →

EXPAND ALL

dordán

Letter: D2
COLUMN: 357
Line: 053

dordán

o,m. = **1 DORD**. Freq. as vn. of **DORDAID**: d.¤ an daimh, **OSS. IV 16.3** . [f]ri dorddān na damgaire, **ÉRIU VII 2.12** . go beth dam ic dordan (: slān), **ACALL. 3516** . cuil becc nobíd ic d.¤ dó, **MOLING § 73** . do bhádar na beich . . . ag deunamh dordáin dó, **EOCHAIRSG. 62.21** . d.¤ smōlcha the song of the thrush , **K. AND H. § 24** . dorrdan rostibh (risthib, v.l.) in gaeth glan | geisidh os chaill clithair, **IT III 67.9** (`**eine wilde Weise** ', **BRUCHST. § 154**). éistecht re d.¤ degban, **ACALL. 2893** . drémm . . . oc ullán ┐ oc dordan, **TODD LECT. VI 54** . d.¤ abráin dá ghabáil aige, **SG 281.11** . a Bhríd ní Dhuirnín gabhann tú burdún . . . bíonn tú ag dúrdán, **O'GR. CAT. 617.2** .

Le mot **abacc** dans le dictionnaire irlandais électronique :
(www.dil.ie)

abacc
Keywords: dwarf; castor
Letter: A
COLUMN: 8
Line: 051

abacc
o, m. (see Vendr. Lex.) dwarf. In native glossaries derived from **1 AB** (cf. **ÉRIU XVI 38.4** cited below and We. afanc beaver), but the exx. do not support the meaning castor (Vendr.). abac .i. ab aband ┐ bac beg; bec bīs i n-aibnib é. Nó becc a á .i. a airde, **CORM. Y 83**

. a.¤ .i. bec abae, ar is a n-aibnib bit, ut dicitur: Tuatha a.¤ usce uair gluair conanat in gach dail, **O'MULC. 3** . a.¤ .i. bec adbae fobith senbic frith is in boind, **O'C. 123** (H 3.18 , 74 - 5) (referring to the story of Senbec, **RC VI 182** ; **ÉRIU XIII 26**). in t-aboc o Rus chaem Chas / noco n-é a taeb as imda .i. fota, **LU 1029** (ACC). doluid in t-abac . . ./ . . ./ co romarbsat in abacc / fo a cossaib iar crín-amarc / ó lecht ind abaic-sin síar, **MET. DINDS I 18.69** . a.¤ Pátraic, **TRIP.² 1905** . ro ṫsillestar sí ar in n-abhacc .i. Cnú deireoil, **ACALL. 6000** . mar do bemais 'nar lenbaib bliadne nó 'nar n-abhcaibh beca, **5927** v.l. Lecht ind Abaicc (one of the monuments of Tara), **LL 3843** (cf. **LIGE**). lige in abuic, **TODD NENN. 200.1** . mac Mēin in t-aphac bec aon-dhuine is lugha a ufianaib Ēreann, **FEIS TC 255** . abac do fuair Fionn ferda, **SG 108.6** . Cronán abhacc ab Cluana mic Nóis, **TFRAG. 94.9** = Cronán becc, **FM I 296.6** . cruitín no abhac, Lev. xxi 20 . abhac `**a dwarf** ', **EG. GL. 27** . Associated with luchorpán: doloto(ta)r lucorpain dond rig . . . atgege fergus fair . . . eolas fobarta fo muirib . . . rotbia ar int a.¤ acht aen ar[a]cuillimm airiut loch rudrige, **ÉRIU XVI 38.4** (**LAWS I 72.6** .) líntar in port forru do demnaibh i ndealbhuibh abhac ┐ luchrapan, **LISM. L. 3776** . nān .i. bec, ut dicitur, nanus .i. abac lucharbán, **O'MULC. 828** .

Le mot **ech** dans le dictionnaire irlandais électronique :
(www.dil.ie)

ech

t-ech eich eith ech eoch each hich heich eochu ech eocho eocha echu echa echaib eachaibh eochaiph echtaitiu ecthaighe

Keywords: horse; mare; gelding; saddle-horse; stallion; baggage-horse; unbroken; horse; British; Welsh; horse; winning; horse; wooden; horse; riding-horse; water-; horse; goblin; crocodiles; horse-boy; groom; white; steeds; horse-mouth; horse-lipped; horse-headed; stallion; centaur; horse-mongrel; swift; steeds; horsecloth; rod; horsewhip; mounted; possessing; swift; steeds; tameness; steeds; great; steeds; horse-clover; bridle; horse-thief; horse-contest; horse-race

Letter: E
COLUMN: 27
Line: 015

ech
o, m. ns. in t-ech, **MET. DINDS. III 454** . vs. a eich, **TTEBE 3494** . gs. ind eich, **MET. DINDS. III 456** . eich **FB 69** etc. eith IGT Decl. p. 115 n. 15 , 116 n. 19 . (gs. ech, **AEN. 446** etc. is probably only a spelling variant). ds. eoch **FB 31** . **LL 47 B 10** . each **YBL 8 A 4** . np. ind eich **ZCP VIII 106.23** . ind hich, **ÉRIU VI 134.21** . na heich **135.49** . **TBC 1246** . eith, **LEC. 376 A 15** , **22** = **BR P. 74** , **76** . eochu **LISM. L. 562** . gp. ech **ML 16 B 12** . **43 D 1** . **IT I 125.14** etc. ap. eochu **TBC 1244** . **FB 39** . (as np. **LISM. L. 562**). eocho **TBC 1134** . **TBC² 700.** **TTEBE 1382** . eocha (v.l. echu) **TRIP. 144.10** . **ZCP VIII 106.25** . **TTEBE 1083** etc. echa, **TRIADS 236** . dp. echaib **TBC 1344** . **MET. DINDS. III 454** . eachaibh (: beathaidh) **TD 25.25** . eochaiph **BNNÉ 239 § 169** . adu. dá ech **FB 45** . **ZCP VIII 106.20** . See **IGT , DECL. § 171** .

A horse (incl. mare or gelding) genly. of chariot or saddle-horse, dist. from capall: iomad capall, beaccan d'eachaibh **FM III 558.2** . The common use of the fem. pron. with ech in certain contexts implies that mares were preferred for riding or driving; the masc. decl. of the word is however always retained. ainm fuasnada... ech the name of a perturbation of horses (ref. to fremitus = `**neighing** ') **ML 16 B 12** . cēt n-ech srianach **IT I 125.14** . eich uaibhreacha **TSH. 5963** . ni madriadsam ar n-echa we had better never have tamed our steeds **TRIADS 236** . nach ech riadar isin domnach is ech tened bís hi ngabul a marcaig a n-iffirn, **ÉRIU II 194** . in t-ech boi fona carpat **RC XII 346.24** . na dá ech filet fón charput **FB 45** . léic na eocho ar férgeilt **TBC 1134** . ar eoch ard on a high steed **RC XX 10 § 7** = **LL 47 B 10** . ic dul ar a ech mounting his horse **COG. 144.15** . dochuaidh ar a each ar fud sráide an longphuirt rode his horse **KEAT. III 3128** . do ling...ar a each **3227** . éirghidh ar bhar n-eachaibh **3228** . each fae a horse under him **LAWS II 154.18 COMM.** LL 303 a 31 . má tá...gur chuiris srian | rem each... | cia an neach dar dolta ar a druim | dá socra each gan udhuim, **TIMTHIRE 1917 VII III 43** . eich dá ngníomh `**exercising of steeds** ' **TD 11.20** . eich...ag dol i gcoimhling **11.12** . muilenn im-tai ech, **O'MULC. 816** . Interchanging with gerrán : fúacrais Ercoil comlond dó féin ┐ dá eoch forro...marbais gerran Ercoil ech Loegairi **FB 69** . indara hech ..ocus sē lugaid...in t-ech aile ocus sé casmongach **TBC² 1975** . With fem. pron.: tainic each Colmáin...go M...┐ do chuir fona carpat féin í **BNNÉ 239 § 69** . is isi an t-ech oirdherc B iv 2 , 95 a = **O'GR. CAT. 488** . ba suaichnich am egcosc inn eich sin .i. gabair gormglasa...is cuma conriadad si muir ┐ tir, **TTEBE 2282** . co tuiced int ech a n-ebairt-sium ria ┐ ro an ris ┐ dochuaid-sium fuirri **3498** . D. do mharbhadh dia eoch fein ag cor crú fuirre **FM IV 900.8** .
Attrib. gen.: tána eich **LL 295 B 35** = **SG 361.24** .
In **O'DAV. 501** the correct reading is probably: in cullach eich (as in F) the stallion, cf. the compd. ech-cullach below.

Defined by follg. adj. or gen. subst.: ech aige `**a race (?**)- horse ' (i.e. for chariot-racing?) **LAWS V 406.6** . luaithe ech aighe nem medon mīs míthime .i. comluath é ┐ int ech innṡaighther isin aenach a mī medhonach int samraid, **ANECD. V 25. 7** . cf. ech fri aige, dam fri har, **LAWS I 122.10** . e.¤ bagáiste baggage-horse: dona hechaibh bagaisde, **REL. CELT. II 198** (Bk. of Clan R.). e.¤ anríata an unbroken horse: **LL 302 A 22** . e.¤ bretnach a British (Welsh) horse: ór derg tuarastul in trír | ra taeb ech mbretnach mblathmín **LL 49 B 6** . in t-ech bretnach (sufficient ransom for a life), **LAWS V 438.8 COMM.** (cf. **220.22**). **AISL. MC 45.16** . **AU 1029** = **FM II 818** . -e.¤ buada a winning horse: is ech buada dar mag reid | fer ad- cosnaid flaith Dé máir **LL 284 B 42** . conacatar marcach for each mbuadha **RC X 62 Z** . **LISM. L. 2090** .-e.¤ crannda wooden horse: i mbroind in ech cranda **AEN. 446** . e.¤ díla a charger (?) see **DÍL**. e.¤ gerr `**gelding** ' BColmáin 88.9 ; 90.16 . e.¤ imchair a saddle-horse, riding-horse: m'each iomchuir ag triall ré tal | dob ionchuir srian dá seoladh (sic leg.) **TIMTHIRE 1917, VII III 43** . Contrasted with e.¤ díla: an t-each díola nach díol damh | 's an t-each iomchair gan iomchar (sic leg.) **TRIBES OF IREL. 48** . e.¤ immrimme `**a riding steed** ' **LAWS IV 308.22** (opp. to capul fognuma) **II 160.19** . Cf. i n-imrim do eich .i. sliastai, **I 168.11** . each fae i n-aimsir imrime **II 154.18** . e.¤ riata a broken-in or trained horse **FB 31** . .l. each riata la C. fri har ┐ trebad in talman, **FÉL. OENG.¹ LXI (MAR. 5)** tri heich duba daigriata, **LEC. 378 D A 22** = **BR 160** . Cf. riagh éineich san bfaithchi, one of the services which Lugh offers to perform at Tara, **RIDGEWAY ESSAYS 326 § 32** , see note. e.¤ sliasta riding-horse **LAWS IV 322.8** . **I 168.11** . e.¤ uisci a water- horse (a goblin): ech usci robói isind loch, **TRIADS 236** . **RC XII 346** , **348** . e.¤ uiscide: eich uscide, **ALEX. 679** (usci BB) crocodiles (?).
COMPDS.

ech-adba? in carbad fuil i n-eachadhba- dhaib na n-ech sin **ZCP VIII 549.29** (= **TBC 1815** v.l.).

¤adbul mighty in horses : i nhErind hechadbail **ZCP VIII 270.12** .

¤ba: see **ECHBA**.

¤bachlach horse-boy, groom (?): np.; nícon bia acht eachbachlaich uait (a malediction), **ÉRIU VIII 157.33** .

¤bán white of steeds, having white steeds: cétrí Herenn echbáne **LL 127 A 39** (= **MACCARTHY 150**).

¤bél horse-mouth, horse-lipped, as npr. or epithet: Echbēl mac Dedad, ScM 7 . Echde Echbél **ZCP IX 191.1** (= **ÉRIU II 32**). co Eochu Echbél **RC XXVI 8** = **LL 186 A 13** . cland Echach Echbeóil **LL 138 A 37** (see Thurn., **IR. HELD. 443**). **DINDS. 53** . Erge Echbél **ZCP VIII 326.5** .

¤cenn:horse-headed: Eochaid Eachcend **BB 44 B 31** .

¤cullach stallion: im echccullach for eochu .i. i naimsir echmarta, **LAWS I 144.4** .

¤cummascda centaur, horse-mongrel: popul tora- thardha na Centauri ┐ . na nEchcumusccda .i. each ┐ duine a cummascc aenpersainne inntip, **CCATH. 3839** (possibly na n-ech c., and not a compd.).

¤dian of swift steeds: gsm. m. Ailill echdéin **RC XX 140** .

? ¤díle ? bíastai granni dracondai cucund dofutitis | tréna a n-amainsi echdíli cíadcutís **LU 114 B 17** (Siaburch. om. **ANECD. III 54 - 5**).

¤dillat horsecloth: marcach for each...eachdillat maith cumtachta foa suidhiu **RC X 62 Z** . eochdillat, **AEN. 2112** .

¤flesc rod, horsewhip (cf. **1 ECHLASC**): dobert béim dind echfleisc dó **SC 8** . ech a cengal die echfleisc **RC XIII 7.14** .

¤lúath mounted on, or possessing swift steeds: as epithet: Conall Echlúath, **CÓIR ANM. 163** . **RAWL. 145 D 38** .

¤mairc: see **ECHTHRES**.

¤mairt covering a mare : doluid [in cullach]...co mbói eter scuru Enna Aignig do saigid echmarta, **DINDS. 107** . i n-aimsir echmarta, **LAWS I 144.5 COMM.**

¤míne tameness of steeds: rob iarla co n-echmine possessing tame steeds (?) **BB 59 A 6** .

¤mór great in steeds, rich in steeds: flathius Mael Sechnaill echmóir, **ARCH. HIB. II 85 § 46** = **LL 185 A 49** .

¤réid: see **EICHRÉID**.

¤rúathar: aimsir echruathair (one of the seasons in which roads are cleansed), **CORM. Y 1082** ; as npr. m.: Echrúathar **BDD 117** .

¤semmara plant name, horse-clover: maculta treis- folium (maculatum trifolium?) .i. in eachṡemar **RC IX 237** . echṡemmar **LB 101** m. inf. corona regia .i. an eachṡeamar 23 K 42 , 415 = Academy 1896, 406 b .

¤srian bridle: coīcait n-echsrian **ZCP VIII 310.22** . **LAWS IV 326.11** , **328.9** .

¤tháid horse-thief: ní ria a enech...ar echu echthadat he shall not sell his honour for the steeds of a horse-thief **ZCP XI 86 § 43** . co luga echthádat, **TEC. COR. § 27.15** . im loingsechaibh ┐ im echtadait ┐ im macu tiri, **LAWS I 160.2 COMM.** echtaitiu (ap.) **III 22.18 COMM.** ecthaighe, **II 270.5 COMM.**

¤thress a horse-contest, horse-race: tucait...dá ech... i n-ech-thress curad, **MET. DINDS. IV 126** . bla each echtres ....i. slan dona hechaib in tres echda doniat eturru budein `**horse-fight** ' **LAWS III 294.15** . co ndernad óenuch ┐ echtressa leo ann **IT I 128.15** (corresp. to: ic gním óenaig ech-thressa, **MET. DINDS. III 350**). oegidacht Úa nDrona de | ocus ech-thress Ossairge (proverbial expres- sions?), **MET. DINDS. III 22** . **DINDS. 18** . echtres Ratha Line **BB 268 A 24** (=echrais **BR 22**). Cf. echtres .i. echmairc, **O'DAV. 805** .

2 ech

Keywords: pure; horseman
Letter: E
COLUMN: 29
Line: 039

2 ech
pure (?): ech .i. glan. ut est i n-echbrethaib Áine ingine Iugaini .i....a mbrethaib glana Aine, **O'DAV. 813** .

¤echaid horseman, see **OÍNECHAID**.

Le verbe **fo-cain** dans le dictionnaire irlandais électronique :
(www.dil.ie)

fo-cain
bacachain
Keywords: sings under; chants;
Letter: F
COLUMN: 185
Line: 007

fo-cain
(canid) `sings under,' chants; accompanies, bears a burden (in song or music): fomchain lóid luin `**a black-bird's lay sings to me** ' THES. II 290.7 (SG P. 203). ceol caille fom-chanad, LIAD. AND CUIR. 24.14 . tecait ... failinn, foscain cuach, K. AND H. § 27 → EXPAND ALL

Le mot **crónán** et ses dérivés dans le dictionnaire irlandais électronique : (www.dil.ie)

crónán

Keywords: hum; purr; drone; crooning; humming; belling
Letter: C
COLUMN: 547
Line: 068

crónán
o, m. (cf. Engl. croon(?), Plummer MS. notes) hum, purr, drone; crooning: cia doneidis cronan coir, **ZCP XIII 264.4** . aidbsi . . . ainm in chíuil nó in chronáin dognitis irmor fer nErenn, **ACC 49** . cronan canas [úasa] chreit (of Cú Chulainn), **LU 3804** (**SC 37**). ceol bec .i. cronan no certain bec, **AURAIC. 1474** . tógbhaid coimh-shéis crónáin i n-a gcoinne, **DDÁNA P. 384.18** . do ch.¤ san g-cill níor shámh `humming', **OSS. IV 214.12** . c.¤ snagach, **V 90.25** (see n.). fear crónáin a gcluais a mhic, **PCT 160** .

Of animals: cronan ina inde (of a cat), **O'DAV. 241** . ar mhatha leis féin ghnidheas an cat c.¤, **OSS. V 90** n. cronán dhaimh dhuinn `belling', **BUILE S. 58.16** .

As vn. coicetal na mara . . . ac c.¤ ┐ ac congháir, **SG 265.29** . batar . . . ac c.¤ fo'n samhuil sin `**singing the cronan** ', **OSS. V 92.4** .

crónánach

Keywords: humming; purring; crooning; performer
Letter: C
COLUMN: 547
Line: 083

crónánach
o, ā (crónán) humming, purring, crooning: crónanach cranṡúilech (of Donn Cúailnge), **LL 33005** . cuile c.¤, **RC XIII 424.4** . ingen ghér, sleamhain . . . c.¤ (of a cat), **OSS. V 82.Z** . As comic n. pr. m. in Cronanach (of cat), **OSS. V 80.7** . As subst. o, m. performer of crónán: tanaic na crónánaigh chuca . . . ┐ do b'áil leō ceart chrónán do denamh, **OSS. V 90.23** . aes ciuil .i. cronanaig, **LAWS V 108.26 COMM.**

crónánacht

Keywords: crooning
Letter: C
COLUMN: 548
Line: 005

crónánacht
[ā, f.] (crónán): fetánacht, ┐ crónanacht crooning, **ÉRIU XIII 36.22** .

Mots-clef :

Animaux -- Folklore -- [Pays celtiques] -- [Antiquité ou Moyen âge]

Oiseaux -- Mythologie -- [Antiquité ou Moyen âge]

Musique celtique -- [Pays celtiques] -- [Antiquité ou Moyen âge]

Harpe celtique -- [Pays celtiques] -- Mythologie (folklore, etc.)

Saints -- [Pays celtiques] -- Symbolisme -- [Antiquité ou Moyen âge]

Symbolisme des animaux -- [Pays celtiques]

Key-Words :

Animals -- Folklore -- [Celtic countries] -- [Antiquity or Middle Ages]

Birds -- Mythology -- [Antiquity or Middle Ages]

Celtic Music -- [Celtic countries] -- [Antiquity or Middle Ages]

Celtic Harp -- [Celtic countries] -- Mythology (folklore, etc.)

Saints -- [Celtic countries] -- Symbolism -- [Antiquity or Middle Ages]

Symbolism of animals -- [Celtic countries]

Résumé:

L'auteur propose d'étudier le « bestiaire celtique », entendu comme l'ensemble des animaux réels avant tout, dans la littérature celtique du Moyen Âge. A travers les textes mythologiques, héroïques et hagiographiques surtout, une vue d'ensemble sera établie. Il veut savoir ce que sont devenus les animaux cultuels de l'Antiquité dans les textes médiévaux ; il étudie également le rôle et le symbolisme des autres animaux de la tradition médiévale, qui n'étaient pas forcément importants pendant l'Antiquité ; il fait le tour de la question en donnant un aperçu du corpus étudié, en faisant des références à d'autres traditions (indo-européennes entre autres), en comparant la tradition médiévale au folklore (pré-moderne), en décrivant plusieurs aspects du bestiaire : la question épineuse de l'existence de pratiques comme le chamanisme et le totémisme et de l'applicabilité de ces termes sera abordée ; il sera question des sonorités et de la musique que produisent les animaux ; des aspects comme la métamorphose, la métaphore, l'onomastique et la classification animales seront discutés avant de fournir, dans la deuxième partie, un catalogue des animaux, dans lequel le symbolisme et le rôle de chaque espèce seront analysés de façon succincte ; la troisième partie est une étude type qui vise à analyser le bestiaire contenu dans un texte hagiographique breton, la *Vie de saint Malo* et à apporter quelques éléments qui prouveraient l'appartenance de la Bretagne armoricaine à l'espace culturelle des îles celtiques, qui comprend aussi l'Irlande, l'Île de Man, l'Ecosse, le Pays de Galles et la Cornouailles.

Abstract:

The author offers a study of the "Celtic bestiary" which is understood here as the sum of the reel species above all; an overall view of the function and role of animals in medieval Celtic literature will be given, analysing especially the mythological, heroic and hagiographical texts. The evolution of the role of antique and medieval cult animals will be dealt with. The symbolism of the other species will be studied as well. The corpus analysed here – medieval Celtic literature - will be presented, references will be made to other civilizations (Indo-European and others). The medieval tradition will be compared with the folklore of pre-modern times. Several aspects linked with the animal world will be dealt with as well: the complex question of shamanism and totemism and their applicability to Celtic beliefs; animal sounds and music and their relation to human music; animal metamorphosis, animal metaphors, faunal onomastic and anthroponomy including animal terminology as well as the classification / taxonomy of the animal world. The second part is a catalogue of the species known to the medieval Celts; their role and symbolism will be briefly discussed. The third part consists of an analysis of the bestiary contained in a well-known Breton hagiographical text: the *Life of St. Malo*. Some of the elements studied here clearly show that the medieval Breton literary tradition belongs to the Celtic insular tradition, together with the literature of Ireland, the Isle of Man, Scotland, Wales and Cornwall.