



HAL
open science

Le dieu celtique Lugus

Gaël Hily

► **To cite this version:**

Gaël Hily. Le dieu celtique Lugus. Sciences de l'Homme et Société. Ecole pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2007. Français. NNT: . tel-00614164

HAL Id: tel-00614164

<https://theses.hal.science/tel-00614164v1>

Submitted on 9 Aug 2011

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.

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

Section des sciences historiques et philologiques

Mentions histoire, textes et documents

Doctorat en littératures celtiques médiévales et histoire des religions

Gaël HILY

LE DIEU CELTIQUE *LUGUS*

Thèse dirigée par Pierre-Yves Lambert

*(directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études
et directeur de recherches au CNRS)*

Soutenue le 1^{er} décembre 2007

Membres du jury :

Dominique BRIQUEL (directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études, professeur à l'Université Paris-Sorbonne, Paris IV)

Hervé LE BIHAN (maître de conférences à l'Université de Haute Bretagne 2, Rennes)

Bernard SERGENT (chargé de recherches au CNRS, Paris)

Claude STERCKX (professeur à l'Université Libre de Bruxelles)

REMERCIEMENTS

La thèse est un travail individuel mais son élaboration n'est possible qu'avec le concours de nombreuses personnes. Aussi, je tiens à remercier tous ceux qui, à leur façon, m'ont permis de réaliser ce long travail.

Je commence naturellement par Pierre-Yves Lambert qui a dirigé mes recherches pendant ces quatre années. Je lui suis reconnaissant de m'avoir fait bénéficier de sa grande connaissance des langues celtiques et de sa bibliothèque personnelle. Je remercie également Claude Sterckx, Bernard Sergent, Hervé Le Bihan et Dominique Briquel pour avoir accepté de faire partie du jury de thèse.

Je tiens à saluer chaleureusement les personnes qui ont consacré de leur temps pour relire ma thèse, pour m'avoir apporté leurs compétences en langues étrangères et en informatique, ou pour m'avoir soutenu et encouragé : mes parents Geneviève et Noël Hily, ma sœur Morgane, ma cousine Estelle Le Mignon, Céline Brugalé, Estelle et Yann-Fañch Durand, Vincent Gouello, Delphine Le Bras et Cyril Mocquard.

Enfin, j'ai une pensée particulière pour Gwenaël Le Duc, décédé en décembre dernier. Ce sont ses cours de civilisation celtique dispensés à l'université de Rennes 2 qui m'ont donné envie d'étudier la religion des Celtes pré-chrétiens. En hommage, je me permets de lui dédier cette thèse.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	2
Table des illustrations	17
Table des cartes	20
Résumé	21
Abstract	27
Mots clés	33
Key words	33
INTRODUCTION	34
SOURCES	40
1. Les Celtes continentaux	40
1.1. La Gaule	40
1.2. Les Celtibères	44
2. L'Irlande	45
2.1. Les sources littéraires	46
2.1.1. <i>Présentation</i>	46
2.1.2. <i>Les quatre cycles</i>	48
2.1.3. <i>Autres sources</i>	52
2.2. Conservation de la tradition pré-chrétienne	56
3. Grande-Bretagne et Pays de Galles	57
3.1. Contexte historique	57
3.2. Les sources	58
3.2.1. <i>Littérature en langue vernaculaire</i>	59
3.2.2. <i>Littérature en langue latine</i>	62
4. Les survivances celtiques	63
5. Confrontation des sources	64
5.1. Irlande et Pays de Galles	64
5.2. Matériaux littéraire et archéologique	65

5.3. Les divinités celtiques	68
6. Le comparatisme indo-européen	71
6.1. Grèce	71
6.2. Inde	71
6.3. Iran	72
6.4. Rome	73
6.5. Scandinavie	73
PREMIÈRE PARTIE : LES ÉVIDENCES LINGUISTIQUES	
Chapitre 1 : Attestations de <i>Lugus</i>	76
1. Les théonymes	76
1.1. Attestations continentales	77
1.1.1. <i>Gaule</i>	77
1.1.2. <i>Péninsule ibérique</i>	80
1.1.3. <i>Germanie</i>	84
1.1.4. <i>Sources littéraires antiques et médiévales</i>	84
1.2. Attestations insulaires	85
1.2.1. <i>Inscriptions ogamiques</i>	85
1.2.2. <i>Sources littéraires irlandaises</i>	87
1.2.3. <i>Sources littéraires galloises</i>	89
2. Toponymes	91
2.1. Le cas <i>Lugdunum</i>	91
2.1.1. <i>Étymologie</i>	91
2.1.2. <i>Liste des <i>Lugdunum</i></i>	92
2.2. Autres toponymes sur le continent	95
2.3. Attestations insulaires	96
2.3.1. <i>Irlande</i>	96
2.3.2. <i>Grande-Bretagne</i>	98
3. Ethnonymes	99
4. Hydronymes	102
Chapitre 2 : Étymologies	104
1. « Lumière »	104
2. « Serment »	105
3. « Mettre en place »	107
4. « Lynx », « héros »	107
5. « Noir », « corbeau »	108

DEUXIÈME PARTIE : ASCENDANCE ET NAISSANCE

Chapitre 1 : Lug, entre dieux et démons	111
1. Récits de la naissance	112
2. L'ascendance maternelle	113
2.1. Les Fomoire	113
2.1.1. <i>Étymologies de Fomoire</i>	115
2.1.2. <i>Association avec le monde marin</i>	116
2.1.3. <i>Des êtres sombres</i>	117
2.2. Eithne et Balor	120
3. L'ascendance paternelle	122
3.1. Cían et Dían Cécht	122
3.2. La mère des dieux	123
3.2.1. <i>Danu</i>	123
3.2.2. <i>Ana</i>	124
4. Union des parents	127
4.1. Cían et Eithne	127
4.2. Elatha et Ériu	128
4.2.1. <i>La rencontre</i>	128
4.2.2. <i>L'inceste</i>	129
4.2.3. <i>Leur fils : Bres</i>	130
4.3. L'opposition Cían-Eithne et Elatha-Ériu	133
4.3.1. <i>Nature de l'union</i>	133
4.3.2. <i>Caractère nuisible des femmes</i>	134
5. Bilans	136
Chapitre 2 : Lleu : une naissance collégiale	139
1. L'ascendance maternelle	140
1.1. La mère : Aranrhod	140
1.2. Le grand-père : Beli Mawr	142
1.2.1. <i>Beli et Balor</i>	142
1.2.2. <i>Le grand ancêtre</i>	143
1.3. Les bisaïeux	145
1.3.1. <i>Manogan</i>	145
1.3.2. <i>Benlli Cawr</i>	146
1.4. La vierge déchue	148
1.4.1. <i>La virginité dans les régimes matrimoniaux</i>	148

1.4.2. <i>Le porte-pied royal</i>	150
2. La paternité de Lleu et Dylan	153
2.1. Math	153
2.1.1. <i>Données linguistiques</i>	153
2.1.2. <i>Un roi magicien et savant</i>	155
2.1.3. <i>L'archétype du roi idéal ?</i>	157
2.2. Gwydion	160
2.2.1. <i>Le magicien savant</i>	160
2.2.2. <i>Le père de Lleu ?</i>	161
3. Le frère jumeau : Dylan Eil Ton	165
3.1. Le mort-né	165
3.2. Jumeaux et exposition	166
4. Bilan	168
Chapitre 3 : Gémellité et chevaux	171
1. Figures irlandaises héroïques	171
1.1. Cú Chulainn	171
1.2. Lugaid Réoderg	174
2. Le Fils et les chevaux	176
2.1. Pryderi	176
2.1.1. <i>Circonstances de sa naissance</i>	176
2.1.2. <i>Les parents</i>	178
2.1.3. <i>Pryderi et Cú Chulainn</i>	179
2.2. Mabon	180
2.3. Culhwch	185
2.3.1. <i>Sa naissance</i>	185
2.3.2. <i>Les suidés</i>	186
2.4. Macha	188
2.4.1. <i>Les faits</i>	189
2.4.2. <i>Caractère hippomorphe de Macha</i>	191
2.4.3. <i>Cheval et soleil</i>	192
2.4.4. <i>Les jumeaux de Macha</i>	195
2.5. Conall Corc	196
3. Naissances gémellaires	198
3.1. Autres jumeaux celtiques	198
3.1.1. <i>Corc Duibne</i>	198
3.1.2. <i>Les Dioscures gaulois</i>	199
3.2. Jumeaux et chevaux	200

Table des matières

3.2.1. Exemples Indo-Européens	200
3.2.2. Pryderi	202
3.2.3. Cú Chulainn	204
3.2.4. Lugus, les jumeaux et les chevaux	207
3.3. Le nombre trois	209
3.3.1. Des naissances sous le signe du triple	209
3.3.2. Lugus et le trois	210
3.3.3. Significations du trois	212
Chapitre 4 : La mère, la date de naissance et l'enfance	215
1. Le rôle de la mère	215
2. Date de la naissance	217
3. Les premières années	220
3.1. Parents adoptifs et éducateurs	220
3.1.1. Le fosterage	220
3.1.2. Un parent adoptif marin	221
3.2. Une croissance rapide	223
3.3. L'obtention du nom	223
3.3.1. Lleu	223
3.3.2. Lug, Cú Chulainn et Pryderi	226
3.3.3. Comparaisons	228
4. Bilans	229
TROISIÈME PARTIE : LES LIENS DE LUGUS	
Chapitre 1 : Le serment et la justice	233
1. Le serment chez les Celtes	233
1.1. Une pratique ancienne	233
1.2. Le serment légal	234
1.3. Le serment religieux	234
1.3.1. Un dieu sans nom	235
1.3.2. Indices sur le serment	236
1.4. Invocation des éléments naturels	239
2. Jurer avec la main	242
2.1. Exemples insulaires	242
2.2. Lugus et la main	243
3. La ruse du juriste	246
3.1. Le meurtre du père de Lug	246

3.2. La ruse de Lug	251
Chapitre 2 : Par les liens du mariage	254
1. La fête de Lugnasad	254
1.1. La saison des mariages	254
1.1.1. <i>Présentation</i>	254
1.1.2. <i>Óenach Tailten</i>	256
1.1.3. <i>Traditions populaires de Lugnasad</i>	258
1.1.4. <i>Une fête à caractère juridique</i>	260
1.1.5. <i>Lug et le mariage</i>	262
1.2. Une saison des mariages panceltique ?	262
1.2.1. <i>La fête de Morvah</i>	262
1.2.2. <i>Un écho sur la péninsule ibérique</i>	263
2. Les difficultés conjugales de <i>Lugus</i>	264
2.1. Les femmes de Lug	265
2.2. Les victimes de la femme-fleur	267
2.2.1. <i>Blodeuwedd</i>	267
2.2.2. <i>Olwen</i>	268
2.2.3. <i>Bláthnat</i>	270
2.3. Saint Gengoult	271
Chapitre 3 : Le maître des arts	274
1. La cordonnerie	274
1.1. Données insulaires et continentales	274
1.2. L'hagiographie	276
2. Les dons de <i>Lugus</i>	278
2.1. Une entrée initiatique	278
2.2. <i>Lugus</i> aux multiples talents	281
2.3. Liste des compétences	283
2.3.1. <i>Forgeron</i>	284
2.3.2. <i>Champion et héros</i>	284
2.3.3. <i>Joueur de lyre</i>	284
2.3.4. <i>Poète et historien</i>	285
2.3.5. <i>Sorcier</i>	286
2.3.6. <i>Médecin</i>	288
3. Un <i>file</i> par excellence	292
3.1. Rôles du <i>file</i> dans la tradition irlandaise	292
3.2. L'éloquence	294
3.3. La voyance	298

Table des matières

3.3.1. <i>Les facultés de l'œil</i>	298
3.3.2. <i>Le savoir des suidés</i>	299
3.3.3. <i>Les prophéties de Lugus</i>	301
3.3.4. <i>Lugus et les corvidés</i>	305
4. Le dieu germanique Odin	308
4.1. Le poète omniscient	308
4.2. Le dieu-lieur	311
Chapitre 4 : La cohésion	314
1. Le respect de l'ordre	314
2. Vérité et souveraineté	318
2.1. <i>Speculum principis</i>	318
2.1.1. <i>Une pratique indo-européenne</i>	318
2.1.2. <i>Intronisation et vérité</i>	318
2.2. Le savoir du poète et le respect de l'Autre Monde	321
2.3. Lug et la vérité	324
3. Bilans	325
3.1. Liens religieux et sociaux	325
3.2. Lug Samildánach, image de la cohésion	327
 QUATRIÈME PARTIE : LE DUEL DES GÉNÉRATIONS	
Chapitre 1 : Un duel inévitable	331
1. La prophétie	331
2. La vierge de tous les dangers	333
2.1. Math et Aranrhod	333
2.2. Conall Corc et la fille du roi Feradach	336
3. Geis, destin et serment	337
4. Le drame de la fille unique	338
4.1. Une succession compromise	338
4.2. La transmission du pouvoir par une vierge	340
5. Du grand-père au petit-fils	343
Chapitre 2 : Sous le signe de la lumière	345
1. Les lumières de Lugus	345
1.1. Trefuilngid Tre-Eochair	345
1.2. La lumière du héros	349
1.3. Personnages lugiens gallois	350
1.4. Mercure-Lugus	350

Table des matières

1.5. L'impulseur	351
1.6. L'ombre de Balor	355
2. La beauté	356
2.1. Lug	356
2.2. L'apparence des héros	357
2.3. Balor et les Fomoiré	358
3. Une lumière organisatrice	359
3.1. L'orientation solaire	359
3.2. Les cinq arbres d'Irlande	361
3.3. Fondations de fêtes et de résidences royales	365
3.3.1. <i>Lug et les femmes défuntés</i>	365
3.3.2. <i>Saint-Jacques de Compostelle</i>	367
3.3.3. <i>La fondation de Lyon</i>	368
3.4. Le dieu des routes	370
3.5. Topographie des lieux dédiés à <i>Lugus</i>	374
3.5.1. <i>Sanctuaires sur des hauteurs</i>	374
3.5.2. <i>Sanctuaires, frontières et routes</i>	376
3.6. Aménagement de l'espace et idée de totalité	381
Chapitre 3 : La panoplie guerrière	384
1. Le récit des événements	384
2. Un guerrier par excellence	386
2.1. De nombreuses qualités	386
2.2. L'équipement militaire	391
3. Les armes de <i>Lugus</i>	393
3.1. Lug	393
3.1.1. <i>La lance infaillible</i>	393
3.1.2. <i>Les armes qui anéantissent Balor</i>	398
3.2. Cú Chulainn	400
3.2.1. <i>Le gae bulga</i>	400
3.2.2. <i>Autres armes</i>	402
3.3. Les armes des héros gallois	405
3.4. La lance de Mercure-Lugus	407
3.5. Le trident	408
3.6. L'arme de jet	409
3.7. Et la massue ?	410
4. Le pouvoir de l'œil	411
4.1. L'œil comme arme	411

4.2. Le mauvais œil	413
Chapitre 4 : Le combat	418
1. Lug et Balor	418
1.1. L'achèvement de Balor	418
1.2. L'affrontement à Lugnasad	422
1.2.1. <i>Le rival évincé</i>	422
1.2.2. <i>La mort de la femme</i>	423
2. Pays de Galles	425
2.1. Culhwch et Ysbaddaden	425
2.1.1. <i>La destruction du géant</i>	425
2.1.2. <i>La mort de Balor et d'Ysbaddaden</i>	427
2.2. Lludd et Llefelys	429
2.3. Échos antiques et médiévaux à ce duel	432
2.3.1. <i>Témoignages des auteurs classiques</i>	432
2.3.2. <i>Documents archéologiques</i>	433
2.3.3. <i>Le cavalier à l'anguipède</i>	434
2.3.4. <i>L'hagiographie</i>	435
3. Significations de l'affrontement	437
3.1. La victoire de la justice	437
3.1.1. <i>Fír fer et fír catha</i>	437
3.1.2. <i>L'excès de boisson</i>	439
3.1.3. <i>Bres et Balor</i>	442
3.2. L'apport déterminant de Lug	444
3.2.1. <i>Lug et Núadu</i>	444
3.2.2. <i>Lugus et le dieu-roi</i>	447
3.3. La bataille à Samain	449
4. Des Fomoire aux Túatha Dé Danann	451
4.1. Un duel de générations	451
4.2. Un écho indo-européen ?	453

CINQUIÈME PARTIE : UN ROI QUI NE DIT PAS SON NOM

Chapitre 1 : Roi et ancêtre	457
1. Attestations d'un <i>Lugus</i> roi	457
1.1. En Irlande	457
1.2. Au Pays de Galles	459
1.3. Onomastique antique	460

2. Ancêtre des lignées royales irlandaises	461
2.1. <i>Lugaid</i> comme nom de roi	461
2.1.1. <i>Attestations</i>	461
2.1.2. <i>Utilisation de ces anthroponymes</i>	468
2.2. Les Uí Néill	469
2.2.1. <i>Propagande littéraire</i>	469
2.2.2. <i>Conn Cétchathach</i>	470
2.2.3. <i>Cormac mac Airt</i>	473
2.2.4. <i>Níall Noígiallach</i>	473
2.2.5. <i>Le Cath Maige Tuired</i>	475
2.3. Les Éoganachta	475
2.4. Les Corco Loígde	477
2.5. Autres provinces	480
2.6. Lug et Núadu	481
2.6.1. <i>Núadu ancêtre</i>	481
2.6.2. <i>Fonction de l'ancêtre divin</i>	483
Chapitre 2 : Rituels d'intronisation	485
1. La pierre d'élection	485
1.1. La Pierre ordalique	485
1.1.1. <i>La Pierre de Fál</i>	485
1.1.2. <i>Lugmad</i>	488
1.1.3. <i>Le roi de Brest</i>	489
1.2. Le motif du pied dans les intronisations	490
1.2.1. <i>Rituels irlandais</i>	490
1.2.2. <i>Interprétations</i>	493
2. La chasse au roitelet	496
2.1. Traditions populaires	496
2.1.1. <i>Présentation du roitelet</i>	496
2.1.2. <i>Folklore français</i>	499
2.1.3. <i>Folklore irlandais et gallois</i>	500
2.2. Le destin royal de Lleu	501
3. Le cheval	504
3.1. Un animal royal	504
3.2. Accouplement avec un cheval ou une jument	506
3.2.1. <i>Le témoignage de Giraud de Barri</i>	506
3.2.2. <i>Rituels des peuples indo-européens</i>	507
3.2.3. <i>Vers un ásvamedha celtique</i>	508

Chapitre 3 : L'exercice du règne	512
1. Esquisse d'une fête panceltique	512
1.1. La fête royale	512
1.2. Le <i>Concilium Galliarum</i> de Lyon	513
1.2.1. <i>L'institution gallo-romaine</i>	513
1.2.2. <i>L'héritage gaulois</i>	515
1.3. Peñalba de Villastar	518
2. La terre	519
2.1. Une relation privilégiée avec la terre	519
2.2. La prospérité à Lugnasad	521
2.3. Témoignages gallo-romains	523
3. Qualités royales	525
3.1. La main	525
3.2. La sagesse et l'omnicompétence	528
4. Lug et la royauté	530

SIXIÈME PARTIE : LA MORT DE LUGUS

Chapitre 1 : La mort et la femme	534
1. Lleu	535
1.1. Circonstances de sa mort	535
1.2. L'aigle	539
1.3. La mort de Dylan	541
2. Lug	542
3. Cú Chulainn	543
3.1. Une mort annoncée	543
3.2. Des attaques magiques	544
3.3. Le coup fatal	548
3.4. Bilans	549
4. Lugaid Réoderg	551
5. Conall Core	551
6. Pryderi	552
7. Gengoult	554
8. Souvenirs antiques de la mort de Lugus	555
9. Bilans	556
Chapitre 2 : La triple mort	560
1. Lleu	561

Table des matières

1.1. La mort impossible	561
1.2. La mort de Merlin, Lailoken et Suibne	562
1.2.1. <i>Merlin l'Égaré</i>	562
1.2.2. <i>Lailoken</i>	565
1.2.3. <i>Suibne Geilt</i>	566
2. La triple mort en Irlande	569
2.1. Muirchertach mac Erca	569
2.2. Diarmait mac Cerbaill	571
2.3. Áed Dub	572
2.4. Grác	573
2.5. Suibne Geilt	574
2.6. La triple mort dans les généalogies	575
2.7. Autres rois	577
2.8. Les Uí Néill et la triple mort	578
2.8.1. <i>Cormac mac Airt</i>	578
2.8.2. <i>Le Baile Chuind</i>	578
2.9. Lug et la triple mort	579
3. Traces de la triple de mort sur le continent	580
3.1. Les commentaires à Lucain	580
3.2. Crépin et Crépinien	583
4. Bilans	584
Chapitre 3 : Lleu, Odin et Esus	588
1. Odin et Lleu	588
1.1. L'autosacrifice d'Odin	588
1.2. Comparaison Lleu-Odin	591
1.3. Apollon et Marsuas	592
2. Le dieu gaulois Esus	593
2.1. Présentation du dossier	593
2.2. Interprétations du commentaire	595
2.3. Les monuments dédiés à Esus	597
2.3.1. <i>Le taureau</i>	597
2.3.2. <i>Les grues</i>	599
2.3.3. <i>L'abattage de l'arbre</i>	602
2.3.4. <i>Le culte à Esus</i>	604
2.4. Bilans	605
2.5. Qui est Esus ?	606
Chapitre 4 : La disparition cyclique	611

1. Une alternance des jumeaux ?	611
2. Le cerf	613
2.1. Le cerf et <i>Lugus</i>	613
2.2. La chasse au cerf	615
2.1.1. <i>Lugaid Lóigde, Níall Noígiallach et Lleu</i>	615
2.1.2. <i>Mabinogi et Vita Merlini</i>	616
2.3. L'adultère	619
2.4. Le cycle des saisons	620
3. Cú Chulainn et Cú Roí	622
3.1. Deux hommes pour une femme	622
3.2. Un affrontement cyclique ?	623
4. Témoignages antiques	626
5. Les affrontements de <i>Lugus</i>	628
CONCLUSION	633
ABRÉVIATIONS	643
BIBLIOGRAPHIE	646
1. Sources	646
1.1. Sources celtiques	646
1.2. Sources grecques	657
1.3. Sources latines	658
1.4. Sources scandinaves	660
1.5. Sources indiennes	661
1.6. Sources iraniennes	661
2. Études	661
INDEX	690
ANNEXES	
Annexe 1 : généalogie de Lug	
Annexe 2 : généalogie de Lleu	
Annexe 3 : généalogie des Uí Néill (d'après Byrne 2001:280)	
Annexe 4 : généalogie des Éoganachta (d'après Byrne 2001:291)	

ILLUSTRATIONS

CARTES

TABLE DES ILLUSTRATIONS

- Figure 1** Gobelet de Lyon
(d'après Gricourt - Hollard 1997b:285 fig. 17)
- Figure 2** Monnaie gauloise de la Somme
(d'après Hollard - Délestrée 2001:7 fig. 1a)
- Figure 3** Monnaie gauloise de Seine-Maritime
(d'après Hollard - Délestrée 2001:7 fig. 5a)
- Figure 4** Cruche de Reinheim
(d'après Green 1996:122 fig. 87)
- Figure 5** Double sesterce de Postume
(d'après Gricourt - Hollard 1997b:283 fig. 1b)
- Figure 6** Monnaie à l'effigie de Tétricus I
(d'après Hollard - Délestrée 2001:7 fig. 4a)
- Figure 7** Rouelle en plomb
(d'après Gricourt - Hollard 2003:16 fig. 1)
- Figure 8** Autel de Reims
(d'après *Esp* V N°3666)
- Figure 9** Monnaie gauloise de Picardie
(d'après Hollard 2003:15 fig. 7b)
- Figure 10** Pilier de Mavilly
(d'après *Esp* III N°2067)

Table des illustrations

- Figure 11** Mercure de Châteaubleau
(d'après Gricourt - Hollard - Pilon 1999:139 fig. 2 à 4)
- Figure 12** Statuette d'Euffigneix
(d'après *Esp* XI N°7702)
- Figure 13** Mercure de Strasbourg
(d'après *Esp* VIII N°5490)
- Figure 14** Médaillon d'applique d'Amator
(d'après Gricourt - Hollard 1997b:283 fig. 13)
- Figure 15** Stèle du Mont Berny
(d'après *Esp* V N°3850)
- Figure 16** Stèle de Bourges
(d'après *Esp* II N°1470)
- Figure 17** Plaque du chaudron de Gundestrup
(d'après Kruta 2004:223)
- Figure 18** Monnaie des Morins
(d'après Gricourt - Hollard 1997b:286 fig. 16)
- Figure 19** Vase de Satto
(d'après Hatt 1989:209 fig. 175)
- Figure 20** Pilier des Nautes
(d'après *Esp* IV N°3134)
- Figure 21** Stèle de Trèves
(d'après *Esp* V N°4929)
- Figure 22** Autel de Reims 703
(d'après *Esp* V N°3653)

Table des illustrations

Figure 23 Char de Strettweg
(d'après Green 1996:114 fig. 81)

Figure 24 Collier de Chão de Lamas
(d'après Zavaroni 2004:168 fig. 2)

TABLE DES CARTES

- Carte 1** Peuples celtiques de l'Antiquité
(d'après Green 1996:6-7)
- Carte 2** Peuples pré-romains de la péninsule ibérique
(d'après Untermann 1992:27)
- Carte 3** Division traditionnelle de l'Irlande
(d'après Dillon - Chadwick 1974:424 carte 6)
- Carte 4** L'Irlande vers 700
(d'après le site internet www.rootsweb.com/~irlkik/ihtm/ire700.htm)
- Carte 5** L'Irlande contemporaine
(d'après Cassard - Le Quéau 1998:94)
- Carte 6** Le Pays de Galles médiéval
(d'après Dillon - Chadwick 1974:423 carte 5)

RESUMÉ

Dans la religion des Celtes pré-chrétiens, le dieu *Lugus* occupe une position de premier ordre. Il est une des rares divinités pour laquelle nous possédons des traces dans plusieurs zones géographiques où ont vécu – ou continuent à vivre – des populations celtiques. Nous le connaissons en Irlande sous le nom de Lug, au Pays de Galles sous le nom de Llew et dans l'Antiquité celto-romaine sous le nom de Lugus ; celui-ci apparaît essentiellement sous l'*interpretatio romana* de Mercure.

Fréquemment, nous avons besoin d'évoquer ce dieu sur un plan celtique et non sur un plan strictement irlandais, gallois ou gaulois. Plutôt que de répéter à chaque fois les différentes formes de son nom, nous prenons le choix de désigner ce dieu celtique par le terme *Lugus*. Ainsi :

- Lug = le dieu irlandais des sources médiévales ;
- Llew = le dieu gallois des sources médiévales ;
- Lugus = le dieu continental et insulaire de l'Antiquité ;
- *Lugus* = le dieu celtique pris dans sa totalité.

De plus, nous utiliserons régulièrement l'adjectif « lugien, lugienne » construit sur *Lug*.

Chacun de ces trois dieux a une place importante au sein de sa mythologie et/ou de son panthéon respectifs. Dans la mythologie irlandaise, Lug entre en scène à l'aube de la bataille finale qui oppose les dieux aux Fomoiré ; grâce à son intervention, les dieux remportent la victoire. Dans une légende galloise, Llewelys – une autre forme graphique de Llew – vient en aide au roi Lludd pour vaincre trois fléaux qui ravagent la Grande-Bretagne. Lug et Llew/Llewelys tiennent donc un rôle de sauveur providentiel dans leur tradition respective. En Gaule, César nous apprend que Mercure est le dieu le plus honoré, ce que confirme le nombre d'inscriptions et de représentations en son honneur.

Du fait du rang important de ces dieux, il nous semble intéressant de vouloir comprendre leur rôle exact dans la religion des Celtes pré-chrétiens. Mais à l'heure actuelle, ils n'ont toujours pas fait l'objet d'une étude de grande ampleur. L'ambition de cette étude est d'essayer de combler ce manque. Notre problématique s'articule autour de deux questions clefs, la première servant d'appui à la seconde : quelles fonctions *Lugus* avait-il dans la religion des Celtes pré-chrétiens ? Pour quelles raisons occupait-il ce rang de dieu majeur ?

Résumé

Pour répondre à ces questions, nous analysons chaque étape de la vie de *Lugus* ainsi que chacun de ses attributs et caractéristiques. Notre méthode est la suivante : à chaque point abordé, nous confrontons de manière systématique la documentation relative à chaque figure qui correspond à ce dieu. Pour que notre étude soit pertinente, nous ne nous contentons pas de travailler uniquement sur le Lug irlandais, sur le Lleu gallois et sur le Mercure-Lugus celto-romain.

Les faits et gestes d'un grand dieu servent souvent de modèle pour la construction des biographies de héros et de rois légendaires ; parfois, ce sont les dieux eux-mêmes qui se réincarnent sur terre, comme dans le cas des épopées. Ainsi en Irlande, le dieu Lug se retrouve sous les traits du grand héros Cú Chulainn et sous plusieurs figures royales (en particulier Lugaid Réoderg et Conall Corc). Au Pays de Galles, les héros Pryderi et Culhwch ont une biographie qui recoupe celle du dieu celtique. En fin de compte, l'étude du dieu *Lugus* réunit un nombre important de personnages mythologiques et légendaires.

L'étude de ce dieu est basée sur des sources en provenance de différents lieux, de différentes époques et de différentes natures. Ainsi, nous avons d'un côté les matériaux irlandais et gallois, constitués des littératures produites au cours du Moyen Âge et, de l'autre, les matériaux gaulois, celtibère et breton – c'est-à-dire de Grande-Bretagne –, qui réunissent l'archéologie, l'épigraphie antique et le témoignage des auteurs classiques. La plupart de ces sources nous sont malheureusement connues dans un état lacunaire. Cela s'explique essentiellement par le fait que les Celtes pré-chrétiens n'ont pas transmis leurs traditions religieuses par écrit. Nos sources sont donc en grande partie constituée de témoignages indirects qui proviennent d'observateurs extérieurs ayant été contemporains de cette religion ou de Celtes romanisés et/ou christianisés. Afin d'obtenir un maximum d'informations, il nous paraît donc opportun d'avoir recours à un grand nombre de sources, et ce en dépit de leurs différences. Leur hétérogénéité est en réalité moins importante qu'elle n'y paraît au premier abord et travailler sur une échelle panceltique est tout à fait pertinent. L'étude du dieu *Lugus* est principalement un travail de nature mythologique mais qui s'appuie sur la linguistique, l'histoire ou l'archéologie.

Nos recherches sont avant tout menées à partir des littératures celtiques médiévales. Ce choix se justifie par le fait qu'elles offrent la documentation la plus fournie et la plus détaillée sur la religion des Celtes pré-chrétiens. La matière irlandaise constitue le pilier de notre étude, car elle a préservé un plus grand nombre de textes, plus anciens et écrits dans un style plus archaïque que le matériau gallois. En règle générale, la documentation antique est utilisée en dernier lieu, pour confirmer, compléter ou infirmer les informations recueillies auprès des

littératures insulaires. À plusieurs reprises, nous avons également recours à l'hagiographie, au folklore et au comparatisme indo-européen, puisque *Lugus* partage des affinités avec deux dieux en particulier. Le premier est le dieu grec Apollon, très proche du dieu celtique tant au niveau des caractéristiques, des attributs que des mythes. Le second est le dieu germanique Odin que nous connaissons surtout d'après les littératures scandinaves.

Pour cette étude, nous suivrons dans la mesure du possible la méthode du comparatisme structural initiée par Georges Dumézil. Mais bien souvent, nos sources sont trop lacunaires pour l'appliquer ; dès lors, nous devons procéder à des comparaisons typologiques.

Ce travail commence par l'aspect linguistique de *Lugus*. Dans un premier temps, nous dressons un inventaire des attestations de ce dieu relevées sur le continent, en Grande-Bretagne et en Irlande. *Lugus* entre très régulièrement en composition et en dérivation dans des théonymes, des toponymes, des ethnonymes ainsi que des hydronymes. Le nombre assez remarquable d'attestations montre de manière claire qu'il était un dieu de premier ordre dans la religion des Celtes pré-chrétiens. Dans un second temps, nous discutons l'étymologie de ce théonyme. Il existe sur cette question plusieurs hypothèses : l'interprétation par **leu-g-* « lumière », par le nom du serment (irl. *luge*, gall. *llw*), mais aussi par **leugh-* qui ramène à l'idée de « mettre en place, mettre en ordre ».

L'analyse mythologique débute par l'étude des naissances des figures lugiennes. Concernant Lug et Lleu, leur venue au monde a en commun d'impliquer des différentes forces présentes respectivement en Irlande et en Gwynedd : Lug est le premier enfant né d'un mariage légitime entre deux groupes sociaux (Túatha Dé Danann et Fomoiré) ; Lleu est né suite à un effort conjugué de la famille de Dôn. Dans plusieurs cas, on relève la présence de naissances gémellaires et la disparition rapide de l'un des jumeaux ; seule la figure lugienne survit. Pour Cú Chulainn et Pryderi, les jumeaux sont même des poulains. Ces frères-animaux révèlent la proximité entre *Lugus* et les chevaux qui sera confirmée plusieurs fois au cours de cette étude. L'élément constant de toutes ces naissances est qu'elles se déroulent systématiquement dans un contexte anormal, une particularité annonciatrice d'une carrière elle aussi hors du commun.

Une caractéristique majeure de *Lugus* est son rapport avec le thème des « liens » qui s'exprime de différentes manières. Tout d'abord, il y a le serment qui implique un lien entre le jureur et la force surnaturelle invoquée. Deux éléments probants associent cette pratique au dieu celtique : le motif de la main, caractéristique du dieu celtique (Lug *Lámfada* « Au grand bras, À la grande main », Lleu *Llaw Gyffes* « À la Main Sûre, Agile ou Précise ») et organe mis en valeur lorsqu'on prête serment ; le jeu de mots entre les théonymes (Lug et Lleu) et le

nom celtique du « serment » (*lug* et *llw*). Le mariage est un autre domaine qui fait intervenir les « liens », cette fois entre les deux époux. Or en Irlande, les préparatifs des mariages se déroulaient essentiellement lors de la fête de Lughnasad, patronnée par Lug. Paradoxalement, sa mythologie fait état de problèmes conjugaux puisqu'il est victime d'adultère. Les relations difficiles avec les femmes ne lui sont pas propres mais se retrouvent chez d'autres figures lugiennes (Lleu, Cú Chulainn, saint Gengoult).

L'idée de « liens » est également présente dans certains arts, en particulier ceux qui peuvent se concevoir comme l'assemblage de différents éléments autonomes, tels que la cordonnerie, la poésie ou la pratique de la lyre. Or, plusieurs figures lugiennes pratiquent ces arts au même titre que d'autres dont nous dressons l'inventaire. D'ailleurs, la maîtrise de plusieurs arts est une particularité principale de ce dieu. Cette caractéristique apparaît clairement en Irlande où Lug est appelé *Samildánach* « Doué de nombreux arts en même temps » et en Gaule où César qualifie Mercure d'*omnium inuentor artium* « inventeur de tous les arts ». Concernant Lug, il réunit en fait sur sa personne la plupart des métiers de la société irlandaise. Cela exprime sans doute la nécessité d'un lien entre ces différentes compétences et que seule leur unité peut permettre l'existence juste et correcte de la société. Lug peut ainsi être défini comme un dieu de la cohésion sociale.

Toujours dans la mythologie irlandaise, Lug apparaît régulièrement comme un dieu guerrier. C'est précisément dans ce rôle qu'il réalise son action la plus célèbre, à savoir le meurtre de son grand-père Balor, le roi des Fomoirs. Dans les récits folkloriques qui évoquent ce duel, Balor est menacé par une prophétie funeste selon laquelle il mourra de la main de son petit-fils. Un scénario comparable se retrouve dans le récit gallois de *Culhwch ac Olwen* : Ysbaddaden, chef des géants, mourra si un homme lui prend sa fille, nommée Olwen. Or, Culhwch, que nous considérons comme une figure lugiennne, est justement l'homme qui réussit à obtenir Olwen et donc à conduire Ysbaddaden à sa perte.

Le duel entre Lug et Balor met en évidence deux caractéristiques majeures de ce dieu irlandais. Il y a tout d'abord son aspect héliaque, un aspect fondamental de *Lugus*, qui peut d'ailleurs expliquer une autre fonction du dieu. Dans les anciennes sociétés, la lumière du soleil levant servait de point de repère pour l'orientation, laquelle constituait la base pour l'organisation du territoire. Or en Irlande et en Gaule, Lug et Mercure sont associés aux collines, routes et frontières, autant de lieux qui sont primordiaux pour l'aménagement de l'espace. Le dieu celtique patronnait sans doute l'organisation du territoire, un processus nécessaire pour que la vie humaine puisse se développer.

Résumé

Ensuite, l'affrontement entre Lug et Balor met en valeur l'arme utilisée par le premier. Selon les versions du récit, il s'agit d'une pierre de fronde, d'une boule de fronde ou d'une lance. De manière générale, les figures lugiennes ont recours à une arme de jet, telle que la lance ou le javelot. Nous pensons en particulier au *gae bulga* de Cú Chulainn, ce javelot invincible qu'il est le seul à savoir maîtriser ; il y a aussi les lances empoisonnées de Lleu et Culhwch.

La victoire de Lug sur Balor marque en fait le succès définitif des Túatha Dé Danann sur les Fomoire. L'Irlande est libérée de cette race dont le but a toujours été d'empêcher la vie de s'installer durablement sur l'île. Le thème d'une lutte entre un personnage lugien et des forces maléfiques se retrouve dans la littérature galloise avec le duel entre Culhwch et le géant Ysbaddaden, ainsi qu'avec l'intervention de Llefelys pour sauver la Grande-Bretagne menacée par trois fléaux. Dans le matériau archéologique gallo-romain, des échos à ce combat mythologique se retrouvent sans doute sur les colonnes du cavalier à l'anguipède ; mais là, le dieu vainqueur est Jupiter et non Mercure. En tout cas, le mythe irlandais montre bien que l'arrivée de Lug a été décisive pour la victoire finale contre les Fomoire ; dans l'achèvement de la cosmogonie, il tient donc un rôle tout à fait primordial. Désormais, les dieux vont pouvoir se retirer et laisser aux hommes, c'est-à-dire les fils de Míl, le soin de gouverner l'Irlande.

Dans le dossier de *Lugus*, la question des rapports à la royauté est certainement la plus ambiguë. Les figures lugiennes apparaissent rarement en tant que roi, mais Lug en particulier est associé étroitement à la royauté. Une étude sur les généalogies royales irlandaises révèle que ce dieu, sous le nom des Lugaid ou de Conall Corc, apparaît comme le grand ancêtre de plusieurs peuples mais surtout des grandes dynasties de l'île (Uí Néill, Éoganacht, Corco Loígde).

Lugus est également associé à deux types rituels d'intronisation royale. Le premier met en scène une pierre d'élection sur laquelle le nouveau roi vient poser son pied. La littérature irlandaise montre en particulier que Lug est étroitement lié à la Pierre de Fál qui valide l'investiture des rois de Tara. Le second type de rituel comprend une chasse au roitelet, bien attesté dans le folklore irlandais, gallois et français. On note également que cet oiseau se retrouve dans le *Mabinogi* de *Math* lorsque Lleu reçoit son nom. Or, cet épisode pourrait évoquer un rituel royal destiné à Lleu, en admettant une inversion entre Aranrhod et lui.

Dans le dossier de Lug, plusieurs éléments évoquent certains aspects de la fonction royale. Tout d'abord, il patronne la célébration royale de Lugnasad. Une fête comparable avait sans doute lieu en Gaule romaine avec le *Concilium Galliarum* de Lyon, dont le nom antique est

Résumé

Lugdunum « Forteresse de Lugus ». Il se tenait à la même période que Lugnasad (mois d'août) et en un lieu dont le nom est construit sur *Lugus*. En Irlande, Lug est associé à la prospérité qui constitue une des missions fondamentales du roi ; ce rapport à l'abondance apparaît également en Gaule romaine avec Mercure. En fin de compte, Lug semble être en relation avec les différentes phases actives de la royauté comme l'investiture et le règne.

La mort des figures lugiennes est un élément majeur de leur biographie respective. Elle est caractérisée par l'implication d'une femme qui a sa part de responsabilité dans leur mort. Cela va dans le sens des relations difficiles qu'entretiennent plusieurs personnages lugiens avec leurs épouses. Le second élément caractéristique est la présence du motif indo-européen de la triple mort. Le meilleur exemple provient de Lleu ; plusieurs indices donnent à penser que Lug y est également associé. Le type de mort que subit Lleu est en tout cas issu d'un fonds mythologique très ancien puisqu'on retrouve un scénario comparable dans les matériaux relatifs au dieu scandinave Odin et au dieu gaulois Esus.

Nous envisageons enfin l'hypothèse d'une alternance cyclique entre un personnage lugien et un personnage sombre, tous deux engagés dans un duel pour l'obtention d'une femme. Dans ce scénario mythique et légendaire, la figure féminine pourrait être une représentation de la vie. Durant la saison claire, le personnage lugien se l'approprie mais quand arrive la période sombre, son adversaire la lui dérobe et le tue ; le retour de la saison claire marque alors celui du personnage lugien qui se venge.

Le premier élément à dégager de cette étude est que le nombre d'informations n'a pas été égal pour chaque personnage étudié. Dès lors, il n'est pas facile de pouvoir dresser des hypothèses générales. Néanmoins, nous avons dégagé à plusieurs reprises des éléments liés à une même idée : la notion de totalité. Elle est en effet présente chez Lug, Lleu/Llefelys et Mercure-Lugus ; il a donc l'intérêt de se retrouver aussi bien chez les Celtes continentaux de l'Antiquité que chez les Celtes insulaires médiévaux. D'après les mythes irlandais et gallois, Lug et Lleu/Llefelys seraient les dieux qui achèvent l'organisation du monde grâce à leurs capacités de réunir sur eux l'ensemble des possibilités existantes, seule condition possible au fonctionnement du monde. Cette fonction de prestige pourrait expliquer que Mercure soit le dieu le plus honoré en Gaule.

La fondation du monde ne revient pas entièrement aux figures lugiennes mais aussi au dieu jupitérien celtique, qui est sans doute aussi son père. Le second représente la création de la vie, tandis que le premier représente son organisation, sa concrétisation. Dans le processus de cosmogonie, tous deux ont un rôle distinct mais complémentaire ; ils apparaissent donc comme le couple moteur de la cosmogonie dans la religion des Celtes pré-chrétiens.

ABSTRACT

In the pagan Celtic religion, the god *Lugus* had a predominant position. He is one of the few deities of whom we have traces in several geographical areas where some Celtic peoples lived – or still live nowadays. This god is known in Ireland under the name of Lug, in Wales under the name of Lleu and in the Celto-Roman antiquary under the name of Lugus; the latter was mainly known through the *interpretatio romana* of Mercury.

In the course of this study, we shall focus on the Celtic god rather than on the Irish god, the Welsh god or the Gallic god. Hence we shall use the name of *Lugus* rather than repeating every time the different forms of his name. To sum this up:

- Lug = the Irish god of medieval literature;
- Lleu = the Welsh god of medieval literature;
- Lugus = the ancient continental and insular god;
- *Lugus* = the Celtic god as a whole.

Besides, we shall often use the adjective “Lugian” from *Lug*.

Each of these three gods has an important place in his respective mythology and/or pantheon. In Irish mythology, Lug appears just before the crucial battle between the gods and the Fomoiré; thanks to his intervention, the gods are the winners. In a Welsh legend, Llefelys – another graphic form of Lleu – comes to king Lludd’s assistance to overcome three plagues which sweep down on Britain. Lug and Lleu/Llefelys have thus the function of a providential saviour in their respective traditions. In Gaul, Caesar informs us that Mercury is the most revered god, which is confirmed by the high amount of inscriptions and archaeological evidences in his honour.

Given the high rank of these gods, it seems interesting to understand their precise function in the religion of the Irish, the Welsh and the Gauls. But so far there is still no major work on the question. The ambition of this study is to fill up the lack. It is organized around two main questions, the first being the support of the second: what were the functions of *Lugus* in the pagan Celtic religion? For what reasons was he considered as a major god?

In this work, we analyse every step of the life of *Lugus* as well as each of his attributes and characteristics. Our method is as follows: for each of these points, we systematically

Abstract

compare the material of the figure in connection with this god. So that our study should be relevant, we cannot only work on Lug, Lleu and Mercury-Lugus.

The deeds of a major god are often useful to construct biographies of heroes and legendary kings; it is sometimes the gods themselves who reincarnate on Earth like in epic narratives. We have an example in Irish literature with the god Lug who appears in the shape of Cú Chulainn and of several kingly figures (particularly Lugaid Réoderg and Conall Corc). In Wales, the heroes Pryderi and Culhwch have a biography closed to the Celtic god's. The study of the god *Lugus* eventually has to take into account several mythological and legendary figures.

Our work is based on sources which come from various areas, various ages and various kinds. Thus we have on the one hand the Irish and Welsh material which includes literature written during the Middle Ages and on the other hand, the Gallic, Celtiberian and British material, which includes archaeology, ancient epigraphy and narratives by classical authors. Unfortunately most of these sources are incomplete due to the fact that the pagan Celts did not write down their religious traditions. Consequently our material is mostly made up of indirect evidences, which come from foreign contemporary observers or from later Romanised or/and Christianised Celts. Getting as much information as possible requires the use of a large number of sources in spite of their differences. Their heterogeneity is in fact less important than it could seem at first sight; and it is really relevant to work on the pan-Celtic scale. The study of the god *Lugus* is mainly a work on mythological ground, but which is completed by linguistics, history or archaeology.

Our main source is the Celtic medieval literatures. This choice is justified by the fact they offer the most complete and the most detailed documentation about the pagan Celtic religion. The Irish material constitutes the reference for this study, because it preserves a large number of tales older than the Welsh material and which retain a more archaic style. As a rule, the ancient documentation is used lastly to complete, agree or disagree with the information gathered from the insular literatures. Sometimes, we also resort to hagiography, folklore and Indo-European comparatism, as *Lugus* shares common aspects with two gods in particular. The first one is the Greek god Apollo, whose mythology is close to *Lugus*'s regarding characteristics, attributes and myths. The second one is the Germanic god Odin who is mainly known from Scandinavian literatures.

For this study, we have tried to follow as close as possible the structural comparative method instigated by Georges Dumézil. But the sources are often so scarce and incomplete

that we cannot apply this method fully; in this case, we can only draw typological comparisons.

Our work begins with the linguistic approach of *Lugus*. First, we propose an inventory of the evidences of this god which come from the continent, Great-Britain and Ireland. *Lugus* is usually known in compounds and derivatives, as well as in god names, place names, ethnonyms and hydronyms. The noteworthy number of evidences clearly points out that *Lugus* was an important god in the pagan Celtic religion. Then we discuss the etymology of this theonym. There are some hypothesis on this point: *Lugus* can be explained by **leu-g-* “light”, by the word for “oath” (Irish *luge*, Welsh *llw*), and also by **leugh-*, which leads back to the idea of “put in place, put in order”.

The mythological study opens with the analysis of the birth tales of Lugian figures. As regards Lug and Lleu, their coming into being requires all the characters in place in Ireland and in Gwynedd: the former is the first child born from a legitimate marriage between two social kins (Túatha Dé Danann and Fomoiré); the latter is born from a combined effort of the family of Dôn. In other tales, we notice the birth of twins and the rapid disappearance of one of them; only the Lugian figure survives. For Cú Chulainn and Pryderi, the twins are even colts. Such a characteristic reveals a connection between *Lugus* and horses, which will be confirmed several times in the course of this study. The constant element of the birth tales is that they always take place in an unusual way, which is the promise of an extraordinary life.

A main characteristic of *Lugus* is his link with the “bonds” which can be expressed in different ways. First, there is the oath which implies a link between the oath-maker and the supernatural power invoked. Two suitable elements associate the oath to the Celtic god: the motif of the hand which is both a characteristic of this god (Lug *Lámfada* “Long-arm, Long-hand”, Lleu *Llaw Gyffes* “Skilful Hand”) and is raised to take an oath; the pun between the theonyms (Lug and Lleu) and the Celtic word for “oath” (*lug* and *llw*). Marriage is another field which implies “bonds”, i.e. between husband and wife. In Ireland, the preparations of weddings mainly took place during the festival of Lughnasad, supported by Lug. Paradoxically, his mythology reveals some conjugal problems because he is the victim of adultery. Lug is not the only one to experience troubles with women: the same misfortune occurs with Lleu, Cú Chulainn and saint Gengoult.

The notion of “bonds” is also implied in some crafts, particularly those which can be understood as a collection of autonomous elements, like shoe-making, poetry or lyre playing. We notice that several Lugian figures practice them, as well as other crafts which we list. This is a main particularity of this god to practice many crafts. Such a characteristic clearly appears

Abstract

in Ireland where Lug is called *Samildánach* “Skilled in many arts” and in Gaul where Caesar says about Mercury that he is *omnium inuentor artium* “inventor of all the crafts”. As regards Lug, he embodies most of the Irish society's skills. This probably expresses the necessity of a link between different skills; their unity can be understood as the only way to preserve the course of society. Thus Lug can be defined as a god of social cohesion.

In Irish mythology, Lug often appears as a warrior god. It is precisely in this function that he achieves his most famous deed, i.e. the murder of his grandfather Balor, king of the Fomoir. In folk tales about this duel, Balor is frightened by a deathly prophecy saying he will die by the hand of his grandson. A similar framework is present in the Welsh tale *Culhwch ac Olwen*: Ysbaddaden, chief of the giants, will die if a man marries his daughter called Olwen. Culhwch manages to get her and kills Ysbaddaden; moreover, according to us Culhwch is a Lugian figure.

The duel between Lug and Balor highlights two of *Lugus*'s main characteristics. Firstly his solar aspect, which can explain another of his functions. In ancient societies, sunrise was used as a mark for orientation which constituted the basis for land organizing. In Ireland and in Gaul, Lug and Mercury were associated with hills, roads and boundaries, all places that are essential for land organizing. So the Celtic god probably patronized this action, which is a necessary step to allow the development of human life.

Secondly, the weapon used by Lug. According to the different versions of the tale, it is a sling-stone, a sling-ball or a spear. The Lugian figures generally use a projectile, like a spear or a javelin. There is particularly Cú Chulainn's *gae bulga*, which is an invincible javelin whose handling he is the only one to master; there are also the poisonous spears of Lleu and Culhwch.

The victory of Lug over Balor really indicates the final success of the Túatha Dé Danann over the Fomoir. Ireland is definitively released from this race whose aim has ever been to prevent life from spreading in the country. The theme of a struggle between a Lugian figure and evil powers is present in Welsh literature with the duel between Culhwch and the giant Ysbaddaden, as well as the intervention of Llefelys to save Britain from three plagues. In Gallo-Roman archaeology, some echo to this mythological struggle is probably found on the series of pillars called “cavalier à l'anguipède”; but here, Jupiter is the winner and not Mercury. Anyway, the Irish myth clearly shows the arrival of Lug is crucial to overcome the Fomoir. In the completion of the cosmogony, he holds a very high function. Henceforth, the gods can leave the Earth and let the men, that is the sons of Míl, rule Ireland.

Abstract

In the case of *Lugus*, the relations with kingship are probably the most ambiguous. The Lugian figures rarely appear as kings, but Lug is particularly associated with kingship. A study of the royal genealogies reveals that this god, under the name of Lugaid or Conall Corc, has usually the function of great ancestor of several peoples, especially of the great dynasties (Uí Néill, Éoganacht, Corco Loígde).

Lugus is also associated with two kinds of investiture rituals. The first is based on a stone of election on which the new king comes to put his foot. The Irish literature points to Lug as tightly linked to the Fál Stone which validates the investiture of the kings of Tara. The second kind of ritual is the wren hunting, so well attested in Irish, Welsh and French folklore. This bird also appears in the *Mabinogi* of *Math* when Llew gets his name. This episode should recall a royal ritual done for Llew if we consider an inversion of roles between Aranrhod and him.

Lug is connected with other aspects of kingship. The first one is his patronage of the royal celebration of Lugnasad. A similar feast may have been held in Roman Gaul with the *Concilium Galliarum* in Lyon, that is *Lugdunum* “the Fortress of Lugus”. It was celebrated at the same time as Lugnasad (August) and in a place whose name is based on *Lugus*. The second one is the link between Lug and prosperity, which is one of the most fundamental duties of the king; the connection with abundance also appears in Gaul with Mercury. Eventually, Lug seems to be in relation with some active steps of kingship like investiture and reign.

The death of the Lugian figures is a major element of their respective biography. It is characterized by the implication of a woman, who is partly responsible for his death. This confirms the uneasy relationship of several Lugian figures with their wives. Another characteristic is the presence of the Indo-European motif of the threefold death. The best example comes from Llew; several signs point to Lug as associated to this motif. The way Llew meets death is certainly inherited from an ancient mythological background because there is a comparable pattern about Odin and the Gallic god Esus.

We finally consider hypotheses about a cyclic alternation between a Lugian figure and a dark figure, both implied in a struggle for a woman. In this pattern, she should be a representation of life. During the bright season, the Lugian figure appropriates her but when the dark season takes place, his opponent steals her and kills him; the return of the bright season announces the revenge of the Lugian figure.

In this work, we have not gathered an equal amount of information for each figure. Hence it is not easy to draw general hypotheses. However, we have often brought out some elements

Abstract

linked with the idea of “totality”. It is present in Lug, Llew/Llefelys and Mercury-Lugus, this theme has the convenience of being attested among the ancient continental Celts of Antiquity as well as among the medieval insular Celts. According to the Irish and Welsh myths, Lug, Llew/Llefelys should be the gods who conclude the organization of the world through their ability to embody all the “possibilities” of existence, which is required for the spreading of life. His prestigious function could explain that Mercury is the most honoured god in Gaul.

The world foundation cannot be attributed to the Lugian figure only but also to the Jupiterian Celtic god, who is probably his father. The latter represents the creation of life, whereas the former represents its organization, its realization. In the process of cosmogony, both have a distinct but complementary function. So they appear as the dynamic couple of the cosmogony in pagan Celtic religion.

MOTS CLÉS

Lug, Lleu, Mercure gallo-romain, Cú Chulainn, mythologie celtique, comparatisme indo-européen, jumeauté, virginité, chevaux, mariage, adultère, liens, serment, arts, vérité, prophétie, soleil, organisation du territoire, armes de jet, ancêtres royaux, fêtes celtiques, triple mort.

KEY WORDS

Lug, Lleu, Gallo-Roman Mercury, Cú Chulainn, Celtic mythology, Indo-European comparative mythology, twins, virginity, horses, marriage, adultery, bonds, oath, craftsmanship, truth, prophecy, sun, land organizing, throwing arms, royal ancestors, Celtic feasts, threefold death.

INTRODUCTION

Dans la religion des Celtes pré-chrétiens, le dieu *Lugus* occupe une position de premier ordre. Il est une des rares divinités pour laquelle nous possédons des traces dans plusieurs zones géographiques où ont vécu – ou continuent à vivre – des populations celtiques. Nous le connaissons en Irlande sous le nom de Lug, au Pays de Galles sous le nom de Llew et dans l'Antiquité celto-romaine sous le nom de Lugus¹. Les nombreuses attestations onomastiques, en dérivés et composés, sont là pour témoigner de l'importance de ce dieu. Voici quelques exemples :

- théonymes ou anthroponymes : LUGUDECCAS et *Lugaid* en Irlande ; *Lougous* en Gaule ; *Lugoves*, *Lougerico* en Espagne ; *Lugotorix* en Grande-Bretagne ; *Llewellyn* et *Llywarch* au Pays de Galles ;
- toponymes : la série des *Lugdunum* en Gaule ; *Luguvallium* en Angleterre ; *Dinas Dinlleu* et *Nantlleu* au Pays de Galles ;
- ethnonymes : *Lougeis* en Espagne ; *Lougoi* en Écosse ; *Luigni* en Irlande ;
- hydronyme : *Loch Lughaidh* en Irlande.

Le matériau antique permet de vérifier l'importance de Lugus par un autre moyen. Suite à la conquête romaine, les divinités celtiques furent désignées par des noms de divinités classiques, un phénomène appelé *interpretatio romana*². Dans le cas qui nous intéresse, Lugus apparaît essentiellement sous le nom de Mercure³. Or, en Gaule, Mercure est le dieu le plus honoré. Les dédicaces et monuments figurés en son honneur sont très nombreux⁴. Ils se retrouvent surtout au nord de la Garonne et de Lyon, dans le centre, l'est et le nord de la Gaule⁵ ; en revanche, ils sont rares en Narbonnaise et en Aquitaine⁶. D'après les essais d'inventaire de Jean-Jacques Hatt ainsi que de Nicole Jufer et Thierry Luginbühl, nous dénombrons cinquante-quatre épithètes différentes accolées au Mercure gallo-romain ; trente-

¹ Chaque élément que nous présentons en introduction sera repris dans le corps de notre étude, avec références bibliographiques à l'appui.

² Cf. sources.

³ Ce rapprochement a été souligné dès le début de la recherche scientifique sur la mythologie celtique, c'est-à-dire à la fin du XIX^e siècle, par Henri d'Arbois de Jubainville. Les spécialistes continuent, à juste titre, à considérer ce rapprochement comme valable, à l'exception de Maier 1996.

⁴ En 1989, Hatt recensait 283 dédicaces (1989:206).

⁵ C'est notamment le cas dans les cités des Trévires, des Mediomatrics, des Leuques, en Belgique et en Germanie supérieure (Lambrechts 1942:136-142).

⁶ Duval 1976:110.

sept sont en langue gauloise, dix-sept en latin¹. Ces épithètes évoquent soit des titres, soit des lieux, soit – et c’est la catégorie la mieux représentée – des fonctions de ce dieu². Ce grand nombre de dédicaces et de représentations constitue assurément une preuve de l’importance de Lugus dans la religion des Celtes anciens.

Fréquemment, nous aurons besoin d’évoquer ce dieu sur un plan celtique et non sur un plan strictement irlandais, gallois ou gaulois. Plutôt que de répéter à chaque fois les différentes formes de son nom, nous prenons le choix de désigner ce dieu celtique par le terme *Lugus*. Pour récapituler, nous rencontrerons donc les formes suivantes :

- Lug = le dieu irlandais des sources médiévales ;
- Lleu = le dieu gallois des sources médiévales ;
- Lugus = le dieu continental et insulaire de l’Antiquité ;
- *Lugus* = le dieu celtique pris dans sa totalité.

De plus, nous utiliserons régulièrement l’adjectif « lugien, lugienne » construit sur *Lug*.

La cohérence de ces différentes figures se vérifie également au niveau mythologique. *Lugus* apparaît ainsi comme une figure jeune, solaire et guerrière. Il est surtout doué de nombreuses capacités, comme en témoigne l’une des principales épithètes de Lug : *Samildánach* « Doué de nombreux arts en même temps » ; une idée comparable se retrouve chez César, qui nous dit que Mercure – c’est-à-dire Lugus – est *omnium inuentor artium* « inventeur de tous les arts ». L’autre épithète canonique du Lug irlandais est *Lámfada* « Au grand bras, À la grande main » ; or, Lleu a comme épithète *Llaw Gyffes* « À la Main Sûre, Agile ou Précise » et plusieurs monnaies gauloises montrent un personnage identifiable à Lugus qui est pourvu de bras et de mains d’une longueur tout à fait démesurée.

Les littératures irlandaises et galloises donnent à ce dieu un rôle analogue lors d’un épisode mythologique comparable. Dans les deux cas, l’île est menacée par des forces mauvaises. Dans le mythe irlandais, Lug entre en scène à l’aube de la bataille finale entre les dieux et leurs ennemis ; grâce à son intervention, les dieux remportent la victoire. Dans la légende galloise, Llefelys – autre forme de Lleu – vient en aide au roi Lludd pour vaincre trois fléaux qui ravagent la Grande-Bretagne. Lug et Lleu/Llefelys tiennent donc un rôle de sauveur providentiel dans leur tradition respective. La place éminente qu’ils ont en Irlande et au Pays de Galles est valable aussi pour le Lugus gaulois puisque, d’après César, « le dieu que

¹ Hatt 1989:216 ; Jufer - Luginbühl 2001:191-93.

² Hatt 1989:217.

[les Gaulois] honorent le plus est Mercure : ses statues sont les plus nombreuses »¹. Le matériau mythologique permet donc de dégager des traits communs au niveau des caractéristiques, des épithètes, des fonctions et de l'importance dans le panthéon respectif.

Cette présentation du dieu celtique a montré que nous avons affaire à une figure qui était parfaitement attestée sur un plan linguistique et qui, en Irlande et au Pays de Galles, occupait une fonction prééminente dans la mythologie. Ces éléments permettent d'apprécier l'importance que devait avoir *Lugus* dans la religion des Celtes pré-chrétiens.

Ces premières lignes font également percevoir que l'étude de ce dieu supposera l'utilisation de sources venues de différents lieux, de différentes époques et de différentes natures. Ainsi, nous avons d'un côté les matériaux irlandais et gallois, constitués des littératures produites au cours du Moyen Âge, et, de l'autre, les matériaux gaulois, celtibère et breton – c'est-à-dire de Grande-Bretagne –, qui regroupent l'archéologie, l'épigraphie antique et le témoignage des auteurs classiques. La plupart de ces sources nous sont malheureusement connues dans un état lacunaire. Cela s'explique essentiellement par le fait que les Celtes pré-chrétiens n'ont pas transmis leurs traditions religieuses par écrit. Nos sources sont donc en grande partie constituée de témoignages indirects, qui proviennent d'observateurs extérieurs ayant été contemporains de cette religion ou de Celtes romanisés et/ou christianisés. Afin d'obtenir un maximum d'informations, il nous paraît donc opportun d'avoir recours à un grand nombre de sources, et ce en dépit de leurs différences. L'examen de ces sources, qui va suivre cette introduction, va d'ailleurs montrer que leur hétérogénéité est en réalité moins importante qu'elle n'y paraît au premier abord.

Les éléments dont nous disposons ne permettent pas pour autant de reconstruire le système religieux des Celtes pré-chrétiens. La théologie est perdue ; le rituel est perdu dans sa plus grande partie, à l'exception de quelques traces conservées essentiellement par la littérature royale irlandaise ; la mythologie a été mieux préservée, mais elle nous a été transmise dans un état fragmentaire. L'étude du dieu *Lugus* sera donc principalement un travail de nature mythologique, appuyé par la linguistique, l'histoire, les corpus juridiques, ou l'archéologie.

Nos recherches vont donc être menées en grande partie d'après les littératures celtiques médiévales. Ce choix se justifie par le fait qu'elles offrent la documentation la plus fournie et la plus détaillée sur la religion des Celtes pré-chrétiens. La matière irlandaise constituera le

¹ César, *De bello Gallico* VI, 17 = Constans 1967:II 188 : *Deum maxime Mercurium colunt : huius sunt plurima simulacra.*

pilier de notre étude, car elle a préservé un plus grand nombre de textes, plus anciens et écrits dans un style plus archaïque que le matériau gallois. En règle générale, la documentation antique sera utilisée en dernier lieu, pour confirmer, compléter ou infirmer les informations recueillies auprès des littératures insulaires. À plusieurs reprises, nous aurons également recours à l'hagiographie et au folklore. Ces deux types de source mériteraient certainement d'être mieux pris en considération, mais nous sommes contraints de limiter notre champ de recherches. C'est aussi pour cette raison que nous n'aborderons pas le vaste domaine de la littérature arthurienne, qui demanderait à lui seul une étude à part entière.

Nous terminons cette question des sources en indiquant que nous ferons appel à la comparaison des mythologies indo-européennes. Cette discipline a pris ses racines au XIX^e siècle, avec l'apparition de l'étude des langues indo-européennes par des grammairiens comme Rasmus Rask et Franz Bopp. Ils ont révélé l'existence d'une parenté entre les langues anatoliennes, baltiques, celtiques, germaniques, grecques, indiennes, iraniennes, italiques et slaves. Mais les langues ne véhiculent pas simplement des mots, elles expriment aussi une culture, une façon de penser. Cette idée a été parfaitement démontrée par Émile Benvéniste, qui, dans son ouvrage sur le *Vocabulaire des institutions indo-européennes*¹, a montré que les termes apparentés – tant au niveau de l'économie, des statuts sociaux, de la royauté, du droit, de la religion que de la parenté – révélaient un système de pensée lui aussi apparenté.

Au niveau de la mythologie, le point déterminant a été la découverte de Georges Dumézil. Il a, en effet, constaté que les différentes sociétés indo-européennes ont continué, après leur dispersion – qui a débuté aux alentours du V^e millénaire av. J.-C. –, de perpétuer une manière, propre à eux, de concevoir le monde des hommes et des dieux. Cette vision sociale et cosmique se caractérise par une récurrence de la répartition en trois niveaux, d'où la théorie des trois fonctions indo-européennes (sacerdoce, guerre, production). Georges Dumézil a également détecté dans ces différentes mythologies l'existence de structures communes, ce qui est peut-être encore plus pertinent que la tripartition fonctionnelle. Cette découverte atteste véritablement d'un héritage partagé entre les peuples issus des Indo-Européens.

Dans les panthéons de ces peuples indo-européens, *Lugus* a des affinités avec deux dieux en particulier. Le premier est le dieu grec Apollon, dont le rapprochement avec le dieu celtique a été brillamment démontré par Bernard Sergent². Il a révélé un nombre très important de points communs, tant au niveau des caractéristiques, des attributs que des mythes. Pour éviter trop de redites, nous ne reprendrons ici que les comparaisons qui touchent

¹ Benvéniste 1968.

² Sergent 2004a:17-365.

Introduction

à des points importants de notre étude. Le second correspondant de *Lugus* est le dieu germanique Odin, que nous connaissons surtout d'après les littératures scandinaves ; dès que le matériau le permettra, nous confronterons les données celtiques et scandinaves.

Nous devons préciser que la comparaison indo-européenne ne sera toutefois pas le fondement principal de notre travail. L'objectif premier de cette étude est avant tout de confronter les témoignages laissés par les différents peuples celtiques sur le dieu *Lugus*. Pour y arriver, nous utiliserons néanmoins la méthode initiée par Georges Dumézil, basée sur la comparaison structurale des récits. À plusieurs reprises, nos sources seront toutefois trop lacunaires pour l'appliquer ; dès lors, nous devons nous contenter de comparaisons typologiques.

Cette présentation générale de *Lugus* a mis en valeur son importance dans la religion des Celtes pré-chrétiens. Pour un dieu majeur comme lui, il paraît légitime de vouloir comprendre son rôle de façon précise. Mais, à l'heure actuelle, *Lugus* n'a toujours pas fait l'objet d'une étude de grande ampleur. Nous avons donc comme ambition d'essayer de combler ce manque. La problématique de notre travail va donc s'articuler autour de deux questions clefs, la première servant d'appui à la seconde : quelles fonctions *Lugus* avait-il dans la religion des Celtes pré-chrétiens ? Pour quelles raisons occupait-il ce rang de dieu majeur ?

Pour répondre à ces questions, nous allons analyser chaque étape de la vie de *Lugus* ainsi que chacun de ses attributs et caractéristiques. Notre méthode sera la suivante : à chaque point abordé, nous confronterons, de manière systématique, la documentation relative à chaque figure qui correspond à ce dieu. Pour que notre étude soit pertinente, nous ne nous contenterons pas de travailler uniquement sur le Lug irlandais, sur le Lleu gallois et sur le *Lugus* celto-romain. Les faits et gestes d'un grand dieu servent souvent de modèle pour la construction des biographies de héros et de rois légendaires ; parfois, ce sont les dieux eux-mêmes qui se réincarnent sur terre, comme dans le cas des épopées. Ainsi, en Irlande, le dieu Lug se retrouve sous les traits du grand héros Cú Chulainn et sous plusieurs figures royales (en particulier Lugaid Réoderg et Conall Corc). Au Pays de Galles, les héros Pryderi et Culhwch ont une biographie qui recoupe celle du dieu celtique. En fin de compte, l'étude du dieu *Lugus* va réunir un nombre important de personnages mythologiques et légendaires.

Avant de débiter nos recherches, nous allons examiner les différentes sources qui seront utilisées. Puis nous consacrerons notre première partie aux attestations linguistiques de *Lugus* ; cet essai de répertoire témoignera, par une autre approche que la mythologie, de l'importance que ce dieu avait chez les Celtes pré-chrétiens. Après cela, nous étudierons ce

Introduction

dieu dans l'ordre suivant, qui suit à peu près l'évolution de sa carrière : naissance et éducation ; recherches sur le thème des « liens » ; la carrière de guerrier ; la royauté ; la mort.

Nous devons enfin donner quelques indications au sujet de la graphie utilisée pour l'irlandais et le gallois. Dans les manuscrits médiévaux, la graphie de ces deux langues est très fluctuante. Pour les citations, nous respecterons bien entendu la graphie du texte en question. Lorsqu'un mot irlandais ou gallois sera inséré dans le corps de notre texte, nous suivrons les dictionnaires de référence, à savoir le *Dictionary of Irish Language*, qui conserve la graphie médiévale, et le *Geiriadur Prifysgol Cymru*, qui donne au contraire une graphie moderne. Pour les noms de lieux, nous suivrons l'usage des celtisants de conserver la forme ancienne du toponyme.

SOURCES

La religion des Celtes en général et du dieu Lug en particulier ne constitue pas un champ d'études facile à traiter. Le problème vient à la fois de la nature des sources à utiliser et de leurs relations.

Toute étude sur les Celtes anciens est conditionnée par un élément fondamental : nous ne possédons aucun témoignage littéraire produit par les Celtes eux-mêmes, qui soit contemporain de la période où leur religion pré-chrétienne était vivante. Les druides, représentants de la classe sacerdotale, interdisaient la mise par écrit des traditions religieuses. Nous sommes donc contraint de travailler avec des matériaux assez hétérogènes, issus d'espaces géographiques différents (îles et continent), de natures différentes (littérature, archéologie et épigraphie) et d'époques différentes (Antiquité, Moyen Âge).

1. Les Celtes continentaux

De nombreux peuples celtiques ont habité l'Europe au cours de l'Antiquité, des rives de l'Atlantique aux Carpates et du nord de l'Europe continentale à la péninsule ibérique. Dans notre étude, nous nous intéresserons principalement à deux ensembles de peuples celtiques, à savoir les Gaulois et les Celtibères.

1.1 La Gaule

Pour l'étude du matériau gaulois, nous aurons recours à l'archéologie, à l'épigraphie et aux écrits des auteurs classiques. L'ensemble de ces sources fournit de nombreux témoignages sur la religion indigène mais ne donne aucun système mythologique. Cela résulte de la conquête romaine, qui a bouleversé le paysage religieux gaulois. Elle s'est opérée en deux temps principaux : il y a eu tout d'abord la romanisation de la Gaule méridionale – la Narbonnaise – à partir de 120 av. J.-C., puis celle des « Trois Gaules » – l'Aquitaine, la Celtique et la Belgique – à partir de 50 av. J.-C. Sur un plan religieux, les Gaulois ont pu continuer à honorer leurs dieux ; seuls les cultes de Rome et d'Auguste ont été imposés. Mais l'élément qui a causé la déstructuration de la religion indigène a été l'abolition du druidisme décrétée par Auguste, puis achevée par les édits de Tibère et Claude. Même si les druides

avaient déjà moins d'importance depuis la conquête, la disparition de cette élite gauloise a entraîné *de facto* l'affaiblissement inéluctable de la langue indigène, la perte de la théologie ainsi que la fin d'un système religieux cohérent¹. Ce constat explique notamment le manque de rigueur sur les représentations plastiques entre les divinités et leurs attributs².

Les ressources archéologiques qui nous intéressent vont de la période de Hallstatt (VII^e-VI^e siècles av. J.-C.) à celle de La Tène (V^e-I^{er} siècles av. J.-C.). Ce matériau a l'avantage de nous fournir des informations relatives à la civilisation des Celtes au temps de leur indépendance³. En revanche, les représentations de divinités datent pour la plupart de l'époque gallo-romaine, la romanisation ayant fortement contribué à la mise en iconographie des dieux indigènes. Ces représentations plastiques avaient d'ailleurs commencé à apparaître en Gaule sous l'influence des religions méditerranéennes⁴, cette région du monde avec qui elle entretenait, de par sa position géographique, des relations commerciales et culturelles depuis les VII^e-VI^e siècles av. J.-C.⁵.

La numismatique est une source à ne pas négliger. L'utilisation de monnaies pourrait remonter au IV^e siècle av. J.-C. chez les Celtes de Transpadane⁶. Son apparition serait due, en partie, aux nombreux échanges qui s'effectuaient avec des voisins qui utilisaient déjà ce mode de paiement, comme les Romains. Les Celtes ont rapidement modifié les motifs imités et ont caractérisé leurs monnaies avec une originalité créatrice étonnante⁷. L'étude des pièces de monnaie est intéressante dans la mesure où certaines d'entre elles représentent sans doute des scènes mythologiques⁸.

Les données linguistiques sont très limitées. L'abolition de la classe des druides a entraîné la disparition de leur tradition religieuse orale ; par conséquent, nous ne possédons aucun mythe indigène transcrit en langue gauloise. Il nous reste tout de même plusieurs inscriptions en langue gauloise, transcrites en alphabets grec, étrusque et latin⁹. Nous conservons quelques tablettes, comme celles de Chamalières (Puy-de-Dôme), de La Graufesenque (Aveyron) ou de Châteaubleau (Seine-et-Marne). D'autres traces de la langue gauloise se retrouvent dans des

¹ Hubert 1974:II 162-163 ; Duval 1986:45-47.

² Lambrechts 1942:181.

³ Mac Cana 1970:16 ; Duval 1976:9-11.

⁴ Benoît 1956:356 ; Duval 1976:10, 125, 1986:40.

⁵ Dillon - Chadwick 1974:343.

⁶ Kruta 2000:109.

⁷ Duval 1987:15-16.

⁸ Duval 1982 et 1987.

⁹ Lambert 1994a:10-12. Ces inscriptions sont répertoriées dans la série des *Recueil des inscriptions gauloises* : Lejeune 1985 pour les inscriptions gallo-grecs ; Lejeune 1988 pour les inscriptions gallo-étrusques et gallo-latines sur pierre ; Duval - Pinault 1986 pour les calendriers ; Colbert de Beaulieu - Fischer 1988 pour les légendes monétaires ; Lambert 2002 pour les inscriptions gallo-latines sur *instrumentum*.

gloses médiévales ; nous avons par exemple le glossaire d'Endlicher, qui a été retrouvé dans un manuscrit du IX^e siècle conservé à la bibliothèque palatine de Vienne (Autriche), et dont le contenu remonte probablement du V^e siècle¹. Nous avons enfin l'onomastique transmise par les auteurs classiques et aussi la toponymie. Par rapport à notre sujet, l'étude des noms de lieux aura une grande valeur, puisque toute une série de villes en France – telles que Lyon – et à l'étranger avaient comme nom antique *Lugdunum* « Fort de Lugus ». Ces faits peuvent nous servir à démontrer le rôle important que jouait ce dieu dans la religion des Gaulois.

Le témoignage des auteurs classiques mérite également d'être pris en considération. Toutefois, il faut avoir conscience de certains éléments pour bien aborder ce type de matériau. Tout d'abord, la plupart de ces auteurs étaient séparés des Celtes par la barrière de la langue et de la culture, ils étaient influencés par les formes et les concepts de leur propre religion², et tout ce qui n'appartenait pas à leur monde était considéré comme barbare³. Étant peu intéressés de connaître les mœurs des Gaulois, ils se contentaient surtout de souligner les différences⁴. Enfin, la majeure partie des auteurs s'est contentée d'informations de seconde main en utilisant les récits de Posidonius d'Apamée, continuateur du grand historien grec Polybe. Posidonius était autant ethnographe qu'historien et donnait une image objective des sociétés barbares de son temps. Il a certainement écrit l'ouvrage le plus important de l'Antiquité consacré aux Celtes mais, malheureusement, ses *Histoires* ont disparu. Plusieurs auteurs ont donc repris ses récits, comme César, Diodore de Sicile et Strabon, lui aussi continuateur de Polybe⁵.

Ces différents éléments font que leurs propos ont certainement eu tendance à déformer la réalité, à donner une interprétation erronée⁶. Malgré toutes ces imperfections, il serait dommageable de se passer de ces sources. Elles constituent l'unique témoignage littéraire que l'histoire nous a laissé sur les Celtes de l'Antiquité⁷. Ce matériau mérite également d'être pris en compte dans la mesure où certaines observations sur les coutumes et sur l'organisation sociale des Celtes antiques sont corroborées par la littérature irlandaise médiévale⁸.

La présentation des sources laisse apparaître l'influence gréco-romaine sur le matériau celtique. Mais cette rencontre entre les deux cultures n'a pas eu que des côtés négatifs. C'est en effet à l'époque gallo-romaine que nous prenons connaissance des noms de divinités

¹ Stokes 1868:340.

² Mac Cana 1970:16.

³ Le Roux - Guyonvarc'h 1990:37, 44.

⁴ Brunaux 1994:18.

⁵ De Vries 1963:25 ; Kruta 2000:62.

⁶ Le Roux - Guyonvarc'h 1990:44.

⁷ *Id.*, p. 38-39, 44 ; Kruta 2000:58.

⁸ Mac Cana 1970:16.

celtiques¹, dont le nombre est d'ailleurs assez important. Dans la plupart des cas, le nom indigène est combiné ou assimilé à un nom romain, comme avec Jupiter Taranis, Mercure Dumias, Mars Camulo, Apollon Grannos etc., un phénomène qui porte le nom d'*interpretatio romana* et qui a été initiée par César. La formation de cette catégorie de divinités, c'est-à-dire gallo-romaines, a donné lieu à plusieurs interprétations :

- Les noms divins du peuple vaincu auraient été camouflés par les noms divins des vainqueurs², ce qui aurait permis de préserver les anciennes divinités indigènes.
- Les Gaulois auraient adopté le panthéon romain, tout en conservant un caractère local³.
- La présence de noms de divinités romaines serait une marque de l'inéluctable affaiblissement de la religion indigène⁴.
- Ce seraient les dieux romains qui seraient devenus gaulois et ce seraient les Gaulois, et non les Romains, qui auraient fait l'assimilation, d'où la théorie de l'*interpretatio gallica* ou *celtica*⁵.
- Les dieux gallo-romains exprimeraient une sorte de juxtaposition qui aurait conduit à la création de divinités hybrides⁶.

Les deux premières hypothèses ne nous semblent pas valables car les Romains n'ont pas interdit la pratique des cultes indigènes ; le fait de cacher l'ancienne divinité sous un nom romain n'a donc pas de sens. La troisième hypothèse illustre certainement une réalité historique, mais ce sont les deux dernières qui nous semblent les plus intéressantes. La rencontre entre ces deux religions a, de toute évidence, entraîné une modification des deux côtés⁷. Ainsi, le Mercure gallo-romain n'est plus le dieu gaulois d'origine ni le Mercure romain, mais un dieu hybride. Les contacts entre divinités gauloises et romaines n'ont pu cependant donner lieu à une juxtaposition idéale, du fait que ces deux religions n'étaient pas identiques⁸. En effet, chacune d'elle était, avant la conquête, à un stade d'évolution différent : l'état d'organisation qui était le sien à Rome ne pouvait être présent en Gaule, à cause du manque d'unité politique⁹. De plus, si les deux religions avaient été superposables, César aurait mis Jupiter en tête du panthéon gaulois, or c'est Mercure qui figure en première place¹⁰.

¹ Duval 1986:44.

² Vendryes 1997:30.

³ C'est en partie ce que suggère Hatt 1989:119, 121.

⁴ Le Roux - Guyonvarc'h 1990:45-46.

⁵ Grenier 1954.

⁶ Duval 1976:13-14, 124, 1986:53 ; cf. Mac Cana 1970:23-24.

⁷ Duval 1986:48.

⁸ Benoît 1956:354-355, 1959:10 ; Deonna 1958:14.

⁹ Duval 1986:39-40.

¹⁰ César, *De bello Gallico* VI, 17 = Constans 1967:II 188 ; Dumézil 1944:23.

Nous devons enfin convenir que, sur un plan onomastique, il n'y a pratiquement aucune correspondance entre théonymes gaulois et romains¹.

La formation de ces divinités gallo-romaines a certainement dû se faire à partir de similitudes qui existaient entre tel dieu romain et tel dieu gaulois. Ainsi, Taranis possède le foudre au même titre que Jupiter, mais le dieu gallo-romain est représenté avec une roue, un attribut qui ne figure jamais chez le dieu romain². Nous notons également que, sous couvert d'un nom romain, certaines divinités gauloises ont gardé des caractéristiques propres³, comme au niveau de l'habillement : alors que la plupart des dieux et héros gréco-romains sont figurés nus, les divinités gallo-romaines portent des vêtements typiquement gaulois⁴. Mercure entre dans ce cas de figure, puisqu'il est représenté avec une tunique ou un manteau à la mode gauloise ; il est même quelquefois barbu, alors que le Mercure romain est toujours imberbe⁵.

En somme, l'étude de la religion gauloise ne peut se faire qu'avec un matériau fragmentaire et influencé par la culture classique gréco-romaine.

1.2. Les Celtibères

Pour les besoins de notre étude, nous aurons recours à du matériau en provenance d'autres populations celtiques de l'Antiquité. Il s'agit des peuples qui habitaient sur la péninsule ibérique et que l'on désigne par le terme de « Celtibères ». Ce nom, que l'on doit aux auteurs classiques, est à comprendre comme un générique pour désigner les différents peuples celtiques et non comme un réel ethnonyme.

Ces populations celtiques sont arrivées sur la péninsule ibérique au moins depuis l'âge du Bronze. Elles se sont installées sur les plateaux de l'intérieur de la péninsule, une région qui correspond à peu près à la Castille actuelle, au niveau de l'Èbre moyen. Toutefois, il n'est pas aisé d'établir de manière formelle leur zone d'établissement. Nous savons que la péninsule ibérique était divisée en deux grandes aires linguistiques, séparées par une ligne qui allait approximativement des Pyrénées à l'embouchure du Guadiana. À l'est de cette ligne se situait le domaine ibérique, considéré comme non indo-européen, et à l'ouest le domaine celtique ou plus généralement indo-européen. Ce groupe occidental était principalement formé des Celtibères (Arévaques, Lusons, Tites, Bèles...), mais d'autres peuples celtiques occupaient le nord-ouest de la péninsule (Cantabres, Astures et les peuples de la Galice actuelle). On a

¹ Duval 1976:66.

² *Id.*, p. 68.

³ Lambrechts 1942:182 ; Hatt 1970:245.

⁴ Voir Duval 1976:67.

⁵ *Id.*, p. 69.

souvent utilisé l'anthroponymie (gentilices en *-Cum*) et la toponymie (noms en *-briga* « hauteur, forteresse ») pour définir les territoires occupés par les Celtes. Mais on retrouve des anthroponymes et toponymes celtiques dans des zones qui n'étaient sans doute pas habitées par des populations celtiques. La présence de ces noms celtiques s'explique plutôt par des emprunts liés à une technique (*briga*), par un usage social (gentilice) ou par une présence transitoire de populations celtophones, comme les mercenaires¹.

Les sources d'étude sur les Celtibères sont les mêmes que pour les Gaulois, avec là aussi une influence classique due à la conquête romaine. Celle-ci a commencé après la prise de Sagonte par Hannibal en 218 av. J.-C. et la seconde guerre punique. La conquête ne sera achevée qu'au I^{er} siècle av. J.-C. par l'empereur Auguste, qui parviendra à soumettre les populations du nord-ouest de la péninsule. Comme en Gaule, nous possédons des témoignages d'auteurs anciens, de nombreuses représentations plastiques de divinités ainsi que des témoignages linguistiques (onomastique et inscriptions). Les populations celtiques ont utilisé l'alphabet ibère pour transcrire des inscriptions en langue celtique. Cette écriture ibérique s'est développée à partir d'une forme archaïque de l'alphabet grec et se présente comme un mélange de notations syllabiques et alphabétiques ; ainsi, toutes les occlusives sont notées avec une voyelle suivante alors que toutes les autres consonnes et voyelles pris dans un autre contexte sont notées séparément. L'épigraphie celtibère date essentiellement des II^e et I^{er} siècles av. J.-C. et fournit de nombreux noms de dieux, en particulier celui de Lugus.

2.L'Irlande

Comme en Gaule et en Grande-Bretagne, la tradition irlandaise pré-chrétienne s'est transmise par voie orale². Mais contrairement à ce qui s'est produit sur le continent, elle a été conservée en partie. Cela est dû, paradoxalement, à l'arrivée au V^e siècle du christianisme, menée par saint Patrick. D'un côté, la nouvelle religion a entraîné la disparition inéluctable de la religion pré-chrétienne ; de l'autre, elle a introduit l'écriture en Irlande³. Par rapport à maints pays qui ont connu la christianisation, la conversion s'est faite ici à partir des élites et dans un contexte plutôt pacifique⁴. L'adoption du christianisme n'a pas fondamentalement modifié la structure de la société irlandaise et l'ancienne religion n'a pas été éradiquée du jour

¹ Voir Lambert 2005.

² Murphy 1961:6.

³ Le Roux - Guyonvarc'h 1990:47.

⁴ Mac Cana 1986:71.

au lendemain¹. Le druidisme était tellement lié à l'organisation et aux structures du pays que l'Église aurait été forcée de détruire l'ordre social pour éliminer toute trace de croyances pré-chrétiennes, ce qui n'était sans doute pas son but. Pour s'implanter durablement en Irlande, l'Église n'avait donc pas d'autre choix que de s'adapter à la culture locale².

Dans l'Irlande pré-chrétienne, la classe sacerdotale se composait des *druí* « druides », qui s'occupaient de religion, de justice ou d'enseignement, et des *filid* ou poètes savants. Avec l'arrivée du christianisme, les *filid* ont obtenu un statut plus haut que les druides³ et ont récupéré plusieurs fonctions de ces derniers, comme celle de préserver et de transmettre la tradition. Les druides ont en fin de compte disparu assez rapidement, tandis que les *filid* ont continué à exister – certains sont devenus clercs –, tout en conservant leur héritage païen⁴. Ce sont ces *filid* qui, par la suite, ont mis par écrit la tradition orale qu'ils détenaient.

2.1. Les sources littéraires

2.1.1. *Présentation*

Les plus anciennes attestations de la langue irlandaise sont des inscriptions en *ogam*, qui correspondent au proto-irlandais⁵. Les *ogam* étaient gravés sur des pierres et sans doute sur du bois, mais l'usure du temps les a fait disparaître. Nous disposons d'environ quatre cents inscriptions, qui consistent généralement en un nom de personne au génitif, le plus souvent accompagné par le nom de son père ou de son ancêtre. Les plus anciennes datent probablement du V^e et VI^e siècles ; certaines remontent même au IV^e siècle. L'intérêt de ces inscriptions est de proposer de nombreux noms divins, dont celui de Lug en particulier (LUGUADEON, LUGUDECCAS, TRENALUGGO...).

Lorsque la véritable littérature est apparue en Irlande, elle s'est faite en latin et traitait essentiellement de spiritualité chrétienne. À partir du VIII^e siècle, ce type de production a commencé à diminuer jusqu'à cesser complètement. Une littérature en langue vernaculaire a alors émergé et c'est à partir de ce moment que les traditions orales pré-chrétiennes ont été

¹ Williams - Ford 1992:14.

² Mac Cana 1986:62-64.

³ Dans le traité légal archaïque de l'*Uraicecht Becc*, les *filid* sont classés avec les ecclésiastiques, les souverains et les *féine* comme *soírnemed* « privilégié noble » (Binchy 1978:V 11612.45 : *Ite saernemead filead and .i. ecalsi, flatha, filidh, féine*). En revanche, les druides se retrouvent avec les artisans (charpentiers, forgerons et bronziers), les poètes de second rang, les médecins et les juristes dans la catégorie *doírnemed* « privilégié non noble » (*Daernemed tra, saeir ocus gobaind ocus umaide ocus cerda ocus legi ocus breitemain ocus druid ocus aes cuca dana olcena*).

⁴ Williams - Ford 1992:22-23, 36, 66, 106 ; Mac Cana 1970:14-15, 1986:60 ; Lambert 1981:18.

⁵ Voir l'étude de McManus 1991.

mises par écrit¹. Il faut souligner que, parallèlement à cette mise par écrit, la tradition orale ne s'est pas arrêtée pour autant ; sa grande vigueur lui a ainsi permis de se perpétuer et de continuer à évoluer aux côtés de la littérature écrite².

Cette littérature écrite a fait ses débuts au sein des monastères et a continué à s'y développer durant tout le haut Moyen Âge³. Les grands centres d'érudition se situaient du côté ouest, le long de la rivière Shannon entre le Loch Ree et le Loch Derg, de Clonmacnoise (comté d'Offaly) à Terryglass (comté de Tipperary). C'est dans ces monastères qu'ont été composés les quatre principaux manuscrits : le *Lebor na hUidre* (fin XI^e siècle ; Clonmacnoise), le Rawlinson B 502 (XII^e siècle ; produit en partie à Clonmacnoise), le Livre de Leinster (fin XII^e siècle ; Terryglass) et, un peu en marge des trois autres, le *Leabhar Breac* (peut-être début XV^e siècle)⁴. Le *Lebor na hUidre* et le Livre de Leinster nous intéressent en premier lieu, car ils ont conservé le plus grand nombre de récits d'origine pré-chrétienne. Nous faisons remarquer qu'aucun de ces récits ne nous est parvenu dans un manuscrit écrit avant la fin XI^e siècle. La production littéraire que nous saisissons consiste donc en une tradition orale d'origine pré-chrétienne transcrite par des érudits ecclésiastiques ; autrement dit, il ne sera jamais possible de recouvrer l'état premier des récits archaïques. La littérature vernaculaire irlandaise doit finalement se comprendre comme la rencontre de deux cultures, l'une indigène et orale, l'autre ecclésiastique et littéraire⁵.

Après le XII^e siècle, la production des manuscrits est passée des monastères à des écoles laïques nouvellement établies et menées par les *filid*. Elles étaient conduites par des familles d'érudits héréditaires, qui assurèrent jusqu'au XVII^e siècle le travail de préservation et de maintien de cette littérature⁶. Ces scribes ont manifesté un réel intérêt pour les récits archaïques et leurs manuscrits ont fourni du matériau supplémentaire aux grands codex composés auparavant dans les monastères⁷. Parmi les célèbres familles d'érudits, les Mac Firbisigh nous ont livré deux manuscrits importants : le Livre de Lecan (copié entre 1416 et 1418) et le Livre Jaune de Lecan (peut-être XV^e siècle). Une autre famille d'érudits, les Maolín Óg, ont produit deux manuscrits de grande valeur : le Rawlinson B 512 (XV^e-XVI^e siècles) et l'Egerton 1782 (début XVI^e siècle)⁸. Tout au long de ce travail, nous aurons

¹ Dillon 1948:xvii ; Binchy 1961:7 ; Williams - Ford 1992:87, 91-92, 95, 125-126. Les plus anciens récits datent de la fin du VII^e siècle ou au début du VIII^e siècle.

² Ó Cathasaigh 1984:296.

³ *Id.*, p. 295.

⁴ Williams - Ford 1992:96.

⁵ Ó Cathasaigh 1984:293, 307.

⁶ Williams - Ford 1992:119.

⁷ Ó Cathasaigh 1984:295n.22.

⁸ Williams - Ford 1992:120-124.

également recours à d'autres manuscrits composés par les *filid*, comme le Livre de Ballymote (copié entre 1384 et 1406), le MS Laud 610 (début XV^e siècle) ou encore le Livre de Fermoy (XV^e-XVI^e siècles).

2.1.2. Les quatre cycles

Dans la tradition irlandaise, la littérature d'origine pré-chrétienne se répartissait en fonction des titres du récit. Il y avait d'un côté ceux qui traitaient des événements majeurs de la vie d'un individu, tels que les *comperta* « conceptions », *aitheda* « enlèvements », *tochmarca* « courtises », *echtraí* « aventures dans l'Autre Monde », *immrama* « navigations » ou encore *aittelaideda* « morts violentes ». De l'autre, nous avons des récits qui relataient les événements de la vie sociale et politique d'une population, comme les *catha* « batailles », *tochomlada* « migration », *oircne* « massacres, destructions », *togla* « destructions », *tána bó* « razzias de vaches »¹. Par souci de commodité, les celtisants modernes ont opté pour une division de la littérature irlandaise en quatre cycles. Nous allons les passer en revue, en présentant à chaque fois les principaux récits qui seront utilisés dans notre étude :

- **Le cycle mythologique** : la pièce maîtresse est le *Cath Maige Tuired* « Bataille de Mag Tuired », qui relate l'affrontement entre les dieux, les Túatha Dé Danann, et leurs ennemis, les Fomoire². Ce récit fondamental nous est connu par deux versions. La première est contenue dans le MS Harleian 5280, qui date du début du XVI^e siècle. Mais le fond est beaucoup plus archaïque, puisque nous avons à faire à un texte composite, rassemblé par un rédacteur du XI^e ou du XII^e siècle essentiellement à partir d'un matériau du IX^e siècle. Une seconde version plus tardive est préservée dans le MS RIA 24 P 9 et a été écrite en irlandais pré-moderne par David Duigenan en 1651-1652³. Elle offre un récit plus développé, plus romancé, et véritablement axé sur les exploits de Lug.

L'autre récit important de ce cycle est l'*Oidhe Chloinne Tuireann* « Mort tragique des enfants de Tuireann »⁴. Il s'agit d'un texte tardif, écrit en irlandais pré-moderne et qui a été préservé par plusieurs manuscrits, dont le plus ancien est l'Egerton 106, copié en 1715. Ce récit fait partie des *Trí Truaighe na Sgéalaigheachta* « les Trois Tristesses du Conteur », avec l'*Oidheadh Chloinne Uisneach* « Mort tragique des enfants d'Uisneach » et l'*Oidheadh Chloinne Lir* « Mort tragique des enfants de Lir ». Ces trois récits ont dû prendre la forme que

¹ Lambert 1981:31-32.

² Édition de Gray 1983.

³ Édition d'Ó Cuív 1945.

⁴ Dans l'attente d'une véritable édition scientifique, nous utilisons le texte en irlandais publié par Ua Ceallaig 1927.

connaissions actuellement au cours de la seconde moitié du XIV^e siècle dans l'entourage de la famille des Mac Fírbisigh¹. Le début de l'*Oidhe Chloinne Tuireann* est une version abrégée la bataille de Mag Tuired. Mais l'essentiel de ce récit porte sur le meurtre de Cían, le père de Lug, tué lâchement par les enfants de Tuireann. En représailles, le dieu irlandais envoie le trio de meurtriers quérir toute une série d'objets à travers le monde. En dépit du caractère tardif de ce texte, son contenu est très ancien. Dans une comparaison gréco-irlandaise, une étude de Bernard Sergent a mis en lumière les très nombreuses correspondances entre les douze travaux d'Héraklès et la quête des enfants de Tuireann, ce qui laisse supposer un héritage commun entre ces deux traditions².

- **Le cycle d'Ulster** : il s'agit de la branche épique de la littérature irlandaise, qui traite principalement des aventures du grand héros d'Ulster Cú Chulainn. La pièce principale de ce cycle est l'épopée de la *Táin bó Cúailnge* « Razzia des vaches de Cooley », connue par trois recensions³. L'importance de ce récit nous incite à les présenter toutes les trois.

La recension I est contenue dans quatre manuscrits : *Lebor na hUidre*, qui constitue la version principale ainsi que la plus ancienne, le Livre Jaune de Lecan, l'Egerton 1782 et O'Curry MS 1 (XVI^e siècle)⁴. Aucune de ces versions n'offre un texte complet et aucune n'a été copiée sur un autre. Le récit est beaucoup plus ancien que l'époque de compilation des manuscrits. Selon des critères linguistiques, le texte a été essentiellement rédigé aux VIII^e et IX^e siècles⁵. La recension I résulte de la combinaison d'au moins deux versions, qui dateraient du IX^e siècle et qui sont aujourd'hui perdues. Cette combinaison se traduit par des doublets et des variantes du même épisode que le transcripteur a introduits dans le texte final. La recension I comprend également de nombreuses interpolations⁶ – dont l'auteur est désigné par la lettre H – qui figurent dans trois des quatre manuscrits (*Lebor na hUidre*, Egerton 1782 et O'Curry MS 1)⁷.

La recension II est préservée dans le Livre de Leinster, qui offre un texte quasiment complet. Nous avons aussi une forme modernisée et développée dans MS RIA C VI 3, dite

¹ Williams - Ford 1992:133-134.

² Sergent 1999:65-97.

³ Nous nous référons à l'introduction que donne O'Rahilly 1967:ix-iv dans son édition de la recension II. Cf. Lambert 1981:51-52 ; Williams - Ford 1992:97-106.

⁴ Édition d'O'Rahilly 1976.

⁵ L'archaïsme de ce récit est également démontré par trois poèmes du VII^e siècle qui font référence à la *Táin bó Cúailnge*, dont le *Conailla Medb Míchuru* composé par Luccreth moccu Chíara (Olmsted 1992).

⁶ Sur la valeur traditionnelle des interpolations : Slotkin 1978-1979:450.

⁷ Ces interpolations prennent la forme de courtes gloses. La langue utilisée est plus récente, avec des constructions qui n'apparaissent pas avant le XI^e siècle (Thurneysen 1921:235). Les interpolations ne faisaient pas parties du récit original et ont sans doute été composées par les compilateurs (O'Rahilly 1967:xxi).

version Stowe, dont le manuscrit le plus ancien date de 1633. La recension II a sans doute été composée au début du XII^e siècle et est écrite dans une langue plus récente que celle de la recension I. La recension II propose également un récit plus unifié avec un style plus homogène. De manière générale, le texte de la recension II est basé sur la recension I – et notamment la version du *Lebor na hUidre* –, mais il en a éliminé les longs passages rhétoriques, la plupart des variantes, doublets, inconsistances, contradictions et interpolations ; cette recension tire également ses sources d’une autre version, qui est aujourd’hui perdue.

La recension III nous a été transmise de manière fragmentaire dans deux manuscrits : MS Egerton 93 (XV^e-XVI^e siècles) et MS TCD H 2.17 (XVII^e siècle)¹. Son contenu s’accorde sur maints points avec la recension II, en particulier lorsque celle-ci diffère de la recension I. Cela laisse supposer que les recensions II et III proviennent d’une source commune. Mais certains passages de la recension III sont à rapprocher des interpolations de la recension I, notamment ceux qui figurent dans le O’Curry MS 1. Cette recension III offre également un petit nombre de faits qui ne se trouvent nulle part ailleurs. Autrement dit, cette dernière version s’est appuyée par endroit sur d’autres sources que les deux premières recensions.

Cette somme de versions, doublets et interpolations reflètent une très longue diffusion par voie orale². Celle-ci a donné lieu à plusieurs formes du même récit, qui traitaient d’un sujet identique mais qui furent élaborées d’une manière différente³. En fin de compte, la *Táin bó Cúailnge* fait figure de moteur du cycle d’Ulster et sa primauté a sans doute affecté l’ensemble de la tradition épique irlandaise⁴.

- **Le cycle des rois** : il s’agit de récits pseudo-historiques qui mettent en scène les rois d’Irlande depuis Labraid Loingsech (III^e siècle av. J.-C.) jusqu’à Brian Bórama (1012-1014). Leur intérêt est de présenter des biographies qui ont été construites avec de nombreux

¹ Édition de Nettlau 1893-1894.

² O’Rahilly 1967:xix. Cf. les théories de Rudolf Thurneysen et James Carney qui affichent un certain scepticisme sur la tradition orale. Le premier considérait qu’elle a cessé une fois la mise par écrit du récit et que chaque version écrite correspondait exactement à une seule version orale ; quant aux doublets, ils résultaient d’une version écrite différente (1921:152n.3). James Carney estimait pour sa part que la forme littéraire de la Recension I en particulier, et de la matière héroïque en général, n’avaient pas pu provenir de récits issus de la tradition orale ; si elle l’était, elle en serait très éloignée du fait de l’influence chrétienne et de l’*Enéide* de Virgile (1955:66, 71, 276-277, 322).

³ La *Táin bó Cúailnge* ne devait pas être racontée de la même manière par tous les récitants. Par exemple, sa narration entière n’a dû se pratiquer qu’en des circonstances exceptionnelles. La plupart du temps, seuls quelques épisodes devaient être contés, en sachant que les auditeurs étaient capables de les situer dans la trame générale de l’épopée (Edel 1992:165).

⁴ Edel 1992:169.

éléments d'origine mythologique¹. Pour les besoins de notre étude, nous nous intéresserons aux rois suivants : Conn Cétchathach, Cormac mac Airt, Níall Noígíallach, Conall Corc et Lugaid Loígde. L'ouvrage principal de ce cycle royal est le *Lebor Gabála Éirenn* « Livre des Invasions de l'Irlande », qui occupe une place centrale dans l'historiographie et la mythographie irlandaises². La plus ancienne mention de ce récit apparaît sous la forme d'un résumé dans l'*Historia Brittonum* attribuée à Nennius, qui date du IX^e siècle. Quatre recensions, complètes ou non, ont été dégagées : la recension *a*, la plus ancienne, est préservée dans le Livre de Leinster et le Livre de Fermoy ; la recension *b* figure dans sept manuscrits³ ; la recension *m* est contenue dans quatre manuscrits⁴ ; la recension *c* figure dans six manuscrits⁵. Le *Lebor Gabála Éirenn* a commencé à être composé au VII^e siècle, avant d'atteindre sa forme canonique entre la fin du X^e et le milieu du XII^e siècle⁶. Il se présente comme une remarquable compilation, où les mythes pré-chrétiens – tels que la cosmogonie qui se déroule par les peuplements successifs de l'île – et les orientations politiques de l'époque sont conciliés avec les mythes d'origine bibliques. Le *Lebor Gabála Éirenn* fait ainsi figure de point de raccordement entre tradition vernaculaire et religion chrétienne⁷.

- **Le cycle ossianique** : il est axé principalement autour de Finn mac Cumail, accompagné des *fianna*. Ces chasseurs-guerriers, modèle d'héroïsme, sont entraînés dans des aventures aux caractères surnaturels qui les mènent souvent dans l'Autre Monde des dieux. Parmi les quatre cycles, le cycle ossianique est celui qui a reçu le plus grand développement, en Irlande comme en Écosse. Il n'apparaît toutefois que tardivement sous forme écrite, car il était considéré comme moins noble que les autres genres. L'un des récits les plus importants de ce cycle est l'*Accallamh na Senórach* « Dialogue des Anciens »⁸. Ce texte a été préservé par plusieurs manuscrits : Laud 610, Rawlinson B 487 (XV^e et XVII^e siècles), Livre de Lismore (copié pour Fíngínn mac Carthaigh Riabhach, mort en 1505, et sa femme Caitilín, morte en 1506),

¹ Dillon 1946:1-3.

² Le plus ancien titre qui soit attesté est *Gabála Éirenn*. La forme *Lebor Gabála Éirenn* a sans doute été inspirée des titres d'œuvres latines qui commençaient par *liber* ou *libri*. Voir la longue étude que Scowcroft 1987-1988 a consacrée à ce texte, ainsi que l'édition de Mac Alister 1938-1956.

³ Il s'agit des MSS TCD E 3.5 (copié en Torna Ó Maoil-Chonaire, mort en 1532), Rawlinson B 512, RIA Stowe D V 1 et D IV 2 (XV^e siècle), Livre de Lecan, National Library of Ireland MS Philipps 10266 (copié par Dubaltach mac Sémuís dans la seconde partie du XVI^e siècle) et RIA Stowe D IV 3.

⁴ MSS Rawlinson B 502 et B 512, RIA Stowe D I 3 et Livre de Leinster.

⁵ Livre de Lecan, Livre de Ballymote, trois copies de ce Livre de Ballymote qui datent du XVIII^e siècle, TCD H 2.15A (XIV^e siècle). Nous signalons qu'il existe une dernière recension avec le texte copié par le frère franciscain Míchéal Ó Cléirigh en 1631 (Williams - Ford 1992:209).

⁶ Scowcroft 1995:138.

⁷ Voir la longue étude consacrée à ce récit par Scowcroft 1987-1988 (en particulier pages 63-64), ainsi que Mac Cana 1970:17, 57 ; 1974:138 ; Williams - Ford 1992:94-95.

⁸ Édition de Stokes 1900.

MSS A 4 et A 20 de la Franciscan Library de Killiney. Dans l'*Accallamh na Senórach*, Caoilte raconte à saint Patrick les exploits de Finn et des *fianna*¹ ; cet ensemble d'aventures fait figure de véritable compilation de la geste de Finn. L'autre pièce majeure de ce cycle est le *Duanaire Finn* « le lais de Finn », mis par écrit en 1626 et 1627 par deux scribes d'Ostende et de Louvain pour un capitaine irlandais du nom de Sorley O'Donnell².

2.1.3. Autres sources

En plus de ces quatre cycles, nous utiliserons d'autres types de sources :

- **Les annales**³ : ce type d'écrit a pour but de consigner le récit des événements du passé, qui sont présentés année par année, depuis les temps les plus reculés jusqu'à des périodes plus récentes. Dans ce domaine de l'historiographie, nous avons également les chroniques, qui consistent en un recueil de faits, consignés par ordre chronologique, des événements récents. Jusqu'en 910, toutes les annales irlandaises sont, à l'exception des interpolations, des versions sélectives d'une source commune, à savoir une Chronique d'Irlande élaborée à Bangor ou à Iona⁴ ; c'est d'ailleurs cette année-là qu'elle a été très probablement composée⁵. Une copie de cette Chronique d'Irlande est ensuite arrivée à Clonmacnoise, où elle a été interpolée. Cette version est devenue les Annales de Tighernach⁶ et les Annales d'Ulster⁷, lesquelles représentent la version la plus complète des annales irlandaises ; ces deux annales vont ensuite se différencier à partir de 913. Au XVII^e siècle, Duaid Mac Firbis a fait une copie des Annales de Tighernach qui est devenue les *Chronicon Scottorum*⁸. La même Chronique d'Irlande a sans doute après 972 été réunie avec les annales du Munster, puis a été brutalement abrégée ; cette version a alors donné les Annales d'Inisfallen⁹, qui constituent les plus anciennes annales de l'île.

Nous possédons également les célèbres *Annála Ríoghachta Éireann*¹⁰, plus connues sous le nom d'Annales des quatre maîtres. Elles se présentent comme une compilation établie dans

¹ Dillon - Chadwick 1974:259 ; Lambert 1981:60.

² Williams - Ford 1992:126, 133. Pour un examen du cycle de Finn : Mac Néill - Murphy 1908-1953:III ix-cvii, qui sont également les auteurs de l'édition du texte.

³ Nous nous référons à l'étude de Hughes 1972:99-114.

⁴ Williams - Ford 1992:92-94.

⁵ Kelleher 19631:26.

⁶ Édition de Stokes 1895-1897 d'après les fragments contenus dans les MSS Rawlinson B 502 et B 488 (XIV^e siècle).

⁷ Édition de Mac Airt - Mac Niocaill 1983 d'après cinq manuscrits assez tardifs : MS TCD H 1.18 (XV^e-XVI^e siècles), MS Rawlinson B 489 (XVI^e siècle), MSS Londres, British Library, additional 4795 et 4789 (XVII^e siècle) et MS Londres, British Library, additional 4874 (date inconnue).

⁸ Édition de Hennessy 1866 d'après le MS TCD H 1.18.

⁹ Édition de Mac Airt 1951 d'après le MS Rawlinson B 503 (XI^e-XV^e siècles).

¹⁰ Édition d'O'Donovan 1848-1851 d'après des manuscrits de la Royal Irish Academy et de Trinity College.

la première partie du XVII^e siècle par le frère franciscain Mícheál Ó Cléirigh (1575-1645) – le plus connu d’une célèbre famille d’historiens – en collaboration avec trois autres personnes¹. Enfin, nous aurons recours aux Annales de Connacht², rédigées peut-être au début du XVI^e siècle et qui débutent avec l’année 1224. Ces annales représentent une version plus complète et de meilleure qualité de la chronique utilisée pour la compilation des Annales de Loch Cé³, copiés à la fin du XVI^e siècle⁴.

- **Les anciennes lois d’Irlande** : elles proviennent de textes en vieil-irlandais, la plupart datables du VII^e et VIII^e siècles⁵. Elles ont été en vigueur jusqu’au XVI^e siècle, une période qui a marqué la fin de l’Irlande gaélique. Ces lois, bien qu’influencées par le droit romain, plongent leurs racines dans les anciennes coutumes celtiques et indo-européennes⁶.

Les gardiens des lois traditionnelles et des coutumes étaient les *filid*, puis lorsque le domaine juridique est devenu une spécialité à part entière, ils sont devenus les *brithemín* « juges », singulier *breithem* (forme anglicisée *brehon*)⁷. Le respect qu’ils avaient pour le passé est un indice pour démontrer l’ancienneté de ces lois. En effet, plus la coutume était ancienne, plus elle devenait vénérable aux yeux des juristes. Même si elle était depuis longtemps sortie d’usage, cela était presque sans importance ; l’ancienne coutume était alors scrupuleusement préservée aux côtés de la nouvelle règle qui l’avait supplantée⁸. Cette ancienneté se révèle également au travers de la société qui est décrite par le système légal. Elle apparaît comme très archaïque, avec une organisation basée sur la division en *túath* « peuple », qui consistait en une petite unité territoriale avec un roitelet à sa tête; on peut estimer à une centaine le nombre de *túatha* à l’époque médiévale. Nous précisons enfin que le système juridique irlandais ne reconnaissait que le droit privé et que l’unité de référence était la famille et non l’individu⁹.

Ces lois nous sont connues par deux principaux corpus. Le premier est le *Senchus Már* « Grande Tradition », qui est une collection des traités de lois traditionnelles en vieil-irlandais ; ils ont été compilés au VII^e siècle dans une école de juristes située au centre de l’Irlande. Les autres textes légaux, en particulier ceux qui concernent les usages juridiques, se

¹ Williams - Ford 1992:209.

² Édition de Martin Freeman 1944.

³ Édition d’Hennessy 1871.

⁴ O’Dwyer 1972:83.

⁵ Kelly 1988:1.

⁶ Dillon - Chadwick 1974:85, 203-204.

⁷ Binchy 1961:12.

⁸ Binchy 1970:1.

⁹ Dillon - Chadwick 1974:91-92.

retrouvent dans le *Bretha Nemed* « Sentences de Nemed »¹, une collection en vieil- et moyen-irlandais qui a été certainement rassemblée en Munster.

- **Les glossaires** : le plus ancien et le plus célèbre est le *Sanas Cormaic* « Glossaire de Cormac ». Il est attribué à Cormac mac Cuilennáin, roi du Munster et évêque de Cashel, mort en 908. Ce glossaire a été inspiré des *Etymologiae* d'Isidore de Séville, qui ont représenté pour beaucoup d'auteurs irlandais médiévaux le *summum* du savoir². Le *Sanas Cormaic* constitue sans doute le premier dictionnaire étymologique en langue vernaculaire de toute l'Europe. Même si les étymologies qu'il donne sont fausses, ce glossaire a le grand intérêt de préserver un grand nombre de traditions indigènes d'origine mythologique³. Il existe une version longue, éditée par Kuno Meyer d'après le Livre Jaune de Lecan⁴, et une version plus courte éditée par Whitley Stokes d'après le *Leabhar Breac*⁵.

Nous utiliserons également trois autres glossaires : le glossaire d'O'Davoren, compilé entre 1564 et 1569 sous la direction de Domhnall O'Davoren et préservé dans le MS Egerton 88 (copié en 1564)⁶ ; le *Foclóir nó Sanasán Nua* « Lexique ou Nouveau dictionnaire », publié en 1643 à Louvain par Mícheál Ó Cléirigh⁷ ; le glossaire d'O'Mulconry, compilé au XIII^e ou au XIV^e siècle et préservé dans le Livre Jaune de Lecan⁸.

- ***Dindshenchas*** « Traditions relatives aux lieux éminents »⁹ : il s'agit d'une sorte de science géographique, de guide légendaire du paysage irlandais, qui a pour vocation d'expliquer les noms de lieu. Il existe des *Dindshenchas* en prose¹⁰ et d'autres, plus développés et plus archaïques, en vers¹¹. Ils ont dû former une des parties les plus anciennes de la tradition intellectuelle irlandaise et étaient très prisés, à en juger par le nombre de récits qui comportent une note onomastique. Les étymologies proposées sont à rejeter sur un plan linguistique, mais les informations de nature mythologique sont très intéressantes.

¹ Binchy 1961:12-13 ; Lambert 1981:27 ; Williams - Ford 1992:23, 33.

² Scowcroft 1995:124.

³ Williams - Ford 1992:91 ; Sterckx 1998- :II 51.

⁴ Meyer 1913.

⁵ Stokes 1862.

⁶ Édition de Stokes 1900-1905c.

⁷ Édition de Miller 1879-1880.

⁸ Ce glossaire a faussement été attribué à John O'Mulconry, qui a vécu au XVI^e siècle. Voir l'édition de Stokes 1900-1905b.

⁹ Voir l'étude spécifique de Bowen 1975-1976. Cf. Mac Cana 1970:17, 49 ; Williams - Ford 1992: 34-35.

¹⁰ Édition de Stokes 1894-1895.

¹¹ Édition de Gwynn 1903-1935.

Les *Dindshenchas* sont connus par une collection et deux recensions. La collection est préservée dans le Livre de Leinster et sa date de composition ne peut pas remonter au-delà de la seconde moitié du XI^e siècle. La première recension figure dans trois manuscrits : Livre de Leinster, Rawlinson B 506 (XV^e siècle) et MS Gaelic XVI de la National Library of Scotland d'Édimbourg (XV^e siècle). La langue de ces textes permet de supposer une mise par écrit vers le premier quart du XII^e siècle pour les notices du Livre de Leinster et le second quart de ce même siècle pour les autres. La seconde recension est préservée dans le Livre de Ballymote et le MS Rennes (XIV^e ou XV^e siècle) ; cette recension a dû être close vers la fin du XII^e siècle ou le début du XIII^e siècle.

Ce type de tradition onomastique existait aussi pour les femmes célèbres et mariées de l'histoire et de la littérature irlandaises. Elle porte le nom de *Banshenchas* « Traditions relatives aux femmes »¹, qui sont connues par une version en vers et une autre en prose. La première a été composée en 1147 par Gilla Mo-Dutu Ó Caiside et est préservée dans quatre manuscrits : Livre de Leinster, Livre des Uí Mhaine (copié entre 1378 et 1394), MS G3 de la collection des Ó Cíanáin (National Library of Ireland, Dublin) et Livre de Lecan. Quant à la version en prose, son archétype a dû être établi peu de temps après la composition des *Banshenchas* en vers, c'est-à-dire entre 1147 et 1169. Cette version est connue par six manuscrits : Livre de Lecan, Livre de Ballymote, Livre des Uí Mhaine, MS 2542 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles, MS Kilbride VII (National Library of Scotland, Édimbourg) et MS TCD H 3.17 (XVI^e siècle).

- *Cóir anmann* « Justesse des noms »² : ce traité du XIII^e siècle explique les noms de personnes, certains historiques, d'autres légendaires. Là aussi, les étymologies qu'il donne sont absurdes mais le matériau mythologique qu'il contient est très précieux³. Il existe deux recensions du *Cóir anmann*. La première et la plus longue (287 articles) est contenue dans le MS H 3.18 (XVI^e siècle ?), composé vers 1500 ; la seconde (70 articles) figure dans le Livre de Ballymote, le Livre de Lecan et le MS Kilbride III (Advocates' Library, Édimbourg).

- *Foras feasa ar Éirinn* « Base de l'histoire d'Irlande »⁴ : cet ouvrage est l'œuvre du prêtre Geoffrey Keating (1580-1644). Il a repris le *Lebor Gabála Éirenn* et y a inséré des informations supplémentaires. Le *Foras feasa ar Éirinn* est préservé par plusieurs manuscrits,

¹ Édition de Dobbs 1930-1932 ; voir également l'étude spécifique de Ní Bhrolcháin 1982.

² Édition de Stokes 1897.

³ Lambert 1981:34 ; Williams - Ford 1992:35.

⁴ Édition de Comyn - Dinnenn 1902-1914.

dont le plus ancien se trouve au Franciscan Convent Library de Dublin et a été écrit au couvent de Kildare avant 1640. Geoffrey Keating, maître de la prose irlandaise, a voyagé dans tout le pays afin de réunir le plus d'éléments possibles¹. Son travail a peut-être reflété le désir de revisiter l'ensemble de la tradition d'Irlande. L'intérêt de cet ouvrage est de nous faire découvrir des traditions inconnues par ailleurs.

2.2. Conservation de la tradition pré-chrétienne

La mise par écrit de ces anciennes traditions est intervenue dans un contexte chrétien. Cela a inévitablement conduit à une altération du contenu. Les scribes ont dû concilier ancienne et nouvelle religions en supprimant ou révisant les anciens récits², en ajoutant des interpolations chrétiennes, en combinant les récits avec l'histoire biblique et l'histoire du monde, ainsi qu'en transformant les dieux en de simples mortels doués de pouvoirs exceptionnels³. Cependant, cette christianisation est restée assez superficielle et les structures pré-chrétiennes sont encore lisibles. Par contre, nous ne possédons presque plus de traces du rituel, à l'exception de la littérature royale. Elle a en effet conservé plusieurs témoignages sur l'inauguration des souverains, qui devait revêtir une trop grande importance pour être occultée.

Si la tradition pré-chrétienne a été préservée par écrit, c'est sans doute qu'elle jouissait d'une grande valeur aux yeux des Irlandais. Même s'ils ne croyaient plus aux vieilles divinités, le modèle de société dépeint dans les récits devait correspondre à des normes sociales encore en vigueur⁴. Cette ancienne tradition représentait pour eux une partie de leur « histoire nationale », ancrée depuis de nombreux siècles par le biais de la transmission orale. Elle jouissait d'ailleurs d'un grand prestige aux yeux des *filid*, mais ils la concevaient d'une manière assez particulière : pour eux, elle consistait à célébrer le passé héroïque plutôt qu'à narrer les événements récents⁵. Cette « histoire » comportait donc nombre d'éléments issus de l'ancienne religion, comme en témoigne les récits du cycle des rois⁶.

Le maintien des traditions anciennes a également été rendu possible par l'absence de bouleversements majeurs depuis l'arrivée des Celtes sur l'île, qui remonte aux environs des

¹ Lambert 1981:70 ; Williams - Ford 1992:209-210.

² Mac Cana 1986:66.

³ De Vries 1963:33 ; Williams - Ford 1992:27, 90, 95 ; Mac Cana 1970:65-66, 134.

⁴ Voir Melia 1977-1978:46 à propos du cycle d'Ulster.

⁵ Dillon 1946:2.

⁵ *Id.*, p. 2.

⁶ Mac Cana 1986:67.

derniers siècles du III^e millénaire avant notre ère¹. En effet, la romanisation n'a pas atteint l'Irlande ; l'arrivée du christianisme n'a quasiment pas modifié la façon de vivre de ses habitants. Toutefois, l'Irlande n'était pas coupée du monde extérieur et a eu des liens avec l'Empire romain : échanges commerciaux ; des Irlandais ont servi dans les légions romaines ; ces mêmes irlandais ont lancé des raids sur la Grande-Bretagne romaine au cours des IV^e et V^e siècles, et ont fondé des colonies dans le sud-ouest du Pays de Galles². En fin de compte, ce n'est pas l'isolement qui a permis à l'Irlande de maintenir son particularisme, mais le conservatisme³. Les véritables changements interviendront avec les invasions Vikings du IX^e siècle et la conquête anglo-normande du XII^e siècle, deux événements qui vont marquer une rupture dans la société irlandaise.

Ce conservatisme de l'Irlande se vérifie sur un autre plan. La civilisation de La Tène, qui s'est développée sur le continent du V^e siècle av. J.-C. jusqu'à la conquête romaine, perdurait encore en Irlande au cours du V^e siècle apr. J.-C.⁴, comme l'atteste l'organisation sociale, l'art ou encore l'habitat⁵.

L'archaïsme de la civilisation irlandaise est un point essentiel pour démontrer le maintien de traditions très anciennes⁶. Cet état des choses nous servira lorsque nous confronterons le matériau irlandais aux témoignages sur les Celtes de l'Antiquité. Mais avant, nous allons nous intéresser à la Grande-Bretagne.

3. Grande-Bretagne et Pays de Galles

3.1. Contexte historique

Jusqu'à la conquête romaine accomplie par l'empereur Claude en 43 av. J.-C., les populations celtiques de Grande-Bretagne ont formé de petits royaumes et ont occupé une grande partie du territoire, à l'exception du nord qui était occupé par les Pictes, un peuple indigène qui n'a guère laissé de traces et qui était sans doute d'origine celtique.

Les Bretons ont entretenu des relations étroites avec les Celtes continentaux⁷. Il y a par exemple des noms de peuples celtiques communs à la Grande-Bretagne et à la Gaule du nord,

¹ Sur cette chronologie : Kruta 2000:373, 685-686.

² Dillon - Chadwick 1974:341-42.

³ Lydon 1998:2. Cf. Mac Cana 1970:12-14, 16-17, 136 ; Williams - Ford 1992:65, 105-106.

⁴ Le Roux - Guyonvarc'h 1990:55.

⁵ Dillon - Chadwick 1974:36-37.

⁶ Vendryes 1997:19.

⁷ Kruta 2000:374-375.

comme les Parisii et les Morini. Cela permet de comprendre le rapport étroit qui relie le gaulois et les langues brittoniques, c'est-à-dire le gallois, le breton et le cornique. Ces langues forment, en compagnie du lépontique, le groupe des Celtes en *p*-, désignées ainsi par rapport au groupe des Celtes en *q*-, représenté par l'irlandais (puis les deux langues qui en dérivent : le gaélique d'Écosse et le mannois parlé sur l'Île de Man) et le celtibère, qui ont conservé l'archaïsme de la labiovélaire sourde de l'indo-européen **k*^w- (qui, en irlandais, a donné au VI^e siècle la gutturale *k*)¹.

Comme la Gaule, la Grande-Bretagne a connu la romanisation. La conquête s'est réellement accomplie en 43 av. J.-C. et a duré jusqu'en 410, date du retrait des légions romaines qui devaient retourner sur le continent pour protéger l'Empire contre les invasions germaniques. Pendant la période d'occupation romaine, le latin était devenu la langue des cités, à côté du brittonique qui continuait à être parlé dans les campagnes. Après le départ des Romains, les Bretons ont repris leur mode de vie d'avant la conquête et les anciens royaumes brittoniques ont repris le contrôle d'une partie de l'île. Ils tiendront jusqu'à l'arrivée des Anglo-Saxons et des Jutes au V^e et VI^e siècles, qui vont conquérir petit à petit l'ensemble de la Grande-Bretagne².

C'est durant cette période que les Bretons du nord et de l'ouest se sont regroupés et se sont donnés le nom de *Combrogés* ou *Cymry* (gallois moderne *Cymru*) littéralement « Compatriotes », ce qui a marqué la naissance du Pays de Galles. Au VIII^e siècle, le Pays de Galles constituait une entité territoriale et disposait d'une frontière, qui a peu évolué au cours des siècles. Mais en 1284, le roi d'Angleterre Édouard I^{er} a confisqué la principauté sur ces anciens royaumes et les a divisés en unités administratives. Puis en 1536, le Pays de Galles est finalement annexé à l'Angleterre.

3.2. Les sources

Le type de sources qui nous possédons ici est à la fois archéologique et littéraire. Comme sur le continent, nous avons pour l'étude de la Grande-Bretagne antique des témoignages archéologiques et des commentaires des auteurs anciens. Comme en Irlande, nous avons pour l'étude du Pays de Galles une littérature d'origine pré-chrétienne, car la romanisation, moins profonde que sur le continent, a permis à la classe des poètes de se maintenir. Pendant plusieurs siècles, les traditions pré-chrétiennes ont été transmises oralement jusqu'à ce que les

¹ Lambert 1994a:16-17.

² Dillon - Chadwick 1974:47.

Gogynfeirdd, ou bardes, les mettent par écrit à partir du XII^e siècle¹ ; un mouvement qui s'est poursuivi jusqu'au XV^e siècle.

La transcription de ces récits est intervenue là aussi longtemps après l'abandon de l'ancienne religion. De plus, la romanisation et, dans son sillage, la christianisation (V^e siècle) ont considérablement influencé la manière de vivre et de penser des gallois, ainsi que leur culture et leur langue. Même si nous avons à notre disposition une littérature vernaculaire d'une certaine richesse, elle nous est parvenue dans un état plus fragmentaire et plus désintégré qu'en Irlande².

3.2.1. Littérature en langue vernaculaire³

Une grande partie des récits qui nous intéressent est préservée dans les quatre grands recueils composés par les *Cynfeirdd*, « Premiers bardes », qui sont les prédécesseurs des *Gogynfeirdd*. Il s'agit du *Llyfr Du Caerfyrddin* « Livre Noir de Carmarthen » (XII^e-XIII^e siècles), du *Llyfr Aneirin* « Livre d'Aneirin » (vers 1250), du *Llyfr Taliesin* « Livre de Taliesin » (vers 1275) et du *Llyfr Coch Hergest* « Livre Rouge d'Hergest » (fin XIV^e-début XV^e siècle), tous écrits en vieux ou moyen-gallois. Voici les récits que nous utiliserons :

- **Gododdin**⁴ : ce poème épique figure dans le Livre d'Aneirin et est attribué à Aneirin, même si l'ensemble paraît ne pas être de lui. La majeure partie du texte date du XIII^e siècle, mais le morceau le plus ancien aurait été mis par écrit au IX^e siècle⁵. Aneirin loue le courage des guerriers gallois du peuple des Gododdin, situés au nord de l'Angleterre⁶, qui sont tombés au VI^e siècle à la bataille de Catraeth (aujourd'hui Catterick dans le Yorkshire) face à l'ennemi anglais⁷.

- **Livre de Taliesin** : ce recueil de poèmes est attribué à Taliesin, qui est une figure emblématique de la poésie galloise. Certains poèmes lui ont faussement été attribués, comme ceux qui louent Urien, roi de Rheged, un royaume breton qui correspond à la Cambrie actuelle, situé dans la même région que les Gododdin. En revanche, les élégies historiques ou le dialogue avec Merlin sont authentiques et remontent au VI^e siècle⁸. Taliesin apparaît

¹ Bromwich 1978:lxiv. Sur la fonction de barde, voir Parry 1962:3-4, 15, 69-70 ; Lambert 1981:91.

² Williams - Ford 1992:2-3.

³ Nous nous référons à Parry 1962:2-87 ; Lambert 1981:86-106

⁴ Édition de Koch 1997.

⁵ Williams -Bromwich 1972:46.

⁶ *Id.*, p. 53-55.

⁷ Dillon - Chadwick 1974:211-212.

⁸ Williams - Bromwich 1972:49 ; Ford 1992:5.

également dans une légende appelée *Ystoria Taliesin*, *Hanes Taliesin* ou *Chwedl Taliesin*, dont le plus ancien manuscrit remonte à la moitié du XVI^e siècle¹. Ce récit met l'accent sur la source et la nature de l'inspiration poétique.

- **Livre Noir de Carmarthen**² : ce livre comprend en particulier des poèmes attribués à Merlin, dans lesquels figurent de nombreux personnages légendaires tels qu'Arthur, Mabon ou Manawydan ab Llŷr.

- ***Pedeir Keinc Y Mabinogi*** « les Quatre Branches du *Mabinogi* »³ : ces récits fondamentaux figurent dans le Livre Rouge d'Hergest et le *Llyfr Gwyn Rhydderch* « Livre Blanc de Rhydderch » (milieu du XIV^e siècle). Ils ont dû être rassemblés vers le milieu du XI^e siècle⁴ et sont l'œuvre d'un seul homme, maître de la prose galloise⁵. Les *Mabinogion* sont composés de quatre récits qui affichent une cohérence d'ensemble⁶. Ils présentent l'intérêt de mettre en scène des anciens dieux pré-chrétiens, comme Rhiannon, Manawydan, Brân et surtout Lleu. Bien que réduits à l'état de conte, ces quatre branches préservent un fond mythologique très ancien, où les dieux ne sont plus que des héros humains aux pouvoirs surnaturels. Les comparaisons avec la matière irlandaise et indo-européenne montrent de façon très claire que ce corpus gallois est beaucoup plus archaïque que sa date de transcription ne le laisserait supposer⁷.

- ***Mal y cafas Culhwch Olwen*** « Comment Culhwch obtint Olwen »⁸ : ce récit est plus ancien que les *Mabinogion*, tant sur l'état de la société dépeinte que sur le plan linguistique. *Culhwch* est préservé dans deux mêmes manuscrits que les *Mabinogion*, mais alors que les quatre branches sont écrits en moyen-gallois, *Culhwch* est écrit dans une langue qui remonte à la fin de la période du vieux-gallois ; sa rédaction a dû intervenir entre la fin du XI^e siècle et 1100⁹. Ce récit évoque la quête que doit mener Culhwch, aidé par les hommes du roi Arthur, pour obtenir Olwen, la fille du géant Ysbaddaden.

¹ Édition de Ford 1992 d'après le MS National Library of Wales 5276 D d'Elis Gruffudd, un soldat gallois qui a vécu longtemps dans la garnison anglaise de la ville de Calais, au début du XVI^e siècle.

² Édition d'Evans 1910.

³ La première branche a été éditée par Thomson 1957, la deuxième par Thomson 1961, la troisième par Ford 1999 ; pour la quatrième branche, nous utiliserons l'édition des *Mabinogion* de Williams 1951.

⁴ Charles-Edwards 1971 ; Hamp 1974.

⁵ Bollard 1983:68.

⁶ Bollard 1983:69 ; cf. Dillon - Chadwick 1974:292.

⁷ Hubert 1974:II 203 ; Bromwich 1978:lxv ; Lambert 1993:17.

⁸ Édition de Bromwich - Evans 1992.

⁹ Bromwich - Simons 1992:xv-xxxiii.

- ***Cyfranc Lludd a Llefelys*** « Rencontre de Lludd et Llefelys »¹ : ce conte met en scène Llefelys, un nom qui a été reconnu comme une forme corrompue de Lleu. Il vient en aide à son frère Lludd, roi de Grande-Bretagne, dont le royaume est menacé par trois fléaux. Nous connaissons deux versions de ce récit : la première vient des manuscrits des *Mabinogion* (texte complet dans le Livre Rouge d’Hergest et lacunaire dans le Livre Blanc de Rhydderch). La seconde vient des *Bruts*, qui sont des traductions galloises de l’*Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth (rédigé entre 1135 et 1138) – sur lequel nous allons revenir –, en particulier du *Brut y Brenhinedd* du MS Llanstephan (copié vers 1225) ; les premiers paragraphes du *Cyfranc Lludd a Llefelys* sont d’ailleurs parallèles à un passage de l’œuvre de Geoffroy. De manière hypothétique, on peut supposer que la première version est celle du Livre Rouge d’Hergest.

- ***Trioedd Ynys Prydain*** « Triades de l’Île de Bretagne »² : le noyau d’origine de ces triades consistait en un index du corpus de la tradition orale. Elles étaient composées à l’intention de ceux qui avaient comme devoir professionnel de préserver et de transmettre les récits qui formaient la plus ancienne tradition des Bretons sur eux-mêmes. Leur mise par écrit a certainement commencé au début du XII^e siècle, mais leur ancienneté est établie par une série de références à ces triades qui figure dans le Livre de Taliesin³. Ces triades sont préservées dans plusieurs manuscrits, dont le plus ancien est le Peniarth MS.16 (XIII^e-XV^e siècles), qui contient quarante-six des quatre-vingt-seize triades recensées par Rachel Bromwich. D’autres collections plus tardives figurent dans le Livre Blanc de Rhydderch et le Livre Rouge d’Hergest, dans le Peniarth MS.47 (XV^e siècle), dans le Peniarth MS.50 (première moitié du XV^e siècle) et dans des manuscrits plus tardifs.

- ***Cyfraith Hywel Dda*** « Lois de Hywel Dda » : ce corpus de lois médiévales galloises est attribué à Hywel Dda, qui a été roi de presque l’ensemble du Pays de Galles en 942. Nous en connaissons différentes versions, issues de différentes traditions. Selon l’usage actuel, elles sont distinguées selon le nom des juristes : code de Cyfnerth, code de Blegywryd et code d’Iorwerth⁴. Ils proviennent de manuscrits qui remontent pour les plus anciens au XIII^e siècle.

¹ Édition de Roberts 1975.

² Édition de Bromwich 1961.

³ Bromwich 1978:lxv, cxxi.

⁴ Tous ces codes ont été édités dans les *Ancient Laws and Institutes of Wales*.

Ces lois sont restées en vigueur jusqu'à l'union du Pays de Galles et de l'Angleterre en 1536¹. Même si une influence anglo-saxonne se fait sentir², ces lois contiennent un matériau très ancien, dû au fait que les juristes étaient par nature peu disposés à écarter le moindre élément, aussi désuet soit-il.

3.2.2. Littérature en langue latine

À côté des récits en langue galloise, nous possédons une littérature en langue latine, qui est d'ailleurs plus ancienne :

- *Historia Brittonum* « Histoire de Bretagne »³ : cet ouvrage est attribué à Nennius, un gallois ayant vécu au VIII^e siècle. Il ne serait en fait l'auteur que de la seconde recension, compilée au milieu du IX^e siècle⁴. La première recension a été tirée en partie d'un texte plus ancien, datable de la fin du VII^e siècle⁵. Pour la rédaction de l'*Historia Brittonum*, Nennius a compilé des documents de différentes époques et de différentes provenances. Il s'est principalement basé sur deux sources : la tradition orale des bardes gallois⁶ et les *Historiae adversum paganos* d'Orose, ce prêtre espagnol du V^e siècle⁷. L'objet de l'*Historia Brittonum* est de fournir une vue générale de l'histoire des Bretons. Elle s'avère être notre principal outil de connaissance pour cette période-là⁸.

- *Historia Regum Britanniae* « Histoire des rois de Bretagne »⁹ : ce récit est l'œuvre de l'évêque Geoffroy de Monmouth (1090-1155), originaire du sud du Pays de Galles. L'*Historia Regum Britanniae* a été rédigée entre 1135 et 1138 et est conservée dans plus de deux cents manuscrits, ce qui témoigne de sa grande popularité. Pour écrire cette pseudo-histoire des Bretons depuis les origines du monde jusqu'à l'arrivée des Saxons, Geoffroy a eu recours à plusieurs sources : la tradition orale galloise ; l'*Historia Ecclesiastica* de Bède le Vénérable, ce moine anglo-saxon (672-735) qui s'est basé sur le *De bello Gallico* de César ; l'*Historia Brittonum* de Nennius¹⁰. Il donne une place de choix au roi Arthur, ce qui marquera le point de départ de la littérature arthurienne. Geoffroy de Monmouth est également l'auteur

¹ Jenkins 1990:xi-xxxvii.

² Dillon - Chadwick 1974:98.

³ Édition de Morris 1980.

⁴ Dumville 1975-1976:94.

⁵ Jackson 1953:48.

⁶ Williams - Bromwich 1972:44.

⁷ Koch 1987:19.

⁸ Williams - Bromwich 1972:42-43.

⁹ Édition de Wright 1991-1995.

¹⁰ Koch 1987:19.

de la *Vita Merlini* « Vie de Merlin »¹. Ce récit a été achevé entre 1150 et 1155 et est préservé dans sept manuscrits, tous conservés au British Museum, dont le plus ancien remonte de la fin du XIII^e siècle.

4. Les survivances celtiques

Dans toutes les régions habitées par des peuples celtiques, les vies de saints sont très abondantes et constituent une source à ne pas négliger. Elles présentent l'intérêt de mettre en scène des thèmes et des personnages hérités de traditions pré-chrétiennes². Les anciennes croyances devaient être si fortement ancrées dans les traditions populaires que les rédacteurs des *vitae* ont dû les incorporer dans leurs récits. La raison qui incite à utiliser ce type de source est que plusieurs saints évoquent le dieu *Lugus*. En Irlande, de nombreux saints portent un nom construit sur le théonyme Lug (Lugaid, Lachténe, Lóchene, Lua, Lugil, Luoch, Molacca, Molachtócc, Molua ou encore Dalua)³. En Bretagne armoricaine, *Lugus* apparaît dans la vie de saint Hervé sous les traits du démon Huctan⁴. En Gaule, l'ancien dieu celtique se devine au travers de saint Gengoult⁵ et des saints jumeaux Crépin et Crépinien⁶.

Nous aurons enfin recours aux traditions folkloriques, recueillies dans des territoires où des populations celtiques ont vécu ou continuent à vivre. Ces rites et coutumes populaires nous seront utiles à plusieurs reprises, en particulier pour la fête de Lughnasad, cette célébration d'origine pré-chrétienne dédiée à Lug qui a fait l'objet d'une grande ferveur au sein du peuple irlandais.

¹ Nous utiliserons l'édition de Bord - Berthet 1999.

² Gruffydd 1928:239 ; Piette 1957:62 ; Rees - Rees 1961:28.

³ Ó Riain 1977.

⁴ Merdrignac 1993:114-116.

⁵ Sterckx 1991.

⁶ Gruffydd 1928:239 ; Gricourt 1955:71-72

5. Confrontation des sources

Après avoir présenté une par une les différentes sources, nous allons les confronter entre elles afin de montrer que, malgré les écarts géographiques et chronologiques, il est possible de dégager une certaine cohérence.

5.1. Irlande et Pays de Galles

Commençons par considérer les sources qui sont les plus proches entre elles, à savoir les traditions irlandaises et galloises. Les points communs sont nombreux. Au niveau juridique, on remarque le caractère archaïque de leurs lois respectives¹. Sur le plan de l'organisation sociale, la famille était considérée comme unité de base aussi bien en Irlande qu'au Pays de Galles². Le domaine de la poésie est également un parfait exemple de la proximité entre ces deux pays. À chaque fois, elle jouissait d'un grand prestige et était considérée comme une véritable discipline, enseignée dans des écoles spécialisées³. Irlandais et gallois avaient une prédilection pour les poèmes concis, didactiques, dialogués, d'une très haute technique ainsi que pour les descriptions épiques⁴. Nous faisons également observer que la grande période de la poésie galloise a débuté au XII^e siècle, une période qui correspond à l'apparition des écoles de poètes en Irlande. Cette coïncidence n'est pas fortuite et résulte sans aucun doute de liens culturels importants entre les deux pays⁵.

Dans les traditions mythologiques, nous rencontrons aussi des similitudes. Il y a tout d'abord la présence de thèmes littéraires analogues, comme les contes gallois du *Breuddwyd Maxen* « Songe de Maxen » et du *Breuddwyd Rhonabwy* « Songe de Rhonabwy » qui sont à mettre en parallèle avec les récits irlandais du type *aisling* « rêve, vision », tels que l'*Aislinge Óenguso* « Rêve d'Óengus »⁶. Ensuite, plusieurs personnages divins ont des noms apparentés : Manannán et Manawydan, Núadu et Nudd, Goibniu et Gofannon, Lug et Lleu etc. Ces ressemblances peuvent être considérées comme des emprunts des Gallois aux Irlandais⁷ ou des Irlandais aux Gallois, ou comme provenant d'un héritage commun⁸. Nous aurons plutôt tendance à suivre cette dernière voie, sans pour autant exclure l'idée d'emprunt,

¹ Jenkins 1990:xxxiv.

² Dillon - Chadwick 1974:100.

³ Williams - Ford 1992:4.

⁴ Lambert 1981:11.

⁵ Dillon - Chadwick 1974:286.

⁶ Lambert 1981:100 ; Williams - Ford 1992:218.

⁷ De Vries 1963:35.

⁸ Murphy 1961:16.

en particulier des Gallois aux Irlandais. Les nombreux raids que ces derniers ont menés sur les côtes du Pays de Galles aux IV^e et V^e siècles ont pu conduire à la diffusion de thèmes irlandais dans la littérature indigène¹.

5.2. Matériaux littéraire et archéologique

Les sources littéraires irlandaise et galloise convergent donc sur plusieurs points. Fort de cet acquis, nous allons poursuivre la confrontation avec d'autres matériaux celtiques. La comparaison va maintenant concerner la littérature irlandaise et la documentation antique, avec les vestiges archéologiques continentaux puis les témoignages d'auteurs classiques.

Dans le récit épique irlandais de la *Táin bó Cúailnge*, l'état de la société qui est décrit remonte à une époque beaucoup plus lointaine, que nous pouvons dater entre le I^{er} siècle av. J.-C. et le I^{er} apr. J.-C.². La *Táin bó Cúailnge* nous dépeint une société aristocratique guerrière, avec comme vertus la loyauté, la bravoure, l'honneur et le sens de l'hospitalité, celles-là mêmes que nous retrouvons chez les auteurs classiques dans leur description des coutumes gauloises³. Toujours sur ce thème de la guerre, les descriptions du char et de l'armement du héros Cú Chulainn sont comparables à ce qui existait à la période de Hallstatt, qui constituait la première étape de la civilisation celtique en Europe (VII^e-VI^e siècles av. J.-C.)⁴.

Deux autres éléments viennent confirmer ce parallèle entre la société irlandaise décrite dans l'épopée et la période de Hallstatt. Au travers des vestiges archéologiques, nous supposons que les princes hallstattiens jouaient un rôle comparable à celui des rois irlandais. Ils devaient avoir en particulier la fonction de garantir l'union entre la communauté et son territoire ancestral, ainsi que d'entretenir la cohésion de leur peuple en organisant des grandes fêtes⁵. Au niveau économique, le bétail a constitué pendant très longtemps en Irlande le fondement principal de la richesse⁶. Les premières pièces de monnaie, produites pour les Norvégiens installés à Dublin, ne sont en effet apparues qu'à la fin du X^e siècle⁷. Cette valeur accordée au bétail peut expliquer la récurrence du thème de la razzia dans la littérature et dans

¹ Voir par exemple Gruffydd 1928:432-343 sur le thème de la prophétie dans *Culhwch* ; Chotzen 1948a:269 pour les emprunts relatifs à l'Autre Monde. Cf. Mac Cana 1958 ; Dillon - Chadwick 1974:292 ; Lambert 1981:9, 104 ; Williams - Ford 1992:217-218.

² Dillon 1948:xii ; Murphy 1961:28 ; Dillon - Chadwick 1974:39 ; Williams - Ford 1992:15-16.

³ Dillon 1948:xii et 1974:242 ; O'Rahilly 1967:ix-xii ; Mac Cana 1970:97.

⁴ Lambert 1981:48.

⁵ Kruta 2000:139.

⁶ Dillon - Chadwick 1974:93.

⁷ Lydon 1998:29-30.

l'histoire ; nous savons ainsi qu'un rite d'intronisation appelé *crech rígh* « pillage royal » s'est maintenu jusqu'au XVII^e siècle, une pratique qui consistait à un vol de bétail par le nouveau roi¹. La situation économique devait être sensiblement la même au cours de la période de Hallstatt, durant laquelle la razzia se pratiquait sans doute déjà².

La littérature irlandaise a donc conservé des traits de civilisation extrêmement anciens que l'on retrouve sur le continent plusieurs siècles auparavant. Cet archaïsme est confirmé par un parallèle entre la littérature insulaire et deux témoignages d'auteurs classiques. Dans le cycle d'Ulster, nous avons plusieurs références au thème du *curadmír* « morceau du héros ». Ce terme désigne la pratique suivante : chaque guerrier présent à un banquet tente d'obtenir le morceau de viande du héros, c'est-à-dire le meilleur. Le *curadmír* intervient en particulier dans deux récits intitulés *Fled Bricrend* « Festin de Bricriu »³ et *Scéla mucce Meic Dathó* « Histoire du porc de Mac Dathó ». C'est le second récit qui va nous intéresser ici⁴. Mac Dathó organise chez lui un festin, qui réunit les Ulates et leurs ennemis du Connacht. Ce banquet donne lieu à un concours pour savoir qui, parmi les convives, aura l'honneur d'obtenir le morceau de porc destiné au héros :

[Cet] accrocha ses armes au-dessus des armes de l'assemblée. Puis il prit son couteau en main, et s'assit près du cochon :

« Trouvez donc parmi les hommes d'Irlande, dit-il, un seul homme qui me défie, ou sinon laissez-moi le cochon à découper » [...]

« Tu ne vas pas le découper, dit Muinreamhur fils de Gerrgend.

- Est-ce Muinreamur ? demanda Cet. Finalement, c'est moi qui ai nettoyé mes lances, Muinreamur, dit Cet. Cela ne fait pas trois jours que j'ai pris trois têtes de guerriers y compris la tête de ton fils aîné, chez toi ».

Muinreamur se rassit.

« Continuez à me défier ! dit Cet.

- Tu vas l'avoir ! dit Mend fils de Salchad.

- Qui est-ce ? demanda Cet.

- Mend, dirent-ils tous, fils de Salchad.

- Quoi encore ! dit Cet. Maintenant ce sont les fils de bergers avec des surnoms qui me défient ! Je suis le prêtre qui a baptisé ton père avec ce nom, moi qui l'ai frappé au talon avec des épées, ce qui fait qu'il n'a plus qu'un pied à cause de moi. Qu'est-ce qui peut amener le fils d'un unijambiste à me défier ? »

¹ Ó Riain 1973-1974 ; Ó Corráin 1972:36. Voir par exemple *Annála Uladh* 1083 = Mac Airt - Mac Niocaill 1983:516.

² Kruta 2000:152.

³ *Fled Bricrend* = Henderson 1899.

⁴ Nous allons suivre l'édition de Thurneysen 1935, basée sur le texte du Livre de Leinster, du MS TCD H 3.18 (XVI^e siècle ?) et du Harleian 5280.

Sources

Mend se rassit [...] Mais pendant qu'il exultait à côté du cochon, le couteau à la main, il vit Conall Cernach entrer dans la maison. Il sauta au milieu de la salle. Les Ulates firent un accueil enthousiaste à Conall. Conchobar enleva son casque à Conall, et le brandit.

« Nous serions heureux d'avoir notre part du porc, dit Conall. Qui est-ce qui découpe pour nous ?

- Cela a été accordé à l'homme au couteau, répondit Conchobar, Cet fils de Mágu [...]

- Maintenant, écarte-toi du porc, dit Conall.

- Qu'est-ce qui t'y amène ? demanda Cet.

- C'est normal, dit Conall, que tu me défies. Je t'apporterai un seul défi [= je te rencontrerai en combat singulier]. Je le jure par ce par quoi mon peuple jure : depuis que j'ai la lance en main, il n'y a pas eu un seul jour que je n'aie tué un homme du Connacht, pas une seule nuit où je n'aie détruit par le feu, et je n'ai jamais dormi sans une tête de Connachtien sous mon genou.

- C'est vrai, dit Cet, tu es meilleur guerrier que moi. Si Anlúan était dans cette maison, il te donnerait un autre genre de défi. C'est dommage qu'il ne soit pas dans cette maison.

- Si, il y est, dit Conall, et il sortit la tête d'Anlúan de sa ceinture, il la lança à la poitrine de Cet, de sorte qu'une gorgée de sang jaillit d'entre ses lèvres. Cet s'écarta alors du porc.

Alors Conall s'assit près du porc.

« Qu'on vienne me défier cette fois », dit Conall. Les gens du Connacht ne pouvaient pas trouver de guerrier pour relever le défi. Cependant les Ulates formèrent un mur protecteur avec leurs boucliers autour de lui, car il y eut de mauvaises disputes et de méchants coups par des invités mal intentionnés.

Alors Conall commença à découper le porc. Il prit le bout du ventre dans sa bouche jusqu'à ce qu'il l'ait coupé en deux, et alors il engloutit le ventre (un fardeau pour neuf hommes), jusqu'à ce qu'il n'en reste pas un bout¹.

Parmi les écrits des auteurs classiques sur les Celtes anciens, nous connaissons deux témoignages qui révèlent une coutume analogue à celle décrite dans la littérature irlandaise. Le premier vient de Diodore de Sicile, qui a repris en grande partie les sources de Posidonius. Dans un passage relatif aux Gaulois, il nous livre une description de banquets importants, de la panoplie du guerrier et de son mode de combat², qui offre un parallélisme indéniable avec la littérature insulaire³. Le second témoignage est fourni par l'érudit et grammairien grec Athénée (né à Naucratis en Egypte en 170), qui a lui aussi rapporté beaucoup d'informations de Posidonius. Il nous décrit une coutume gauloise extrêmement intéressante :

Les Celtes se livrent quelquefois à des contestations de gladiateurs durant leur repas. Étant rassemblés sans armes, ils s'adonnent à des combats factices et s'exercent aux feintes mutuellement ; quelquefois, ils en arrivent même au point de s'entre blesser, puis, exaspérés par la situation, si la compagnie n'intervient pas, ils vont jusqu'à se tuer. Dans des temps anciens, continue [Posidonius], nous observons que lorsqu'on avait

¹ *Scéla mucce Mic Dátho* = Thurneysen 1951:11-17.

² Diodore de Sicile, *Bibliothēkē historikē* V, 29-30 = Oldfather 1933-1967:III 173-177.

³ Dillon - Chadwick 1974:9-10.

servi une gigue (= un jambon), le plus brave des hommes recevait la cuisse. Mais si un autre la revendiquait, ils se levaient pour aller se battre dans un combat singulier jusqu'à la mort¹.

Chez Posidonius et dans le *Scéla mucce Mic Dátho*, nous avons donc en commun un banquet auquel participent des guerriers *a priori* désarmés, une contestation publique, une lutte pour l'obtention du morceau du champion et enfin un combat en duel. Ces parallèles ne peuvent résulter ni d'une simple coïncidence, ni d'un emprunt des *filid* aux récits de Posidonius, étant donné que la littérature mythologique et épique irlandaise des VIII^e au XII^e siècles est restée exempte d'influence grecque ou romaine². Nous avons sans aucun doute affaire à une coutume d'origine celtique³. Cette comparaison fructueuse entre les matériaux insulaires et continentaux permet de supposer trois choses :

- Les écrits des auteurs classiques contiennent des éléments pertinents et fiables sur la vie et la culture des Celtes anciens.
- Les récits irlandais médiévaux offrent un matériau très archaïque⁴.
- La différence chronologique qui sépare les sources sur les Celtes continentaux et les Celtes insulaires n'est pas un problème insoluble⁵.

Cet exemple du morceau du champion a permis de démontrer la pertinence d'une confrontation entre les sources classiques et celles des Celtes christianisés du Moyen Âge⁶. Nous verrons d'ailleurs fréquemment que des correspondances existent aussi entre la statuaire gallo-romaine et les littératures insulaires⁷.

5.3. Les divinités celtiques

Nous venons de montrer toute une série de points communs entre les différents peuples celtiques, tant au niveau littéraire (poésie et traditions mythologiques irlandaises et galloises), royal (rois irlandais et rois de l'époque de Hallstatt), guerrier (vertus, armement, morceau du héros) qu'économique (*razzia*). Ces parallèles s'expliquent par l'origine commune de ces populations. Mais pour que ces traits de civilisations aient perduré, il a fallu qu'ils soient conservés. Nous pensons que ce rôle était tenu par la classe sacerdotale constituée par les

¹ Athénée, *Deipnosophistai* IV, 154 = Gulick 1927-1943:II 201.

² Dillon - Chadwick 1974:242.

³ Cette similitude a déjà été signalée par Mac Cana 1972:89-91 ; Hubert 1974:II 287-289, Dillon - Chadwick 1974:9 et Williams - Ford 1992:13-14.

⁴ Lambert 1981:12.

⁵ Dillon 1948:xii.

⁶ Sur les liens entre ces deux sources, voir Benoît 1959:6 ; Hubert 1974:II 201-202, Murphy 1961:26 ; Mac Cana 1970:11, 16 ; Dillon - Chadwick 1974:130 ; Le Roux - Guyonvarc'h 1986:29 ; Vendryes 1997:18-96. Cf. De Vries 1963:36. Nous ne suivons pas la position de Hatt 1989:9 qui accorde une priorité aux matériaux continentaux sur la littérature insulaire.

⁷ Duval 1976:11-12.

druides. Leur existence est attestée en Gaule et en Irlande, comme cela nous a été rapporté par les auteurs classiques et les écrits médiévaux : gaul. *druides* (nom. pluriel)¹, v.irl. *druí*².

Ce point de rencontre est selon nous fondamental. Par leur fonction de garder et de perpétuer la tradition, les druides représentaient en quelque sorte « la foncière unité » des populations celtiques³. D'après les littératures insulaires, les druides et les poètes, qui ont en partie hérité des attributions des premiers, avaient un goût marqué pour le conservatisme. Un tel comportement était sans doute de mise pour les druides et poètes de l'Antiquité. Autrement dit, les druides ont dû diffuser aux quatre coins du monde celtique des conceptions sociales et religieuses assez proches, tout en ayant des divergences locales inévitables⁴. Cet héritage partagé, qui vient d'être montré dans plusieurs domaines, nous aide à mieux cerner la question des divinités celtiques.

Nous connaissons en Gaule un nombre très important de divinités, que l'on estime à plus de quatre cents⁵. Nous pouvons dès lors imaginer qu'il ne s'agit que de divinités locales, propres à chaque peuple⁶. Mais dans le matériau irlandais et gallois, les divinités sont beaucoup moins nombreuses alors que les sources sont plus importantes qu'en Gaule. Le conservatisme de la classe sacerdotale celtique rend improbable la création par les druides continentaux de divinités spécifiques pour chaque peuple.

Il faut toutefois souligner que, dans les littératures insulaires, la plupart des divinités ont une ou plusieurs épithètes, voire d'autres noms. Ainsi en Irlande, le dieu Dagda est aussi appelé Rúad Rofesai⁷, Dagán, Cratan Cain et Eochaid Ollathair⁸ ; Lug est quelquefois désigné uniquement par son épithète Samildánach ; le dieu Óengus est aussi appelé Mac (ind) Óg ; Ogma est connu sous les noms d'Elcmar et Celtchar⁹ ; plusieurs déesses ont des noms interchangeables, comme Macha, la Bodb ou la Mórrígan¹⁰. Nous supposons que cette façon de fonctionner avait également cours en Gaule. Dès lors, les très nombreux noms divins n'évoquaient certainement pas des noms de dieux à proprement parler, mais plutôt un aspect

¹ César, *De bello Gallico* VI 14 = Constans 1967:II 186.

² *DIL* D-409. Sur les druides, voir Le Roux - Guyonvarc'h 1986.

³ Loicq 2000:32.

⁴ Sjoestedt 1940:xiii ; Hubert 1974:II 204-289.

⁵ Vendryes 1997:34.

⁶ C'était pourtant l'opinion de Sjoestedt 1940:23 et de Vendryes 1997:42.

⁷ *SC* (Y) §1100 : *Rúad rofessae .i. nomen don Dagdae*.

⁸ *LL* 1. 17935-17939 : *Cethri anmand in Dagdai./ iar ndligud a n-athgarma. Dagda. Dagan. Cratan cain. 7 Eochu Ollathair* « les quatre noms du Dagda appliqué à lui successivement : / Dagda, Dagan, / Cratan Cain / et Eochu Ollathair ».

⁹ Sterckx 1986:70-72.

¹⁰ *O'Mulconry* §813 : *Machae .i. badb. Nō asī an tres mórriagan*.

de telle ou telle divinité¹, en rapport avec un caractère laudatif ou un lieu. Nous n'optons donc pas pour la théorie d'une divinité propre à chaque peuple, mais considérons une certaine unité des divinités gauloises avec des variations locales indiscutables². Comme l'a fait remarquer très justement Proinsias Mac Cana, il serait erroné de supposer que le morcellement politique d'un pays en un grand nombre de petits royaumes impliquerait une fragmentation des croyances et des pratiques religieuses³.

La présence d'un même dieu sous divers noms nous incite à croire que, dans les littératures irlandaises et galloises, Lug et Lleu se retrouvent sous les traits de personnages qui portent un nom différent. C'est pourquoi nous allons, tout au long de notre étude, considérer de nombreuses figures mythologiques, héroïques et royales.

Quant au véritable nom de la divinité, il ne pouvait peut-être pas être prononcé en raison d'une interdiction religieuse⁴. Dans la littérature épique irlandaise, nous connaissons une formule de serment qui invoque justement un dieu sans nom :

Tongu do dia toinges mo thúath « Je jure par le dieu que jure mon peuple »⁵.

Cette formulation ne provient pas d'une influence classique ou chrétienne. En effet, la structure syntaxique est connue aussi bien au Pays de Galles qu'en Gaule⁶, et correspond à la manière qu'utilisaient les Indo-Européens pour leur serment⁷. La pertinence de cette formulation irlandaise est d'autant plus grande que Strabon nous informe que les Celtibères offraient un sacrifice à un dieu sans nom⁸. Chez les Celtes d'Irlande et d'Espagne, l'attestation d'un dieu sans nom est peut-être révélateur d'une conception religieuse apparentée qui proscrivait la prononciation du nom des divinités. Si tel était le cas, l'*interpretatio romana* présente donc l'avantage de nous aider à identifier les divinités indigènes⁹.

Les poètes irlandais et gallois nous ont donc transmis une partie des traditions religieuses pré-chrétiennes. Leur conservatisme nous donne l'assurance que ces récits sont beaucoup plus anciens que le Moyen Âge, date de leur transcription. Preuve en est les traits communs de civilisation qui ont été dégagés de la confrontation entre la littérature irlandaise et le matériau

¹ Lambrechts 1942:180 ; Benoît 1956:353, 1959:47 ; De Vries 1963:29, 157.

² Sur le même ordre d'idée, voir Jullian 1964:II 127 ; Lambrechts 1942:180

³ Mac Cana 1986:69

⁴ Sterckx 1990:83, 88 ; Vendryes 1997:33.

⁵ Par exemple *TBC II*, 112. Ce thème sera traité en détail dans la partie III, chapitre 1.

⁶ Koch 1992:260.

⁷ Watkins 1990:52.

⁸ Strabon, *Geographika* III, 4, 16 = Lasser 1966:II 75. Les propos de Lucain (*Pharsale* III, 417 = Bourgery 1962:I 81-82) pourraient aller dans le même sens : « tant ajoute aux terreurs de ne pas connaître les dieux qu'on doit redouter ».

⁹ Sterckx 1990:84

antique continental. Selon nous, il existe une certaine cohérence au niveau de la pensée religieuse chez les Celtes anciens, héritée d'une période où Gaulois, Celtibères, Bretons et Irlandais ne s'étaient pas encore séparés. Par la suite, chaque branche a vu ses traditions évoluer en fonction de sa propre histoire, de ses propres innovations et des influences étrangères. Il est donc méthodologiquement acceptable de mettre ces différentes sources en parallèle, en faisant preuve d'une grande rigueur.

6. Le comparatisme indo-européen

Comme nous l'avons précisé en introduction, nous ferons régulièrement appel dans notre étude au comparatisme indo-européen, selon la méthode structurale initiée par Georges Dumézil. Nous allons ainsi présenter succinctement les différentes traditions indo-européennes qui vont être utilisées lors de nos recherches.

6.1. Grèce

La religion grecque propose une documentation très importante, puisque nous connaissons à la fois des récits mythiques et des pratiques religieuses. De même que tout système religieux, cette religion n'est pas issue d'une seule composante, mais forme un conglomérat issu de plusieurs origines : les anciennes cultures du néolithique et de l'Helladique ancien, la civilisation « minoenne », l'héritage indo-européen apporté par les locuteurs de la langue grecque, l'apport des philosophes, ainsi que les influences orientales. Les travaux récents de Bernard Sergent sont là pour attester du grand nombre de survivances indo-européennes au sein de la religion grecque¹. Les informations auxquelles nous aurons recours se retrouvent chez de nombreux auteurs comme Homère, Hésiode, Pindare etc.

6.2. Inde

L'Inde est considérée comme un pilier central de la recherche indo-européenne. C'est d'ailleurs à partir de son ancienne langue sacrée, le sanskrit, que les premiers rapprochements ont été effectués avec le latin et le grec.

La religion indienne archaïque est connue sous le nom de védisme, centrée sur le sacrifice. Elle nous est bien connue grâce aux livres des *veda* (« le savoir »), qui ont été pendant longtemps conservés par les brahmanes de manière orale. Ces brahmanes représentaient la

¹ Sergent 1998a et 1999-2004.

classe des prêtres – comparables aux druides celtiques¹ –, à côté des *ksatriya* (les *guerriers*) et des *vaiśya* (éleveurs-agriculteurs) ; cette répartition tripartite, sans doute héritée des temps indo-européens, a été la base du système des castes de la société indienne, qui s'est imposé définitivement avec l'hindouisme et qui perdure encore aujourd'hui. Les *veda* étaient constitués de quatre branches : le *RgVeda*, le plus prestigieux et le plus important pour notre propos, dont les hymnes ont été rassemblés vers le IX^e siècle av. J.-C. ; le *SāmaVeda*, un recueil de chants ; le *YajurVeda*, un recueil de formules liturgiques et sacrificielles ; l'*AtharvaVeda*, centré sur des prières magiques (*mantra*).

Puis l'hindouisme a remplacé le védisme, en apportant une approche beaucoup plus spéculative et philosophique, basé sur le *Dharma*, la « Loi » de l'ordre cosmique. Les divinités principales sont désormais le trio de la *Trimurti* Brahmā-Visnu-Śiva. Même si nous aurons tendance à privilégier les textes du *veda* – et principalement le *RgVeda* – car plus anciens, certaines littératures de l'hindouisme sont incontournables. Nous pensons en particulier à la grande épopée du *Mahābhārata* (composé au II^e siècle av. J.-C.), qui marque la transition entre védisme et hindouisme. Ce récit gigantesque est construit selon une structure héritée des temps indo-européens et a pour objet la confrontation entre deux groupes, les Pāndava et les Kaurava².

Même si le fond religieux indien a subi très tôt une orientation cosmique et spéculative, les traits hérités d'une parenté indo-européenne restent éminemment nombreux et font ainsi de l'Inde un passage obligé pour le comparatisme.

6.3. Iran

Ce peuple appartient à la famille linguistique indo-iranienne. Après leur séparation d'avec les Indiens, les Iraniens ont connu une réforme de leur religion menée par Zarathuštra. L'ancien polythéisme indo-iranien a été transformé en une sorte de monothéisme avec la promotion du dieu Ahura Mazda. Cependant, les vieilles divinités se retrouvent dans les six Entités abstraites, appelées *Aməša Spənta*, les « Immortels Bienfaisants ». Autrement dit, un fond indo-européen a subsisté en Iran, comme l'a démontré Georges Dumézil, en dépit de la réforme religieuse³.

¹ Dumézil 1940:130 ; Sjoestedt 1940:xvi-xvii ; Dillon 1948:xii ; Mac Cana 1970:16 ; Hubert 1974:II 206-207 ; Le Roux - Guyonvarc'h 1986:13, 35-36 ; Williams - Ford 1992:23.

² Dumézil 1968-1973:I 33-257.

³ Dumézil 1958a:40-46.

Le recueil des traditions mazdéennes est contenu dans l'*Avesta*, réalisé par les Sassanides vers les III^e-IV^e siècles de notre ère. Comme pour les *veda*, la tradition iranienne a longtemps circulé de manière orale et l'on estime que les plus vieux textes avestiques remontent au VI^e siècle av. J.-C. L'*Avesta* est composé d'hymnes, de formules, de récits et de lois. Il comprenait vingt et un livres, mais un seul a subsisté. La langue utilisée est l'avestique, un dialecte iranien ancien qui est différent du persan. Les parties les plus anciennes de l'*Avesta* sont appelées les *Gāthā*, qui seraient l'œuvre de Zarathuštra lui-même¹.

6.4. Rome

Rome constitue un cas particulier dans le monde indo-européen. Sa religion s'est fortement imprégnée d'influences grecques, orientales et étrusques, tout en gardant une originalité au niveau sociologique et psychologique². Plus intéressant encore, Rome a développé une pensée anti-mythique³, mais l'héritage indo-européen a été conservé d'une manière singulière. Comme l'a brillamment démontré Georges Dumézil, les Romains ont transformé leur mythologie en histoire nationale, et « les mythes ont seulement été ramenés du grand monde à ce monde-ci et les héros n'en sont plus les dieux, mais de grands hommes de Rome, qui ont pris leur type »⁴. Comme en Grèce, les éléments hérités se retrouvent chez de très nombreux auteurs.

6.5. Scandinavie⁵

Pour rappel, la Scandinavie comprend le Danemark, les Îles Féroé, l'Islande, la Norvège et la Suède. Elle se rattache à la famille germanique, dont elle constitue la branche septentrionale. Les Scandinaves nous ont fourni des témoignages littéraires, à la différence des Germains continentaux.

Comme chez les Celtes insulaires, l'écriture n'apparaît chez les Scandinaves qu'avec la christianisation, intervenue au IX^e siècle. C'est donc après une longue existence orale que leur tradition – comme les sagas – a été mise par écrit.

¹ Duchesne-Guillemin 1962:31-33.

² Bayet 1969:13.

³ *Id.*, p. 45.

⁴ Dumézil 1974:91 et 1985a:16.

⁵ Nous nous basons sur l'ouvrage de Boyer 1996:13-34.

Sources

La principale littérature scandinave porte le nom de poésie scaldique, consignée par écrit à partir du XII^e siècle, mais qui remonte sans doute au VIII^e siècle. Cet art savant est l'œuvre de scaldes (*skáld*), ces poètes de cour qui louaient leur roi.

À la même période est apparue la poésie eddique, dont les thèmes utilisés sont très anciens. Nous la connaissons sous deux formes. La première est appelée *Edda* poétique, contenue dans le *Codex Regius* (XIII^e siècle), qui a été rédigée en vieux norrois et dans le mètre eddique classique. Il s'agit d'une collection de trente poèmes ou lais qui traite de sujets mythologiques (*Grímnismál*), éthiques (*Hávamál*), cosmogoniques (*Völuspá*) ou héroïques (le cycle de *Sigurd*).

L'autre *Edda*, dit de Snorri Sturluson (1178-1241), est un ouvrage en prose, rédigé en vieil-islandais, qui a été préservé dans le *Codex Regius* (XIII^e siècle). Snorri Sturluson était un scalde islandais, qui a composé cet ouvrage dans un but pédagogique, en vue de servir de manuel aux futurs jeunes scaldes, mais aussi pour éviter que cette tradition vernaculaire ne se perde. Cet *Edda* en prose comprend notamment une partie intitulée *Gylfaginning* « Fascination de Gylfi », sorte de manuel d'initiation à la connaissance de la mythologie nordique ancienne, ainsi que les *Skáldskaparmál* « Poétique ».

Ces deux *Edda* sont d'une valeur inestimable pour la compréhension de la religion des Scandinaves pré-chrétiens. Nous sommes ici redevables à l'Islande, qui a fourni une part fort importante de cette matière scandinave grâce au grand nombre de ses scaldes.

La dernière source qui nous intéressera est l'œuvre de l'historiographe danois Saxo Grammaticus, auteur des *Gesta Danorum* « Hauts faits des Danois », une œuvre en latin composée vers 1200. Les neuf premiers des seize livres évoquent l'histoire mythique de son pays. En dépit de son évhémérisation, cet ouvrage a pour intérêt de recouper l'*Edda* de Snorri.

Beaucoup de matériaux venant des peuples indo-européens sont de date ancienne, comme en Grèce, en Inde, en Iran et à Rome. À côté, les sources celtiques et scandinaves sont bien plus tardives. Néanmoins, la confrontation entre ces différentes traditions reste possible dans la mesure où les *filid*, les bardes gallois et les scaldes scandinaves ont préservé des récits dont le fond est extrêmement ancien. Pour terminer, nous citons un proverbe gallois qui exprime d'une manière très explicite l'attitude à adopter par rapport à l'innovation et au conservatisme: *na ro goel i newyddion oni bônt yn hen* « ne jamais accepter ce qui est nouveau tant qu'il n'est pas vieux »¹.

¹ Mac Cana 1972:118.

PREMIÈRE PARTIE

LES ÉVIDENCES LINGUISTIQUES

Avant d'aborder l'étude mythologique, nous allons débiter ce travail par l'étude linguistique du nom de *Lugus*. Les attestations de ce théonyme sont assez nombreuses et apparaissent dans des aires géographiques différentes (continent, îles) ainsi qu'à des époques différentes (Antiquité, Moyen Âge). Remarquons d'ailleurs que *Lugus* est l'une des rares divinités celtiques à être connue de la sorte, ce qui peut témoigner de son importance au sein de la religion des Celtes pré-chrétiens.

Dans un premier temps, nous allons proposer un essai d'inventaire des attestations de *Lugus* à partir de l'épigraphie antique, des témoignages des auteurs classiques et des littératures médiévales irlandaises et galloises. Dans un second temps, nous présenterons les différentes hypothèses étymologiques qui peuvent expliquer le théonyme *Lugus*.

Chapitre 1 :

ATTESTATIONS DE *LUGUS*

Nous avons fait le choix de classer les différentes attestations selon les catégories de noms suivants : théonymes, toponymes, ethnonymes et hydronymes ; à l'intérieur de ces catégories, ces noms sont repartis en fonction de leur provenance géographique. Pour les noms qui nécessitent une explication approfondie, le commentaire se trouvera à la suite du tableau en question.

1. Les théonymes

Avant toute chose, nous rappelons la parenté linguistique qui a été reconnue entre les différents théonymes qui désignent *Lugus*, tous issus d'un thème en *-u*. Le gaulois et le brittonique ancien *Lugus* représentent la forme la plus ancienne ; le vieil-irlandais *Lug* s'explique par l'apocope¹. Enfin, le gallois *Lleu* représente l'évolution régulière de *Lugus* avec *l-* > *ll-*, **-ug* > **-uu* > *-eu* et apocope².

¹ Thurneysen 1946:107-109.

² ACS II 345 ; Gruffydd 1928:61-62 ; Loth 1928:278 ; Lewis - Pedersen 1937:29 ; Jackson 1953:441, 471 ; Bromwich 1961:421 ; Lambert 1994a:30 ; Schrijver 1995:340.

1.1. Attestations continentales

Commençons cet essai d'inventaire par l'épigraphie antique et les écrits des auteurs classiques.

Sur de nombreuses inscriptions, les formes théonymiques sont orthographiées avec un -c- médian et non avec un -g- (*Lucubus*, *Lucudeca*...). Cela s'explique par un flottement gallo-romain de la graphie c/g, le signe de la vélaire sourde étant utilisé régulièrement à la place de la vélaire sonore¹.

Cette approximation graphique introduit une marge d'incertitude dans l'interprétation. De fait, il n'est pas impossible d'avoir dans un certain nombre de cas des thèmes en relation avec **leuk-* « briller, lumière », comme **lukot-* « souris ». En outre, l'hésitation graphique peut renvoyer elle-même à des sobriquets du dieu, les noms de dieux étant exposés à des déformations volontaires et significatives.

1.1.1. Gaule

Forme d'origine	Forme restituée	Provenance	Commentaires
BEMILVCIOVI ²	<i>Bemiluciovi</i>	Ampilly-les-Bordes (Côte-d'Or)	Voir commentaires (1) à la suite de ce tableau.
LVCVBVS ³	<i>Lugubus</i> (dat. pl.)	Nîmes (Gard)	Ce théonyme a été retrouvé sur une inscription qui a servi d'ex-voto.
LVCVBVS ⁴	<i>Lugubus</i> (dat. pl.)	Narbonnaise	
LVCVDVCA ⁵	<i>Luguduca</i> (gén. sg.)	Bourbonne-les-Bains (Haute-Marne)	Il s'agit d'un nom de femme latinisé. On peut la comparer à og. LUGUDECCA ⁶ , qui est probablement aussi un gén. sg ⁷ .
[L]VCVTTECTO	<i>Luguttectos</i>	Cucuron (Vaucluse)	Voir commentaires (2) à la suite de ce tableau.

¹ Evans 1967:403 ; Lambert 2002:382.

² *CIL* XIII, 2885 ; *Esp* III 287 N°2340.

³ *CIL* XII, 3080.

⁴ *Id.*, XII, 3080.

⁵ *Ibid.*, XIII, 5926.

⁶ Cf. *infra*.

⁷ Olmsted 1994:310.

Λουγοῦρ¹	<i>Lougour</i>	Bibracte (Saône et Loire)	Il s'agit soit de l'abréviation du composé λουγου-ρειξ (cf. <i>Lugurix</i> attesté chez les Bituriges voisins), soit d'un dérivé de celui-ci.
Λουγους	<i>Lougous</i>	Alès (Gard)	Il s'agit d'un nom théophore – c'est-à-dire d'un nom de dieu attribué à un homme. Cette forme est soit identique à <i>Lugus</i> , soit un hypocoristique – ici, en abrégé – de * <i>Lugu(s)sos</i> ² .
LVGETVS³	<i>Lugetus</i>		Nom d'un potier de l'est de la Gaule.
LVGAVNVS⁴	<i>Lugaunus</i>		
LVGENICVS	<i>Lugenicus</i>		C'est une forme latinisée à partir un thème en <i>-o</i> , qui résulte de l'haplologie de <i>Lugu-gen-ico</i> « Né de Lugus » ou « Conçu par Lugus ». Ce composé gaulois est à comparer au v.irl. <i>Luignech</i> ⁵ .
LVGIOLA⁶	<i>Lugiola</i>	Province lyonnaise	
LVGISSIVS⁷	<i>Lugissius</i>	Aquitaine	
LVGO	<i>Lugo</i>	Coligny (Ain)	Cette forme se trouve sur le calendrier de Coligny (II ^e siècle apr. J.-C.). Le rapprochement avec <i>Lugus</i> est envisageable, en supposant qu'il s'agit d'une forme plurielle du type <i>Lugoves</i> ou d'un gén. sg. * <i>Lugouos</i> ⁸ .

¹ Lejeune 1985:357; cf. partie V, chapitre 1.

² Lejeune 1985:221-222.

³ Evans 1967:220.

⁴ *CIL* XIII, 804.

⁵ Evans 1967:220 ; Tovar 1980-1982:594 ; Olmsted 1994:310.

⁶ *CIL* XIII, 3043.

⁷ *Id.*, XIII, 11313.

⁸ Duval - Pinault 1986:425.

LVGOVES ¹	<i>Lugoves</i> (dat. pl.)	Avenches (Suisse)	Cette inscription figure sur un chapiteau de pilastre en pierre calcaire qui supportait plusieurs statues. Il date de la fin du II ^e ou du début du III ^e siècle apr. J.-C.
LVGVVDVNOLVS ²	<i>Lugdunolus</i>		Il s'agit du dérivé d'un toponyme <i>Lugdunum</i> .
LVGVRIX ³	<i>Lugurix</i>	Genouilly (Cher)	Cet anthroponyme est formé d'un premier élément <i>Lugu-</i> et d'un second <i>-rīx</i> « roi » ⁴ .
LVGVSELVA ⁵	<i>Luguselva</i>		Voir commentaires (3) à la suite de ce tableau.

1) ***Bemiluciovi*** : on a proposé de lire ce théonyme avec un *-g-*, c'est-à-dire *Bemilugiovi*, et de considérer le second élément *-lugiovi* comme un correspondant au dat. sg. de *Lugus*⁶. La comparaison entre *Bemi-* (< **bi(a)aman*) et v.irl. *béimm* « coup, fait de frapper et de couper » (< **bheimn*) rencontre la difficulté du suffixe (*-mi* d'un côté, *-men* de l'autre). Il paraît toutefois possible de restituer **Bemi-lugovios*, en supposant une « anticipation de yod » > *Bemi-lugiovios*.

2) ***Luguttectos*** : Ce théonyme comprend un premier élément *lugu-* et un second élément *-tecto-* qui entre souvent en composition dans les noms propres gaulois comme *Tecto-sages*⁷ ; toutefois, son sens est mal assuré⁸. Karl-Horst Schmidt a proposé l'hypothèse la plus sûre en comparant *tecto-* à v.irl. *techt* « possession », *techtaid* « il possède » et surtout *Techtmar*, l'épithète du roi d'Irlande Túathal. *Tecto-sages* signifierait donc « Ceux qui sont en quête de possession »⁹. Cependant, la répétition du *t* dans *Luguttectos* incite à isoler un thème **lukut-* / **lukot-* « souris » que nous retrouverons plus bas dans l'analyse de *Lugotorix*.

¹ *CIL* XIII, 5078 ; *ACS* II 345.

² *Id.*, VIII, 27850.

³ *Ibid.*, XIII, 1325.

⁴ Lejeune 1988:87 ; cf. partie IV, chapitre 2 ; partie V, chapitre 1.

⁵ *CIL* XIII, 996.

⁶ Mowat 1890:144-146 ; Tassel-Graves 1963:228n.10.

⁷ Hallier 1990:194-195.

⁸ *DLG* 294.

⁹ Schmidt 1957:277. Une autre hypothèse consiste à rattacher *tecto-* à la racine i.-e. **teg-* « couvrir, recouvrir » (Evans 1967:266).

3) *Luguselva* : Cette forme nous vient d'une inscription trouvée à Périgueux et désigne une femme appelée *Julia Luguselva*. Le second élément *-selva* est comparable à v.irl *selb* « propriété, possession » et gall. *helw*, connu dans l'expression *ar helw* « en la possession de... »¹. La signification de *Luguselva* serait donc « Propriété, Possession de Lugus » ou « Celle qui appartient à Lugus »².

1.1.2. Péninsule ibérique

Forme d'origine	Forme restituée	Provenance	Commentaires
LOUCaiTeIDuBoS ³	<i>Lougaiteitubos</i> (dat. pl.)	Medinaceli (province de Soria)	Cette inscription provient du bronze de Cortona.
LOVCI ⁴	<i>Lougi</i>	Langosto (province de Soria)	
LOVCI IVTERI ⁵	<i>Lugi iuteri</i>	Pozoblanco (province de Córdoba)	
LOVCIRI ⁶	<i>Lougiri</i>	Freg. Santarem (Portugal)	
LOVGEI ⁷	<i>Lougei</i>	Lara de los Infantes (province de Burgos)	Cette forme est mentionnée à quatre reprises.
LOVGEIDOCVM ⁸	<i>Lougeidocum</i>	Segóbriga (province de Cuenca)	
LOVGESTERI ¹	<i>Lougesticus</i>	Augustobriga	

¹ IEW 899 ; LEIA S-79.

² D'Arbois de Jubainville 1888:267 ; Olmsted 1994:310.

³ Marco Simón 1986:741 ; Sagredo - Hernández Guerra 1996:183.

⁴ Sagredo - Hernández Guerra 1996:183.

⁵ CIL II, 2849 ; Blázquez Martínez 1962:89.

⁶ Sagredo - Hernández Guerra 1996:182-183.

⁷ *Id.*, p. 183-184.

⁸ Marco Simón 1986:741 ; Sagredo - Hernández Guerra 1996:186.

		(auj. Muro de Agreda, province de Castille et León)	
LOVGESTERICO(N) ²	<i>Lougesterico(n)</i>	Clunia (province de Burgos)	
LOVGESTERIC(ON) ³	<i>Lougesteric(on)</i>	Pozalmuro (province de Soria)	
LOVGESTERICO ⁴	<i>Lougesterico</i>	Burgos (province de Burgos)	Il s'agit d'un anthroponyme, identique à la forme connue à Augustobriga.
LVGVEI ⁵	<i>Luguei</i> (dat. sg.)	Peñalba de Villastar (province de Teruel)	<i>Luguei</i> est mentionné à deux reprises sur cette inscription qui date du I ^{er} siècle av. J.-C.
LOGVVS ⁶	<i>Lougus</i>	Calderuela (province de Soria)	
LVCANVS ⁷	<i>Luganus</i>	Ciruelos del Pinar (province de Guadalajara)	
LVCOBO AROVSA(EGO) ⁸	<i>Lugubo Arousaego</i>	Lugo (province de Lugo)	Cette inscription a été retrouvée sur un autel en pierre qui date du II ^e siècle apr. J.-C.

¹ CIL II, 5797 ; Blázquez Martínez 1962:90.

² Marco Simón 1986:741 ; Sagredo - Hernández Guerra 1996:186.

³ Marco Simón 1986:741 ; Sagredo - Hernández Guerra 1996:186.

⁴ Blázquez Martínez 1962:90.

⁵ Lejeune 1955:9 ; Blázquez Martínez 1975:119 ; Meid 1994:33.

⁶ Sagredo - Hernández Guerra 1996:183.

⁷ *Id.*, p. 183.

⁸ González Fernández - Rodríguez Colmenero 2002.

LVCOBO(S) ¹	<i>Lugobos</i> (dat. pl.)	Santander (province de Cantabrie)	
LVCOVBV ARQUIENI ²	<i>Lucoubus</i> <i>Arquienis</i> (dat. pl.)	Sinoga, Otero del Rey (province de Lugo)	Cette inscription a été retrouvée sur un autel de granit qui datait du II ^e siècle apr. J.-C.
LVC(OVIS) GUDAROV(OS) ³	<i>Lugobos</i> <i>Gudarabos</i> (dat. pl.)	Lugo	Cette inscription provient d'un autel en pierre du III ^e siècle apr. J.-C.
LVCVBO ARQUIENOB(O) ⁴	<i>Lugubus</i> <i>Arquienobo</i> (dat. pl.)	San Martín de Liñarán (province de Lugo)	<i>Arquienobus</i> est à rapprocher d'anthroponymes hispano-lusitaniens comme <i>Arquius</i> , <i>Arquia</i> , <i>Arquiaecus</i> ... ⁵ . Julius Pokorny a tenté d'expliquer ces noms par une racine i.-e. * <i>arkuus</i> « courbe, virage » ⁶ .
LVGOVIBVS ⁷	<i>Lugovibus</i> (dat. pl.)	Osma (province de Soria)	
[LVCVB]V ⁸	<i>Lugubu</i>	San Vincente de Castellones (province de Burgo)	
LVC[VS]VS ⁹	<i>Lugusus</i>	Lara de los Infantes (province de	

¹ Sagredo - Hernández Guerra 1996:182.

² Arias Vilas 1979:88.

³ González Fernández - Rodríguez Colmenero 2002:245-246.

⁴ Vázquez Saco - Vázquez Seijas 1954:39 ; Blázquez Martínez 1962:90, 1975:117-118 ; Arias Vilas 1979:87-88.

⁵ Ares Vázquez 1972:193 ; Arias Vilas 1979:88.

⁶ Pokorny 1938-1939:154 ; *IEW* 67.

⁷ *CIL* II, 2818 ; Blázquez Martínez 1975:119.

⁸ Sagredo - Hernández Guerra 1996:182.

⁹ *Id.*, p. 181.

		Burgos)	
LVGVA ¹	<i>Lugua</i>	Ancienne Tarraconnaise	Cette inscription provient d'une stèle qui est à rattacher aux stèles du peuple celtique des Vadinienses, situés au sud-ouest de la Cantabrie.
LVGVA ²	<i>Lugua</i>	La Remolina (province de León)	
LVGVADICI ³	<i>Luguadicus</i>	Segovia (province de Castille et León)	Voir commentaires (1) à la suite de ce tableau.
LVGVN[I]S ⁴	<i>Lugunis</i> (pl.)	Atapuerca (province de Burgos)	Cette inscription provient d'un autel en calcaire du II ^e ou III ^e siècle apr. J.-C.
LVG[VS ?] ⁵	<i>Lugus</i>	Fuensabiñán (province de Guadalajara)	

1) *Luguadicus* : il s'agit du patronyme d'un certain Valerius, dont le fils Valerius Anno, né à Osma, est connu par une épitaphe conservée à Ségovie. De manière hypothétique, l'élément *-adicus* serait à comparer au suffixe *-aticcus* qui figure dans le composé *Epaticcus*, connu par une légende monétaire de Grande-Bretagne et dans une inscription du trésor de Bernay (Eure)⁶. *Luguadicus* est certainement aussi à rapprocher de l'anthroponyme irlandais *Lugaid* (< **Lugu-dek-s*)⁷.

¹ AE 1976, N°308.

² Sagredo - Hernández Guerra 1996:184.

³ CIL II, 2732.

⁴ AE 1995, N°881 ; Solana 1995:193-194.

⁵ Sagredo - Hernández Guerra 1996:181.

⁶ D'Arbois de Jubainville 1888.

⁷ Ahlqvist 1974-1976:146. Sur *Lugaid*, cf. *infra*.

1.1.3. Germanie

Forme d'origine	Forme restituée	Provenance	Commentaires
LVG ¹	<i>Lug</i>	?	
[DO]MESTICIS [LVGO]VIBVS ²	<i>Lugovibus</i> (dat. pl.)	Bonn	Cette inscription lacunaire est hypothétique. Il pourrait aussi s'agir d'une dédicace aux Matrones, très honorées dans cette région du Rhin ³ et qui portent fréquemment l'épithète <i>Domesticus</i> ⁴ .

1.1.4. Sources littéraires antiques et médiévales

Forme	Commentaires
<i>Lugius</i> ⁵	C'est un anthroponyme d'origine celtique porté par un roi cimbre.
<i>Loudinoc</i>	Il s'agit d'une forme v.bret. qui apparaît dans le cartulaire de Redon. John T. Koch l'a expliqué par * <i>Lugudunāco</i> ⁶ .
<i>Lugle et Luglien</i>	Il s'agit de saints jumeaux, originaires d'Irlande, qui sont devenus patrons de la petite ville de Montdidier (Somme) et de Lillers (Pas-de-Calais). Leur <i>vita</i> tardive a été écrite au IX ^e ou X ^e siècle ⁷ . La présence du radical <i>Lug-</i> permettrait d'expliquer leur nom comme un dérivé du théonyme <i>Lugus</i> , ou plus précisément de la forme irlandaise <i>Lugaid</i> , qui se rencontre fréquemment dans les vies de saints insulaires ⁸ . L'ajout des suffixes latins <i>-ilius</i> et <i>-ilianus</i> rappelle la construction du gentilice <i>Lucilius</i> et de sa forme dérivée <i>Lucilianus</i> ⁹ .

¹ *CIL* XIII, 6941 et 7816.

² *Id.*, XIII, 8026 ; *ACS* II 345 ; Loth 1914:225.

³ Tovar 1980-1982:594.

⁴ Loth 1914:225.

⁵ Orose, *Historiarum* V, 16, 20 = Arnaud-Lindet 1991:II 122 ; De Vries 1957:275.

⁶ Koch 1997:131.

⁷ *Vita SS. Lugli et Lugliani* = Guérin 1876:XII 571-572.

⁸ Vendryes 1927. Voir la récente étude que Gricourt - Hollard 2005a leur ont consacrée.

⁹ Gricourt - Hollard 2005a:3.

1.2. Attestations insulaires

1.2.1. *Inscriptions ogamiques*

Dans l'épigraphie continentale, *Lugus* apparaît très fréquemment sous la forme d'un datif pluriel. Dans les inscriptions ogamiques, il est presque toujours au génitif, comme le sont la plupart des noms en *ogam*.

Forme d'origine	Forme v.irl.	Provenance	Commentaires
LUGA ¹	<i>Luga</i> , gén. de <i>Lug</i>	Ardmore (comté de Waterford)	
LUGA ²	<i>Luga</i> , gén. de <i>Lug</i>	Ardmore (comté de Waterford)	
LUGGADDON ³	<i>Lugadon</i> , gén. de <i>Lugáed</i> ⁴	Kilmannia (comté de Mayo)	
LUGUADEON ⁵		Inchagoill (comté de Galway)	
LUGUDECCAS ⁶	<i>Lu(i)gdech</i> , gén. de <i>Luguid</i> , puis <i>Lugaid</i> ⁷	Ardmore (comté de Waterford)	Ce nom sera traité lorsque nous examinerons l'anthroponyme <i>Lugaid</i> , dont LUGUDECCAS représente la forme archaïque. Ce nom ogamique est sans doute à rapprocher de l'anthroponyme celtibère <i>Luguadicus</i> .
LUGUDEC ⁸	<i>Id.</i>	Kilmannia	<i>Id.</i>

¹ *CIIC* N°266.

² *Id.*, N°267.

³ *Ibid.*, N°4.

⁴ McManus 1991:103.

⁵ *CIIC* N°1.

⁶ *Id.*, N°263.

⁷ McManus 1991:103.

⁸ *CIIC* N°4.

		(comté de Mayo)	
LUGUDECA ¹	<i>Ibid.</i>	Kilgrovane (comté de Waterford)	<i>Ibid.</i>
LUGUDUC ²	<i>Ibid.</i>	Kilcullen South (comté de Cork)	<i>Ibid.</i>
LUGUDI ³	<i>Lugudius</i>	Knockalafalla (comté de Waterford)	Selon Sabine Ziegler, <i>Lugudius</i> est construit avec le théonyme <i>Lugu-</i> suivi d'une désinence latine ⁴ .
LUGUNI ⁵	<i>Luguni</i> , gén. de <i>Luigne</i>	Castlekeeran (comté de Meath)	Le théonyme <i>Lugu-</i> est ici certainement suivi d'un suffixe hypocoristique <i>*-nio-</i> ⁶ .
LUGUNI ⁷	<i>Luguni</i>	Knockshanawee (comté de Cork)	<i>Id.</i>
LUGUNI ⁸	<i>Luguni</i>	Knockshanawee (comté de Cork)	<i>Ibid.</i>
LUGUNI ⁹	<i>Luguni</i>	Windgap (comté de Waterford)	<i>Ibid.</i>
LUGUQRIT ¹⁰	<i>Luccreth</i> , <i>Lucridh</i> , <i>Luccraid</i>	Kilcashan (comté de Cork)	Sabine Ziegler a tenté de rapprocher le second élément à v.irl. <i>creth</i> « poète, artisan » ¹¹ .
LUGUQRIT ¹²	<i>Id.</i>	Ballyneanig (comté de Kerry)	<i>Id.</i>
L[UGUQ]RIT ¹	<i>Ibid.</i>	Kilcolaght	<i>Ibid.</i>

¹ *Id.*, N°286.² *Ibid.*, N°108.³ *Ibid.*, N°306.⁴ Ziegler 1994:198.⁵ *CHC* N°41.⁶ Ziegler 1994:199.⁷ *CHC* N°112.⁸ *Id.*, N°113.⁹ *Ibid.*, N°307.¹⁰ *Ibid.*, N°68.¹¹ *DIL* C-523 ; Ziegler 1994:199.¹² *CHC* N°146.

		(comté de Kerry)	
LUGUTTI ²	gén. <i>Lugutti</i>	Crag (comté de Kerry)	Il pourrait s'agir d'une forme hypocoristique d'un composé de <i>Lugu</i> - ³ .
LUGUVVECCA ⁴	gén. <i>Lugech</i> , <i>Lugach</i> ⁵	Aghacarrible (comté de Kerry)	
LUGUVVEC ⁶	<i>Id.</i>	Dromlusk (comté de Kerry)	
TRENALUGGO ⁷	<i>Trénlogo</i> , gén. sg. de <i>Trénlug</i> ,	Donaghmore (comté de Kildare)	Le premier élément correspond à <i>trén</i> « fort » ⁸ .
TRENALUGOS ⁹	<i>Id.</i>	Llanarth (comté de Brecon, Pays de Galles)	<i>Id.</i>
TTRENALUGOS ¹⁰	<i>Ibid.</i>	Monataggart (comté de Cork)	<i>Ibid.</i>

1.2.2. Sources littéraires irlandaises

Forme	Commentaires
Lug (gén. <i>Luga</i> , <i>Logo</i> , <i>Loga</i> , <i>Logai</i>)	Ce nom a été discuté au début de ce chapitre.
Earclogha (gén.)	Ce personnage est le bisaïeul de saint Rónán ¹¹ .
Finnlug	Cet anthroponyme est construit avec les noms de Finn et Lug, deux célèbres figures de la tradition irlandaise. Finnlug apparaît

¹ *Id.*, N°207. La restitution de ce nom en LUGUQRIT reste toutefois hypothétique.

² *Ibid.*, N°251.

³ Bergin 1938:231-234.

⁴ *CIIC* N°140.

⁵ Bergin 1930-1932:141.

⁶ *CIIC* N°221.

⁷ *Id.*, N°26.

⁸ *DIL* T-296-297 ; McManus 1991:103.

⁹ *CIIC* N°348.

¹⁰ *Id.*, N°120.

¹¹ *Buile Suibne* §1 = O'Keefe 1931:1.

	notamment dans les <i>vitae</i> médiévales en tant que père de saint Brendan ¹ .
Lugaid , (gén. <i>Lugdach</i>)	Voir commentaires (1) à la suite de ce tableau.
Lugbad	Le glossateur du Livre Jaune de Lecan explique ce terme par <i>Lug-med</i> « la mesure ou la balance de Lug fils d'Eithleann » ² .
Lugbrann	Cet anthroponyme est un composé construit avec <i>Lug</i> et <i>Bran</i> , deux noms connus de la littérature irlandaise ³ . Lugbrann apparaît dans la vie de saint Ciarán comme le druide du roi Crimthann ⁴ .
Lugtigern ⁵	Il s'agit d'un personnage de l'hagiographie irlandaise. Le second élément de ce composé est <i>tigern</i> « seigneur » ⁶ .
Mac Lughach ⁷	C'est le nom porté par le fils de Finn mac Cumail. Selon Gerard Murphy, le traitement de ce terme s'est fait par un développement adjectival de <i>Lug</i> ⁸ .

1) **Lugaid** : cette forme est très répandue dans la littérature médiévale. Lugaid est même quelquefois utilisé à la place de Lug, notamment dans les sources tardives⁹ et dans les récits folkloriques. Lugaid est également un nom qui est très souvent porté par les rois et les saints. D'ailleurs, les saints qui ont des traits hérités de Lug ont des noms formés à partir de *Lugaid* : Lachténe, Lóchene, Lua, Lugil, Luoch, Molacca, Molachtócc, Molua ou encore Dalua¹⁰.

Sur le plan linguistique, Lugaid est un nom très ancien puisque sa forme génitive *Lugdach*, < *Lu(i)gdech* (nom. *Luigid*), vient d'og. LUGUDE(C)A(S) < **Lugu-dek-s*¹¹. Ce composé est construit sur *Lug*, comme l'indiquait le *Lebor Gabála Éirenn* dans une étymologie fantaisiste de Lugaid : *Lugaid .i. Lug Íth .i. Íth ro po lugu andās a athair* « Lugaid signifie *Lug Íth*, c'est-à-dire Íth qui était moindre que son père »¹². Le second élément de

¹ MacNeill 1982:102, 415 ; *Betha Brenainn meic Fhinnlogha* = Stokes 1890.

² Livre Jaune de Lecan = Stokes 1900-1905a:53 : *Lugbad .i. Lug-med .i. med Loga maic Eithleann*. Ce *med* peut venir de la racine i.-e. **médhu-* « hydromel » (*IEW* 707) ou de **medw-* « pouvoir ». Sur ces termes, cf. partie partie V, chapitre 2.

³ Tovar 1980-1982:597. Il y a surtout Bran fils de Febal qui fait un voyage dans l'Autre Monde.

⁴ *Betha Ciaráin* = Stokes 1890:119.

⁵ *Vita sancte Ite virginis* §31 = Plummer 1910:127. Cf. *CGH* §430.

⁶ *DIL* T-167.

⁷ *Duanaire Finn* VI, 31 = Mac Néill - Murphy 1908-1953:I 31.

⁸ Mac Néill - Murphy 1908-1953:III 207.

⁹ Par exemple *CMT*₂ l. 85 ; *OCT* 7 et un poème en moyen-irlandais édité par Meyer 1905b:504.

¹⁰ Plummer 1910:I cxxxvii ; Vendryes 1927:107 ; Ó Riain 1977:142, 155-156.

¹¹ Thurneysen 1946:98, 203. Bergin 1938:231 a noté que la forme ancienne gén. *Luigdech* a évolué en *Lugdach* sous l'influence de *Lugaid*.

¹² *LGE* VIII §§396. Il faut néanmoins signaler l'existence d'un adjectif préfixé *laug-*, *lug-* signifiant « petit » (*DIL* B-46).

Lugaid n'est en rien *íth* mais représente la forme ancienne de v.irl. *dech* « le meilleur, le mieux »¹, le superlatif supplétif de l'adjectif *maith* « bon »². *Dech*, que l'on retrouve également dans *Eochaid* < **Ek^wo-dek-s*, vient de **dek-* « convenir, être adapté »³. On peut sans doute traduire *Lugaid* par « Qui honore Lug ».

1.2.3. Sources littéraires galloises

Forme	Commentaires
<i>Lleu</i>	Ce nom a été discuté plus haut.
<i>Lleuelys</i> ou <i>Llefelys</i>	Voir commentaires (1) à la suite de ce tableau.
<i>Llywarch</i>	Cette forme s'explique par v.gall. <i>Loumarch</i> < * <i>Lugu-markos</i> « Cheval de Lugus » ⁴ . <i>Llywarch</i> est un nom célèbre chez les bardes gallois (cf. <i>Llywarch Hen</i>) et est attesté dans les Annales de Cambrie sous la forme ancienne <i>Loumarch</i> ⁵ . Dans le poème du <i>Gododdin</i> , nous retrouvons ce composé mais avec une inversion des deux éléments : <i>Marchlew</i> (= <i>Marchleu</i>) < <i>Marchlou</i> < <i>Markolugus</i> « Cheval de Lleu » ⁶ .
<i>Llywellyn</i>	Ce composé vient de v.gall. <i>Liuelin</i> < * <i>Lugu-belinos</i> ⁷ . Le second élément est peut-être tiré du thème * <i>belo-</i> « force, fort » (cf. skr. <i>bálan</i> « force », lat. <i>dē-bilis</i> « faible », v.sl. <i>boljǐjǐ</i> « plus grand ») ⁸ . <i>Lugubelinos</i> signifierait donc « Lugus le Fort » ⁹ . Signalons enfin que <i>Llywellyn</i> est, comme <i>Llywarch</i> , un nom courant chez les poètes gallois du Moyen Âge.
<i>Llywelyđ</i>	< * <i>Luguwalijon</i> ¹⁰ .
<i>Lugotorix</i>	Voir commentaires (2) à la suite de ce tableau.

¹ *DIL* D-187-189.

² Ziegler 1994:198.

³ *IEW* 190. Joseph 1982:176 et n.1 a proposé d'identifier **dek-* comme la racine du verbe skr. *dāsti* ; ce terme signifie « il sert » dans le rapport des hommes vers un dieu, et « il favorise » dans le rapport d'un dieu vers les hommes.

⁴ Jackson 1953:442 ; Loth 1933:141n.1 ; *IEW* 700.

⁵ *Annales Cambriae* 903 = Morris 1980:90.

⁶ *Gododdin* = Koch 1997:46, 172 : *na delgis marc nep Marclou*. Cf. partie II, chapitre 3.

⁷ Loth 1914:208n., 1933:141n.1 ; Gruffydd 1928:62n.31 ; Jackson 1953:442.

⁸ *DLG* 72. Nous reverrons ce thème à propos de Belenos : cf. partie II, chapitre 1,2 et 4.

⁹ Lajoie 2008:181.

¹⁰ Jackson 1953:442.

1) **Llefelys** : cette forme est connue dans le récit du *Cyfranc Lludd a Lleuelys*. Theodor M. Chotzen a supposé que ce nom était connu dans l'*Historia Regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth, où il apparaîtrait sous la forme *Cligueillus*, père de Belinus. Il s'agirait d'une forme issue du moyen-gallois, à l'exception des deux consonnes initiales qui ne sont qu'une graphie répandue pour le *l-* sourd et unilatéral du gallois¹. Cependant, Claude Sterckx a fait remarquer que, dans les œuvres de Geoffrey et dans les *Brutiau*, il n'y a aucun exemple d'un *Ll-* gallois rendu par *Cl-* ; l'hypothèse de Chotzen ne semble donc pas recevable². Pour sa part, Georges Dumézil a proposé de voir dans *Lleuelys* le théonyme *Lleu*³ ; il est suivi par Claude Sterckx qui considère *Lleuelys* comme une autre orthographe de *Lleu* avec une suffixation aberrante⁴. L'étude de ce récit montrera que ce Llefelys apparaît bien comme un personnage lugien.

2) **Lugotorix** : D'après César, Lugotorix était un chef breton qui s'est rebellé contre la venue des Romains⁵. John T. Koch estime que ce nom est construit sur *lukot-* « souris » (cf. v.irl. *luch*, gaul. Λουκοτ-ικνοϛ « Fils de la Souris », gall. *llygod*, bret. *logod*, < **lukot(o)-*⁶) ; il justifie son choix en soulignant que *lugo-* a un suffixe à dental *-ot-* à la différence de **lugu-* qui a un *-u-* après le *-g-* et non un *-o-*⁷. Toutefois, ce dernier point est contestable : les formes LVCOVBV, LVGOVIBVS ou [LVGO]VIBVS attestent que le thème **lugu-* peut admettre un *-o-* après le *-g-*. Un jeu de mot entre *Lugus* et le nom de la souris n'est cependant pas à exclure⁸.

¹ Chotzen 1948:248 ; cf. Roberts 1975:xxn.1.

² Sterckx 1991-1995:IV 78.

³ Dumézil 1968-1973:I 613.

⁴ Sterckx 1991-1995:IV 78-79.

⁵ César, *De bello Gallico* V, 22, 2 = Constans 1967:II 146 : *capto etiam nobili duce Lugotorige suos incolumes reduxerunt* ; Schmidt 1957:233.

⁶ DLG 210.

⁷ Koch 1987:30.

⁸ *Id.*, p. 30.

2. Toponymes

2.1. Le cas *Lugdunum*

2.1.1. *Étymologie*

Parmi les toponymes construits sur *Lugus*, la forme la plus répandue est *Lugdunum* qui se retrouve à la fois sur le continent et en Grande-Bretagne¹. Le plus célèbre d'entre eux est Lyon, la capitale des Gaules, dont la forme celtique la plus ancienne provient d'une monnaie d'argent datée de 42 av. J.-C., sur laquelle est mentionné *Lugudunon*, qui sera ensuite latinisé en *Lugdunum* > *Lugdunum*².

Son étymologie a été sujette à discussion. Le second élément de ce toponyme, contrairement au premier, ne fait pas difficulté. *Dūnon* (forme latinisée *dunum*) « citadelle, enceinte fortifiée, mont »³ a des correspondants dans toutes les langues celtiques : v.irl. *dún* « fort, forteresse (*Dún Edenn*, auj. Édimbourg), brit. *din*, conservé uniquement en toponymie (gall. *Dinbych*, auj. Denbigh, *Aber-deen*, bret. *Din-an*, *Din-ard*), < **dūno-* « enceinte, espace fermé »⁴. En gaulois, *-dunum* comme second élément de composé a servi pour la formation de toponymes, mais l'emploi normal du mot seul était « hauteur, colline »⁵. Le sens de *Lugdunum* est donc « Fort, Forteresse de Lugus »⁶.

L'explication du premier élément ne fait pas l'unanimité, surtout pour ce qui est de son acceptation comme théonyme. Ainsi, Pierre Flobert a souligné que dans les dénominations urbaines, aucun théonyme gaulois n'était utilisé, d'où son refus de reconnaître le nom de Lugus dans *Lugdunum*⁷. Nous observons cependant que, sur la péninsule ibérique, en Grande-Bretagne et en Irlande, de nombreux toponymes sont formés sur *Lugus*. L'emploi marginal d'un théonyme dans un nom de lieu renforcerait d'ailleurs l'originalité du dieu celtique. Pour expliquer *Lugdunum*, Pierre Flobert a suivi l'interprétation donnée au Moyen Âge par Heiric d'Auxerre dans sa *Vita sancti Germani Autissiodorensis*, selon qui *Lugdunum* signifiait dans

¹ Marco Simón 1994:330 ; Sergent 2004a:621n.756.

² D'Arbois de Jubainville 1884:305 ; Vendryes 1914:386.

³ *DLG* 154-156.

⁴ Les langues germaniques ont emprunté ce terme celtique : v.angl. *tūn* « clôture, enclos, jardin, ferme, village » > angl. *town* « ville », all. *Zaun* « palissade » ; au sens de la « dune » : néerl. *dūne* (d'où all. *Dune*, français *dune*), v.angl. *dún* > angl. *Down* (*LEIA* D-222-223 ; *GPC* 1019 ; Williams 1962:78-79 ; Guyonvarc'h 1963a:363-367 ; cf. *IEW* 261-263).

⁵ Flobert 1969:274.

⁶ Lambert 1994a:38 ; Loth 1914:206 ; Le Roux 1950-1953b:280-281.

⁷ Flobert 1969:276-277 suivi par Maier 1996.

la langue des Gaulois *Mons Lucidus* « la Colline de Lumière »¹. Ainsi, Pierre Flobert, suivi par Christian Goudineau², a admis l'explication de *Lugdunum* par *lug-* « lumière », mais non par le théonyme *Lugus*³.

Bernhard Maier se montre également sceptique face à l'explication de *Lugdunum* par le théonyme *Lugus*. Il a fait remarquer que si *Lugus* avait été un dieu vénéré sur les hauteurs, nous aurions dû avoir connaissance de formes comme **Lugu-briga*, avec *briga* « hauteur, éminence ». Mais cette critique ne tient pas puisque la toponymie celtibère connaît une forme *Logobre*, qui s'explique sans doute par un *Lugu-Briga*⁴. De son étude sur *Lugdunum*, Bernhard Maier en a tiré les deux conclusions suivantes : les endroits appelés *Lugdunum* ont été nommés d'après *Lugdunum/Lyon* et non d'après le dieu *Lugus* ; l'élément *lugus* peut être interprété par « lynx » et, par métaphore « guerrier »⁵. Sur le premier point, nous devrions donc en déduire que les toponymes gallois *Dinlleu* et *Lleuddiniawn* ont été eux aussi nommés d'après le *Lugdunum* capitale des Gaules. Si tel était le cas, cela aurait été moins par emprunt que par calque, puisque l'analyse du composé et donc sa compréhension étaient encore possibles. Ce qui le montre peut-être, ce sont les expressions galloises où le composé est remplacé par une juxtaposition nom + complément du nom : *Din-Lleu*, à côté de *Lleuddiniawn*. Sur le second point, nous verrons dans le chapitre suivant qu'irl. *lug* signifie sans doute « lynx » et « guerrier », mais que ce sens découle principalement des caractères lumineux et guerriers du dieu *Lug*⁶.

Les arguments de Pierre Flobert et de Bernhard Maier ne nous paraissent pas assez convaincants pour être suivis. Selon nous, l'explication de *Lugdunum* est bien « Forteresse du dieu *Lugus* ».

2.1.2. Liste des *Lugdunum*

La liste des *Lugdunum* que nous proposons ici s'appuie sur le répertoire proposé dans Alfred Holder⁷, repris par Christian-J. Guyonvarc'h⁸, ainsi que sur les travaux récents en

¹ Cabrol 1924-1951:XI 10 ; Flobert 1969:278. Nous notons que dans le glossaire d'Endlicher, *Lugdunum* est expliqué par *desideratus mons* (Stokes 1868:340). Dès lors, les toponymes construits sur *Désiré* et *Didier* – qui représentent les formes contractées de *desideratus* –, du type *Mont-Désir* et *Mont-Didier* pourraient renvoyer à des anciens *Lugdunum*. Le cas est peut-être analogue pour la série des *Clermont* (Sergent 2004a:161).

² Goudineau 1989:35.

³ Il considère également que la série des théonymes formés sur *lugus* s'explique par le nom de la « lumière » (Flobert 1969:279).

⁴ Cf. *infra*.

⁵ Maier 1996:128-130.

⁶ Cf. partie I, chapitre 2.

⁷ ACS II, 341-344.

⁸ Guyonvarc'h 1963a:368-376 avec discussion étymologique et bibliographie à l'appui.

microtoponymie réalisés par Patrice Lajoie¹. Les *Lugdunum* sont classées en fonction de leur département respectif :

Forme ancienne	Forme moderne	Localisation	Commentaires
<i>Lugdunum</i>	Laon	Aisne	
	Le Vieux-Laon	commune de Saint-Erme, Aisne	
<i>Lugdunum Consoranorum</i>	Saint-Lizier	Ariège	
<i>Castrum de monte Laudine</i>	Mont-Logis	commune de Ladinhac, Cantal	
<i>Lodun</i>	La Louasse	comme de Précy, Cher	
<i>Mons Lugdunus</i>	Montlahuc	commune de Bellegarde, Drôme	
<i>Laon</i>	Laons	Eure-et-Loir	
<i>Laudunum</i>	Laudun-l'Ardoise	Gard	
	Laudun	commune de Fourques, Gard	
<i>Lougdownon Convenarum</i>	Mont-Lau	Saint-Bertrand-de-Cominges, Haute-Garonne	
<i>Monte Lugduno</i>	Monlezun	Gers	
	Monlezun-d'Armagnac	Gers	
	Mauleon-d'Armagnac	Gers	
	Louen	commune de Haute-Goulaine, Loire-Atlantique	
<i>in vicario Lodonensi</i>	Lion-en-Beauce	Loiret	
<i>Leon</i>	Lion-en-Sullias	Loiret	
LVDN¹		Loiret	Voir commentaires (1) à

¹ Lajoie 2008:136-137.

			la suite de ce tableau.
<i>Ecclesian Montis Lauduni</i>	Moulon	Loiret	
	Montlion	commune d'Ouzouer- sur-Trézée, Loiret	
<i>de Monte Lauduno</i>	Montlauzun	Lot	
<i>de Lauzano</i>	Lauzun	Lot-et-Garonne	
<i>Montlion</i>	Saint-Amand-sur- Fion	Marne	Montlion correspond au nom révolutionnaire de Saint-Amand-sur-Fion.
<i>ad Leones</i>	Lion-devant-Dun	Meuse	
	Mont Lidon	vers les communes de Saint-Pierre-du-Mont et de Varzy, Nièvre	
<i>Lugdunon</i>	Lyon	Rhône	
<i>de Lucduno</i>	Loudon	commune de Parigné- l'Évêque, Sarthe	
<i>Territorium Ledunis</i>	Les Loudonneaux	commune de Saint- Mars-la-Brière, Sarthe	
	Loudon	commune de Saint- Christophe-de-Jambet, Sarthe	
<i>Loudon</i>	Leudon	commune de Lizines et de Maison-Rouge, Seine-et-Marne	
<i>Ludon</i>	Leudon-en-Brie	Seine-et-Marne	
	Grand Boisloudun	commune de Pamplie, Deux-Sèvres	
<i>Loung</i>	Louin	commune de Saint- Loup, Deux-Sèvres	
	Lion	commune de Marnes, Deux-Sèvres	

¹ AE 1968 N°308.

<i>Castro Lauduno</i>	Loudun	Vienne	
<i>Leum</i>	Louin	commune de Savigné, Vienne	

1) **LVDN** : *Curiae Ludn* figure sur une inscription retrouvée à Viennes-en-Val et dédiée à Jupiter. Pour expliquer *Ludn*, on a supposé que le lapicide, latiniste récent, avait oublié le -g- de *Lugdñ* pour *Lugdunum*. L'offrande serait alors destinée à la famille impériale et à la curie de Lugdunum¹.

2.2. Autres toponymes sur le continent

Forme ancienne	Forme moderne	Localisation	Commentaires
CIVITATE(M) LVGGONVM²		Soto de la Vega (province de León), Espagne	Toponyme mentionné à deux reprises.
D(OMO) LVGVV[NO]³		Herrera de Pisuerga (province de Palencia), Espagne	
LVGISONIS⁴		Espagne	
<i>Lugubriga</i>⁵	Logobre	Espagne	
<i>Domo Lucocaciacus</i>⁶		Pannonie, Italie	
Λουκου-νάντα		Mésie	Ce toponyme s'explique peut-être par <i>Lugu-nanta</i> « Val de Lugus » ⁷ . Il serait alors le correspondant exact de la

¹ Voir Debal 1996:78-79.

² Sagredo - Hernández Guerra 1996:188.

³ *CIL* II, 2912 ; Sagredo - Hernández Guerra 1996:188.

⁴ Jordán Colera 2005.

⁵ Marco Simón 1986:742.

⁶ *CIL* III, 4227.

⁷ *DLG* 231.

			forme galloise <i>Nant-lleu</i> « Vallée de Lleu » ¹ .
<i>Lugdunum Batavorum</i> ²		Pays-Bas	L'affirmation que Lugdunum est le nom antique de Leyden n'est qu'une invention tardive. Le Lugdunum Batavorum devait en réalité être situé à quelques kilomètres de cette ville ³ .
<i>Lougidounon</i>	Liegnitz	Silésie, Pologne	
<i>Luduniacum</i>	Lugeten	Suisse	
<i>Luduniacum</i> ⁴	Lugnez	Suisse	
<i>Luduniacum</i> ⁵	Lugnorre	Suisse	
<i>Luduniacum</i>	Lügs will	Suisse	
<i>Luduniacum</i>	Luzern	Suisse	

2.3. Attestations insulaires

2.3.1. Irlande

Forme ancienne	Forme moderne	Localisation	Commentaires
<i>Carn Lugdach</i>			Lieu de la défaite du roi de Desmond en 858 par l'armée de Máelsechnaill, roi de Tara ⁶ .
<i>Dún Lugdech</i>			Lieu de résidence de Lugaid, membre des Dál Cormaic du Leinster ⁷ .

¹ Cf. *infra*.

² ACS II, 341-344.

³ Nous devons cette précision à Lauren Toorians.

⁴ Jufer - Luginbühl 2001:89.

⁵ *Id.*, p. 89.

⁶ Byrne 2001:264 ; MacNeill 1982:9.

⁷ Hogan 1910:386.

<i>Dún Lui</i> ¹			Ce toponyme apparaît dans un des récits folkloriques qui raconte les aventures de Lug. Dún Lui est le lieu où il a tué son grand-père Balor.
<i>Lugbad, Lugmad</i>	Forme anglicisée <i>Louth</i> (irl. <i>Lú</i>)	Il désigne à la fois le nom du comté, d'une abbaye, d'une paroisse et du village de Louth	Voir commentaires (1) à la suite de ce tableau.
<i>Lughbhartaib bána</i> (dat. pl.)	Lugbud	Sud de Sliab Fúait (comté d'Armagh) ²	
<i>Lughbhurtán</i>	Luffertaun	Paroisse de Ballintober (comté de Mayo) ³	
<i>Luglochta Loga</i> ⁴		District de l'est de l'Irlande, au sud de la Boyne ⁵	C'est en ce lieu qu'a été élevée Emer, fille de Forgal et femme de Cú Chulainn.
<i>Lugporta</i> ⁶	Port Lugaid		
<i>Mag Lughad</i>			Lieu où les Cenél nEogain ont défait les Ua nGailmredhaigh, les Domnall Ua Crichan et les Uí Fíachra ⁷ .
<i>Rath Lugh</i> ⁸		Situé à deux miles de Tara	
<i>Sliabh Logha</i> ⁹		Est du comté de Mayo	

¹ Gruffydd 1928:62, 68.

² Hogan 1910:507.

³ *Id.*, p. 507.

⁴ *Tochmarc Emire* = Van Hamel 1933.

⁵ Van Hamel 1933:196.

⁶ Hogan 1910:501.

⁷ *Annála Uladh* 1160 = Mac Airt - Mac Niocaill 1983:136.

⁸ MacNeill 1982:9.

⁹ *Id.*, p. 9.

1) **Lugmad** : Ce nom a longtemps été interprété par **Lugu-magos* « Plaine de Lug »¹. Mais *Lugmad* est toujours décliné comme un thème en *-o* (gén. *Lugmaid*, dat. *Lugmud*), alors que *mag* est un thème en *-s*. Comme second élément, Dónall Mac Giolla Easpaig a plutôt proposé *moth* « membre viril ; masculin (dans un sens grammatical) »², thème en *-o*³. Anders Ahlqvist a pour sa part comparé *Lugmad* à l’ethnonyme écossais *Loth*, qui était à l’origine un thème en *-o*⁴.

2.3.2. Grande-Bretagne⁵

Forme ancienne	Forme moderne	Localisation	Commentaires
<i>Dinas Dinlleu</i>	Dinas Dinlle	Gwynedd (Pays de Galles)	Voir commentaires (1) à la suite de ce tableau.
<i>Lleuddiniawn</i>	Lothian	Lincolnshire (Angleterre)	Ce composé vient de * <i>Lugu-dūniānā</i> « Fort de Lugus » ⁶ .
<i>Luguvallium</i>	Carlisle	Cambrie (Angleterre)	Kenneth Jackson a supposé que ce toponyme était tiré de l’anthroponyme brit. * <i>Luguwalos</i> « Celui qui est fort comme Lugus » ou « Fort dans Lugus » ⁷ .
<i>Nantlleu</i>	Nantlle	Gwynedd (Pays de Galles)	« Vallée de Lleu » ⁸

1) **Dinas Dinlleu** : Ce toponyme signifie « Fort de Lleu ». Il s’agit du correspondant exact de *Lugdunum*, mais avec inversion des deux éléments. La présence de *dinas* fait double emploi

¹ *Féilire Óengusso* = Stokes 1905a:100, 186, 188, 200 ; *Annála Ríoghachta Éireann* 693, 753-754 = O’Donovan 1848-1851: I 296, 356. Hogan 1910:507 ; d’Arbois de Jubainville 1884:305 ; Loth 1914:214 ; MacNeill 1982:9.

² *DIL* M-175. Cf. partie V, chapitre 2 sur *Lugmad* comme pierre d’intronisation.

³ Mac Giolla Easpaig 1981:162-163. Dans la *Táin bó Cúailnge*, nous apprenons que *Moda Loga* (« le Membre viril de Lug ») est l’ancien nom de *Lugmad* (*TBC* II, 67 : *Modaib Loga risi ráter Lugmud in tan sa*).

⁴ Ahlqvist 1974-1976:145. Sur *Loth*, cf. *infra*.

⁵ Gruffydd 1928:62 ; Bromwich 1961:421.

⁶ Koch 1997:131.

⁷ Jackson 1953:39.

⁸ Williams 1962:32.

puisque cet élément figure déjà dans le composé ; il est probable que le sens de *din-* n'était plus compris¹.

3. Ethnonymes

Lugus a également été utilisé dans la formation de noms de peuples. Chez les peuples issus des Indo-Européens, il est fréquent de retrouver des ethnonymes en rapport avec les vertus guerrières² ; or la documentation irlandaise nous apprend que Lug avait un aspect belliqueux très prononcé.

Forme ancienne	Forme moderne	Localisation	Commentaires
LVGNESS³	Gondorf (près de Coblençe)	Rhénanie-Palatinat (Allemagne)	Antonio Tovar a restitué cette forme en <i>Luguesses</i> et la considère comme un ethnonyme ⁴ .
Λουγοι	Loth	Sud-est du Sutherland (Écosse)	Voir commentaires (1) à la suite de ce tableau.
CIVITAS LOVGEIORVM		Espagne	Voir commentaires (2) à la suite de ce tableau.
LOVGEIS		Région de Lugo (Espagne)	Voir commentaires (3) à la suite de ce tableau.
Λούγονοι	Habitants de la ville de Paelontium	Asturie (Espagne)	Cet ethnonyme nous est également connu par Ptolémée (2, 6, 32) et pourrait être rapproché du toponyme irlandais <i>Luigne</i> ⁵ , que nous allons voir plus bas.
<i>Lugonis</i>		Région de Lugo (Espagne)	Voir commentaires (4) à la suite de ce tableau.

¹ *Id.*, p. 79 ; Lambert 1993:365n.53.

² Sergent 1995a:214.

³ *CIL* XIII, 7640.

⁴ Tovar 1980-1982:594.

⁵ Ahlqvist 1974-1976:146

<i>Luigni</i> ¹		Leinster (Irlande)	Voir commentaires (5) à la suite de ce tableau.
<i>Lugi</i>		Silésie (Pologne)	Ce nom est sans doute à mettre en correspondance avec le Λουγοι relevé par Ptolémée ² .
LVGH	Peuple de Bohême-Moravie ³		

1) Λουγοι : cette forme est donnée par Ptolémée (2, 3, 8). Son identification avec un nom actuel n'est pas assurée. L'hypothèse la plus convaincante est de la rapprocher de l'ethnonyme écossais *Loth*. En gaélique d'Écosse, ce nom devait être *Logh* et les habitants étaient sans doute appelés *Logh-aich*⁴.

2) **CIVITAS LOVGEIORVM** : ce nom est attesté sur une *tabula hospitalis* d'El Cauro (province de Lugo), faite en l'an 1. Parmi les petites communautés qu'elle mentionne figurent les *Lougei* qui auraient habité dans la région de Bierzo, à moins que ce ne soit les *Luggoni* mentionnés par Ptolémée⁵.

3) **LOVGEIS** : cette forme est attestée sur une *tessera hospitalis* (plaque de bronze), qui provenait de la région de Lugo. Elle date de 28 apr. J.-C., période du règne de Tibère. Il s'agit sans doute d'un peuple d'origine celtique qui habitait le *Castellum Toletum*, connu aujourd'hui sous le nom de Monte Cido. Celui-ci domine Torre de Cabreira, le lieu où a justement été retrouvée la plaque⁶.

4) **Lugonis** : ce nom est attesté par plusieurs inscriptions⁷. Une partie de ce peuple était les *Luggoni Arganticaeni* qui se sont établis au nord de la région de Lugo. Leur nom se retrouve dans la forme moderne Argandenes (Piloña). L'autre partie des *Lugonis* s'est implantée dans la région du León⁸.

¹ Hogan 1910:507-508.

² Ahlqvist 1974-1976:143.

³ Blázquez Martínez 1962:90.

⁴ Ahlqvist 1974-1976:145.

⁵ Marco Simón 1994:332.

⁶ Arias Vilas 1979:75-78

⁷ Par exemple AE 1995 N°881.

⁸ Marco Simón 1986:741, 1994:332.

5) *Luigni* : cette forme représente l'évolution de l'og. LUGUNI. Il s'agit sans doute d'une forme gén. pl., dont le nom. sg. serait **Lugun(i)os*. Il pourrait être rapproché du nom celtibère Λούγονοι que nous avons vu plus haut.

Nous ajoutons, qu'en Irlande, de nombreuses populations portent un nom construit avec la forme *Lugaid* :

Forme ancienne	Forme moderne	Localisation	Commentaires
<i>Cenél Lugdach</i>		Extrême nord-ouest de l'Ulster historique (aujourd'hui comté de Donegal)	Ce peuple des <i>Cénel Lugdach</i> « Peuple de Lugaid » est une branche des <i>Cenél Conaill</i> ; il doit son nom à son ancêtre Lugaid Sétnae ¹ .
<i>Cland Lugdach</i> ²		Munster	Une branche issue de Lugaid Lága.
<i>Clann Lugdach meic Láegaire</i> ³		Comté de Meath	C'est une branche de <i>Cenél Láegaire</i> . Lugaid mac Láegaire, roi de Tara, est le petit-fils de Níall Noígiallach, ancêtre éponyme des puissants Uí Néill.
<i>Léithrend Lugdach</i> ⁴		Sud de l'Ulster	Branche des <i>Airgialla</i> issue de Lugaid mac Crimthainn.
<i>Síl Lugdach</i> ⁵		Munster	C'est de ce peuple qu'est issu Dáire, le père de Lugaid Loígde ⁶ .
<i>Síl Lugdach meic Ítha</i>		Sans doute en Munster	Peuple issu de Lugaid mac Ítha, l'un des personnages majeurs de la sixième invasion d'Irlande.

¹ Byrne 2001:258.

² Livre de Lecan 213^{vb}5 = O'Brien 1962:192 : *Lugaid Lāga immorru ō tāit Cland Chonaigi 7 Cland Lugdach i Cloind Chreachāin la Chondachtaib.*

³ CGH §996.

⁴ *Id.*, 333^b49 = O'Brien 1962:414 : *Sé meic la Crimthand .i. [...] Lugaid ō tá Léithrend (Lugdach).*

⁵ CGH §1068.

⁶ Cf. partie V, chapitre 1.

<i>Uí Lugach</i> ¹		Est du Leinster	Branche des Uí Théig, dont l'ancêtre est Lugaid mac Túathail Tigich.
<i>Uí Lugdech</i> ²		Ulster ?	L'ancêtre de ce peuple est Lugaid Cíchech.
<i>Uí Lugdech</i> ³		Comté de Down (Ulster)	Branche des Dál Fiatach.
<i>Uí Luigdeach</i> ⁴		Comté de Clare (Munster)	Une branche des Corco Baiscinn.
<i>Uí Luigdech</i> ⁵		Leinster	Branche des Fotharta.
<i>Uí Luigdech Éle</i> ⁶		Munster	Peuple issu de Lugaid mac Éle.

4. Hydronymes

Les noms de cours d'eau construits sur *Lugus* apparaissent seulement en Irlande.

Forme ancienne	Forme moderne	Localisation	Commentaires
<i>Lecht Logha</i> ⁷		Uisnech	
<i>Loch Lugborta</i> ⁸			C'est en ce lieu que Lug a été tué par Mac Cuill.
<i>Loch Lughaidh</i>		Ulster ⁹	
<i>Loch Lughdach</i>	Loch Luigheach ou Curran Lake	Waterville (comté de Kerry) ¹⁰	Ce lac est apparu sous le règne de Tighernmas, roi d'Irlande ¹¹ .

¹ LL 318^a13 = O'Brien 1962:357 : *Lugaid a quo Húi Lugach*.

² LL 326^a43 = O'Brien 1962:384 : *Lugaid Cíchech ó Húi Lugdech*.

³ *Id.*, 330^b54 = O'Brien 1962:408 : *Lugaid a quo Húi Lugdech*.

⁴ Livre de Lecan 108^{vc}52 = O'Brien 1962:383.

⁵ CGH §398 : *Lugaid m. Déin a quo Úi Luigdech h-i Liphu .i. Úi Thacáin 7 Úi Luigdech la Fothartaib Airbrech*.

⁶ Laud 610 : *Lugaid mac Ailella tres filios habuit .i. Lugaid, a quo nÚi Luigdech Éle ; Cathdubh, a quo hÚi Chathbad Chuille. Corc mac Luigdech* (Meyer 1912b:304). Cf. CGH §1082.

⁷ MacNeill 1982:9

⁸ DM IV, 279-281.

⁹ Hogan 1910:501.

¹⁰ *Id.*, p. 501.

¹¹ *Annála Ríoghachta Éireann* 365 = O'Donovan 1848-1851: I 30.

<i>Loch Lughna</i>		À Cuil Chnáim, situé à l'est de Tireragh (comté de Sligo) ¹	
<i>Loch Lúgport</i> (<i>Longport</i> <i>Lúgdach</i>)²			
<i>Loch Luigdech</i>		Ouest du Munster (la rivière Féile se jette dedans) ³	

Cet inventaire des attestations de *Lugus* nous a enseigné deux choses. L'élément le plus important est que ce dieu apparaît à des endroits très éloignés aussi bien sur un plan géographique que chronologique. Autrement dit, *Lugus* était connu par la plupart des peuples celtiques de l'Antiquité et du Moyen Âge. Second point, *Lugus* est une des divinités celtiques qui apparaît le plus souvent dans l'épigraphie antique et médiévale (inscriptions ogamiques) ainsi que dans tous les domaines de l'ononastique. Il s'agit donc d'un indice essentiel pour affirmer l'importance de *Lugus* au sein de la religion des Celtes pré-chrétiens⁴.

¹ Hogan 1910:501.

² *Id.*, p. 501.

³ *LGE* VIII §§387, 419, 420 ; Hogan 1910:501.

⁴ Cf. Marco Simón 1994:330.

Chapitre 2 :

HYPOTHÈSES ÉTYMOLOGIQUES

1. « Lumière »

Nous allons consacrer ce chapitre à l'analyse étymologique de *Lugus*. Depuis le début des études celtiques, plusieurs hypothèses ont été avancées. La plus fréquente consiste à expliquer *Lugus* par la racine i.-e. **leuk-* « lumière, briller ». Pour justifier le -g final du théonyme celtique, on admet l'alternance de la vélaire sourde et sonore en indo-européen¹. Peter Schrijver s'est opposé à cette hypothèse en soulignant que la forme **leug-*, qui découle de l'alternance *k/g*, n'est pas attestée². Mais sa théorie ne résiste pas à l'élément décisif apporté par Françoise Bader, selon qui la racine i.-e. de la « lumière » serait **leu-* et non **leuk-*, avec élargissement en -g- dans le théonyme celtique et non en -k-³. Un autre point à souligner est que plusieurs formes brittoniques attestent l'existence d'un thème **leu-g-/lug-* qui signifie « briller, lumière » :

- noms désignant la « lune » issus de **leu-g-* : gall. *lleuad* (< **lugato-*), gall. *lloer*, bret. *loar* et corn. *lor* (< **lug-rā-*)⁴ ;

- noms désignant la « lumière » issus de **lugo-* ou **lugu-* : moy.gall. *goleu*, mod. *golau*, corn. *gollow*, v.bret. *guolou*, moy.bret. *go(u)lou*, mod. *goulou*⁵.

Même si l'interprétation de *Lugus* par **leu-k/g* se heurte à une éventuelle difficulté phonétique, le lien entre le dieu et la lumière est indéniable, comme le montrera le dossier mythologique de *Lugus*.

¹ Loth 1914:209 ; Lewis - Pedersen 1937:29 ; Piette - Le Roux 1950-1953:306n.44 ; Bader 1989:9n.6, 29.

² Cf. Schrijver 1995:332 ; Olmsted 1994:312-314.

³ Bader 1989:29.

⁴ *GPC* 2166, 2198 ; Loth 1914:211, 1915-1916:104 ; *IEW* 690. *Contra* Schrijver 1995:332 qui fait venir *lloer*, *loar* etc. de **lusrā*.

⁵ Rhys 1901:658-659 ; Morris-Jones 1913:109 ; Lewis - Pedersen 1937:29 ; Evans 1967:219. Jackson 1953:441 et Fleuriot 1964:197 restaient sceptiques sur le rapprochement du second élément de *goleu*, *goulou* etc. avec les théonymes *Lugus*, *Lug* et *Lleu*.

2. « Serment »

Heinrich Wagner est à l'origine d'une autre explication étymologique de *Lugus*. Il a rapproché le théonyme *Lug* du v.irl. *luige* (< **lugion*) « serment »¹, le nom verbal supplétif de *tongaid* « il jure »². Même si le théonyme *Lug* est un thème en *-u* et le nom verbal *luige* un thème en *-io*, tous deux pourraient venir d'une même racine **lug-*³.

Ces termes irlandais *luige* et *tongaid* ont des correspondants exacts dans les langues brittoniques et peut-être aussi en gaulois. Nous avons en effet gall. *llw* « serment »⁴ et v.bret. *di-lu*, mod. *le* (< **luge*) « id. »⁵, essentiellement utilisé dans l'expression *leoù douet* « jurons », littéralement « serments jurés ». Comme en irlandais, nous remarquons en gallois une homonymie entre le nom du serment et *Lleu*. Autre correspondance remarquable, *llw* est le nom verbal de *tyngu* « jurer » (cf. corn. *tof* « je jure », moy.bret. *toeaff*, mod. *touiñ* « jurer »⁶), de même qu'en irlandais, *luige* est le nom verbal de *tongaid*⁷. Sur le continent, la tablette d'exécration de Chamalières contient une inscription en langue gauloise. Aux septième et huitième lignes figurent les deux termes suivants :

toncnaman (ou *poncnaman*) *toncsiíontío*.

On a avancé deux hypothèses pour expliquer l'étymon de ces deux mots, supposés être issus d'une origine commune. La première rattache *toncnaman* et *toncsiíontío* au thème verbal **tonk-* « jeter un sort, prédestiner » (cf. v.irl. *tocad* « destin », moy.gall. *tynghed*, moy.bret. *tonquaff* « prédestiner », mod. *tonkadur* « destin »⁸) ; la seconde les relie à **tong-* « jurer », à rapprocher de v.irl. *tongaid* et de gall. *tyngu*. Cette dernière solution est sans doute la plus probable. *Toncnaman* pourrait donc être un nom verbal formé avec le suffixe de présent en *-na-*, et désignerait alors le « serment » ; quant à *toncsiíontío*, il s'agirait d'un verbe de 3^e pl. futur avec le sens de « qui jureront »⁹. Cependant, Pierre-Yves Lambert remet en cause l'interprétation de *toncnaman* par **tong-*. Selon lui, le *t-* initial est incertain et un neutre formé sur **-mn* serait construit directement sur la racine verbale sans infixé nasale ; il propose donc un autre découpage des mots de cette tablette¹⁰.

¹ *DIL* L-240.

² Wagner 1970:22-23. À noter que *luigid*, le verbe dérivé de *luige*, a d'ailleurs supplanté peu à peu *tongaid* en moyen-irlandais (*LEIA* T-106).

³ Ahlqvist 1974-1976:145.

⁴ *GPC* 2133.

⁵ Schrijver 1995:310-313.

⁶ *LEIA* T-107-108.

⁷ Koch 1992:251.

⁸ *LEIA* T-84.

⁹ Koch 1992:251 ; *DLG* 298.

¹⁰ Par exemple *couiton-c namanton-c, se couiton cnaman* ou *namantonc siíontío* (Lambert 2002:278-279).

Les deux dernières lignes de l'inscription de Chamalières sont également importantes pour notre propos. Elles répètent à trois reprises une formule finale, à quoi s'ajoute une quatrième avec une variante :

luge dessummiūs, luge dessummiūs, luge dessummiūs, luxē.

Plusieurs hypothèses ont été avancées pour expliquer la forme *luge*. Michel Lejeune et Robert Marichal l'ont considéré comme un impératif 2^e sg. issu de la racine **leug(h)-* ou **(s)leug(h)*, que l'on pourrait rapprocher du nom celtique du « serment »¹. Cette parenté a été admise par Léon Fleuriot et Patrick L. Henry qui ont néanmoins opté pour un traitement grammatical différent : le premier a estimé que *luge* était un instrumental en *-e*, avec un radical *luge-* ou *lugi-*² ; le second l'a traité comme un dat. sg.³.

De son côté, Karl-Horst Schmidt a fait dériver *luge* de **luguei* qu'il a considéré comme un dat. sg. du théonyme *Lugus*, d'où « à Lugus »⁴. Il est suivi par John T. Koch, qui a supposé en plus l'existence d'une racine **lugiom*, qui désignerait à la fois le nom du « serment » et le théonyme *Lugus*⁵ ; quant à la forme *luxē*, il la considère comme une simple variante graphique de *luge* qui indiquerait une prononciation spirantisée⁶. Le rapprochement entre cet étymon du « serment » et *Lugus* n'a cependant guère emporté l'adhésion des linguistes⁷.

Pierre-Yves Lambert a proposé une interprétation différente. Il rattache *lug/luxe* – qu'il a traité comme des impératifs, l'un présent, l'autre aoriste sigmatique – au thème **lug-* « brûler » (cf. irl. *losc*, gall. *lloggi*, bret. *leski(ñ)*, corn. *losky* « brûler »), qu'il alors traduit par « brûler », « méhaigner, frapper d'une blessure dégradante »⁸.

Enfin, Carlos Jordán Cólera a supposé que la formation de *Lugus* s'est faite à partir de deux racines, **leu-g-* « lumière » et **leugh* « jurer »⁹. Il considère également que *Lugus* – en particulier la forme *Luguei* attestée à Peñalba de Villastar – était à l'origine le nom verbal de « jurer » avant qu'il ne désigne, par un processus d'individuation religieuse, le dieu du serment¹⁰.

¹ Lejeune - Marichal 1976-1978:168.

² Fleuriot 1976-1978:187.

³ Henry 1984:148.

⁴ Schmidt 1980-1981:263. Lewis - Pedersen 1937:29 avaient déjà proposé un rapprochement entre le théonyme *Lugus* et le nom du serment dans les langues celtiques.

⁵ Koch 1992:252-254.

⁶ Koch 1985:5.

⁷ Fleuriot 1976-1978:187 ; Henry 1984:148.

⁸ Lambert 1979:159 ; 1994a:158.

⁹ Jordán Cólera 2005.

¹⁰ *Id.*, p. 14.

Finalement, il semble difficile d'expliquer *Lugus* par le nom du « serment ». Il s'agit plutôt d'un jeu de mots, un procédé fréquent chez les scribes irlandais médiévaux¹ ; il reflétait d'ailleurs souvent une association d'idée entre les termes utilisés. Autrement dit, le jeu de mots entre *Lugus* et le « serment » doit être pris en considération dans l'analyse de ce dieu. Nous verrons d'ailleurs plus loin que le dieu celtique entretient des rapports avec la justice en général et le serment en particulier².

3. « Mettre en place »

Il reste une autre hypothèse concernant *lugelluxe* que nous souhaitons traiter à part. Récemment, Pierre-Yves Lambert a proposé de rapprocher ces mots gaulois à la racine i.-e. **leugh-* « placer, mettre »³, thème verbal en *-u*, qui est bien représenté dans les langues celtiques avec des sens très variés (« subir, lâcher, libérer ; charger, consommer, manger... »). En voici quelques exemples : v.irl. *lucht* « charge, population », moy.gall. *llwyth* « id. », gaul. *Luxtos* (nom de potier sur l'inscription de La Graufesenque) « chargement, fournée », *luxtodos* « chargé, enfourné » (cf. skr. *rujāti*, v.h.a. *láužiu*, lat. *lūgēre* « être en deuil », litt. « être brisé »)⁴. L'ensemble de ces différentes significations peuvent se ramener à l'idée de « mettre en place, mettre en ordre ».

Cette hypothèse est elle aussi en accord avec le dossier mythologique de *Lugus*. En effet, la notion de « mettre en place » correspond à l'une des fonctions principales de Lug, qui agit plusieurs fois comme organisateur de la société ou de l'espace.

4. « Lynx », « héros »

Les deux dernières hypothèses d'explications de *Lugus* qui nous restent à voir sont là aussi à considérer comme des jeux de mots. En irlandais, *lug* signifie également « lynx »⁵ qui correspond à gall. *llewyn* (cf. v.h.a. *luks*, lit. *lūšis*, arm. *lusanunk*)⁶. Par exemple, un passage du *Fled Bricrend* donne l'expression *londbruth loga*, qu'Ernst Windisch rend par « la sauvage fureur du lynx »⁷. Dans un poème du Livre de Leinster, nous avons *abrait loga lam*¹, dont la

¹ Scowcroft 1995:125.

² Cf. partie III.

³ Lambert 2002:280.

⁴ *DLG* 179 ; *IEW* 686.

⁵ *DIL* L-235.

⁶ Loth 1930:167 ; Piette - Le Roux 1950-1953:306n.44 ; *IEW* 690.

⁷ *Fled Bricrend* §48 = Windisch 1891:279.

signification peut être « sourcils du lynx ». Cependant, l'interprétation de *lug* par « lynx » ne fait pas l'unanimité. Ainsi, Henri d'Arbois de Jubainville et George Henderson ont traduit *londbruth loga* par « la flamme de Lug »² ; de même, *abrait loga lam* peut aussi signifier « sourcils de Lug ».

Joseph Loth a proposé d'expliquer *lug* et *llewyn* par **leu-k-* « lumière », justifiant ce choix par la vue perçante qui est attribuée à cet animal³. Toutefois, les noms irlandais et gallois du « lynx » se rattachent plutôt à la racine i-e. **wlk^w-* « loup », un thème que l'on retrouve dans de nombreux anthroponymes gaulois (*Lucus, Lucius, Lucco, Locco...*) et irlandais (*Lochán, Luchar...*)⁴.

Par évolution sémantique ou par simple métaphore, *lug* « lynx » a également signifié « guerrier, combattant, héros ». Dans une fonction d'attribut, ce même *lug* a pris le sens de « magnifique, splendide, héroïque, martial », ainsi que d' « ardent, fougueux »⁵ :

Nít berat Lagin loga « les gens fougueux du Leinster ne t'emporteront pas »⁶.

Toutefois, ces différentes significations de *lug* sont peut-être simplement des références au dieu lui-même⁷, dues à sa nature héliaque et guerrière.

5. « Noir, corbeau »

Enfin, Julius Pokorny a tenté de rattacher *Lugus* à un nom celtique désignant la couleur noire, que l'on retrouve dans le thème gaul. *lugo-* « sombre, obscur, corbeau », gall. *llwng* « noir » et irl. *loch* « noir, sombre, obscur » (cf. gr. *λύγαιος* « obscur, sombre »)⁸. Mais cette interprétation étymologique ne tient pas car tous ces termes sont issus d'un thème en *-o* alors que *Lugus* est un thème en *-u*⁹. Le jeu de mots n'est pas à exclure étant donné que le dieu celtique a des relations avec les corvidés.

¹ LL 1. 7372.

² *Fled Bricrend* §48 = d'Arbois de Jubainville 1892:103, Henderson 1899:61.

³ Loth 1930:168.

⁴ *IEW* 1178-1179 ; *DLG* 210. À plusieurs reprises, le théonyme gallois *Lleu* est noté avec un *-w* final, se confondant alors avec le nom d'un autre félin, à savoir *Llew* « lion ». Mais ce nom-ci est sans doute une latinisation du lat. *leō* « lion » (*GPC* 2168 ; Schrijver 1995:384).

⁵ *DIL* L-235.

⁶ LL 1. 6629.

⁷ Cf. Loth 1930:167.

⁸ *IEW* 686, 688.

⁹ Ahlqvist 1974-1976:144 ; Olmsted 1994:314.

Comme le soulignait Georges Dumézil, l'étymologie d'un théonyme est loin d'expliquer la nature du dieu en question ; elle peut, tout au plus, éclairer certains de ses aspects¹. Mais lorsque nous ne possédons sur un dieu que son nom, l'étude étymologique se révèle être un élément essentiel². Et nous constaterons, tout au long de ce travail, que les indices linguistiques recueillis ici seront régulièrement recoupsés par le matériau mythologique sur *Lugus*.

¹ Voir Dumézil 1977:81-83.

² Marco Simón 2002:132.

DEUXIÈME PARTIE

**ASCENDANCE,
NAISSANCE
ET ENFANCE**

L'étude de la biographie de *Lugus* va commencer naturellement par sa naissance. La documentation que nous possédons sur cet événement est assez importante, ce qui permettra d'établir des comparaisons constructives. Cette partie va être l'occasion pour présenter la plupart des figures divines, héroïques et légendaires que nous rencontrerons tout au long de ce travail. L'étude des naissances va se dérouler comme suit : les deux premiers chapitres vont se focaliser sur l'ascendance respective de Lug et de Llew, ainsi que sur les conditions dans lesquelles ils sont venus au monde. Puis nous aborderons le cas d'autres personnages irlandais (Cú Chulainn, Lugaid Réoderg, Conall Corc et Corc Duibne) et gallois (Pryderi, Mabon et Culhwch), dont les circonstances de naissance ont des parallèles avec celles de Lug et Llew ; ce chapitre comportera aussi une analyse de thèmes qui apparaissent fréquemment dans plusieurs récits, comme la jumeauté et la référence aux équidés. Nous traiterons enfin du rôle de la mère du dieu celtique, de la date de naissance et de l'éducation du dieu.

Chapitre 1 : **LUG, ENTRE DIEUX ET DÉMONS**

Les sources concernant la naissance de Lug sont de deux natures. Sur un plan mythique, les traditions irlandaises pré-chrétiennes n'ont conservé que de brefs éléments sur l'union de ses parents, mais rien sur sa venue au monde à proprement parler. Sur un plan folklorique, la naissance de Lug est, en revanche, largement attestée par des contes recueillis à la fin du XIX^e siècle. La valeur de ces récits a été critiquée en raison de leur caractère tardif¹ et de la présence de motifs qui n'ont rien d'original mais qui relèvent du folklore international. Cependant, la structure dans laquelle s'inscrivent ces motifs permet de démontrer leur ancienneté, puisque l'on connaît des récits comparables dans les mythologies celtiques et indo-européennes ; nous aurons l'occasion de le prouver à plusieurs reprises².

¹ Bromwich 1961:450.

² Cf. partie II, chapitre 2-4 ; partie IV, chapitre 1, 3-4.

1. Récits de la naissance

La mythologie irlandaise donne peu d'informations sur la naissance de Lug. Il faut se contenter de ce paragraphe du *Cath Maige Tuired* :

Les Túatha Dé firent une alliance avec les Fomoiré, et Balor, petit-fils de Nét, donna sa fille Ethne à Cían, fils de Dían Cécht. Elle porta le merveilleux enfant, Lug.

(*Gnísit íarum Túadh Dé caratrad fri Fomorib 7 dobert Balar úa Néit aingin .i. Ethne, do Cén mac Díen Cécht. Gonad í-side ruc a ngen mbúadha .i. Lucc.*)¹

Bien que les éléments fournis par ce récit soient minces, nous allons analyser chacun d'eux en détail.

Avant cela, nous présentons l'histoire de Lug conservée dans le folklore irlandais, qui s'attarde un peu plus sur les circonstances de sa naissance. Voici une version recueillie dans le Connemara :

Balor avait un troisième œil au milieu du front, un œil maléfique, qui pouvait brûler tout ce qu'il regardait. Cet œil était protégé par sept boucliers en acier avec une serrure sur chacun d'eux. « Je détruirai l'Irlande, dit-il, car personne ne peut me tuer à l'exception du fils de ma fille, qui peut uniquement me tuer avec la lance rouge forgée par Gaivnin Gow (= Goibniu) ; il doit la lancer dans mon œil lorsque je me trouverai à Muin Duv pour brûler l'Irlande. »

Cían dit à son frère :

« Nous avons fait grand tort à Gaivnim Gow². Nous devons lui rapporter sa vache. »

Ils consultèrent le druide Bark an Tra qui promit de les aider.

« Balor Beiman, dit-il, possède la vache car il a volé le licou. Il peut uniquement être tué par le fils de sa fille, qu'il garde recluse derrière sept portes fermées à clef. Pour rapporter la vache, tu dois rencontrer la fille de Balor. Je te donnerai une cape d'invisibilité ; mets-là et va à Lochlin³. Lorsque Balor lui rendra visite, va avec lui. »

Cían fit cela et alla dans la chambre de la fille de Balor sans être vu. Il attendit qu'elle soit endormie et mit sa main sur elle trois fois. À chaque fois, elle cria et Balor vint, mais ne put voir personne. Finalement, par peur de son père, elle consentit aux avances de Cían.

Il retourna vers Bark an Tra, qui dit :

« Tu dois y retourner au bon moment (c'est-à-dire dans neuf mois). »

Cían y retourna alors au bon moment avec de nouveau sa cape d'invisibilité et rapporta un enfant avec lui en Irlande.

À trois ans, l'enfant n'était pas en bonne santé, à peine en vie et était chétif. Bark an Tra conseilla à Cían d'emmener l'enfant à Balor car il ne se développerait pas tant que son grand-père ne lui aurait pas donné de nom. Il y alla et s'engagea comme jardinier de Balor, qui lui dit :

¹ CMT §8.

² Gaivnin Gow avait demandé à Cían et à son frère de surveiller sa vache Glas Gownach pendant qu'il leur fabriquait des armes. Mais un soir, la vache s'échappa et Balor s'en empara.

³ C'est en ce lieu que Balor réside.

« Je n'aime pas avoir un enfant près de mon château mais je te garderai pour un moment, même avec l'enfant, si ton salaire n'est pas trop important pour moi. »

Balor ne parla pas à l'enfant, ni en bien ni en mal, et l'enfant ne grandissait toujours pas. Un jour, Cían apporta des pommes à Balor, il trébucha et elles tombèrent par terre. Tous ceux qui étaient présents coururent pour rassembler les pommes, mais l'enfant le fit de manière si agile qu'il ramassa les deux tiers des pommes qui étaient tombées, alors que beaucoup de monde était en train de les ramasser. Balor s'écria :

« Emporte-les avec toi, Petite Longue Main (*Tog leat, Lui Lavada*).

- Oh ! il a maintenant un nom, dit Cían. »

Après cela, l'enfant grandit de façon merveilleuse et fut rapidement plein de force.

« Le moment est proche, dit Bark an Tra à Cían, avant que Balor ne vienne sur Muin Duv. À moins que la lance rouge soit lancée dans son œil, lorsque le dernier bouclier sera soulevé de l'œil, toute l'Irlande sera brûlée avec un seul regard. Va maintenant et demande à Balor ton salaire de jardinier ; dis que tu veux ma vache Glas Gownach. Il te dira qu'il préférera un jugement que te donner la vache ; choisis sa fille comme juge, elle te donnera la vache. »

Cían, sous sa cape d'invisibilité, expliqua son cas à la fille de Balor. Cían et Balor se tenaient devant la fenêtre de la fille du second et elle lança le licou à Cían ; il eut donc la vache. Il la rapporta à Gaivnin Gow. Bark an Tra dit à Cían :

« Dans cinq jours, Balor se trouvera à l'aube sur Muin Duv pour brûler l'Irlande. Il va enlever tous les boucliers de son œil ; à moins que la lance forgée par Gaivnin Gow soit lancée violemment à cet instant dans l'œil de son grand-père, il mettra le feu à toute l'Irlande. Tu dois amener Gaivnin Gow et la forge à Muin Duv ; à cet endroit, la lance doit être fabriquée. Ton fils doit être prêt à jeter la lance rouge au moment opportun. »

Gaivnin Gow y alla et tout fut fait selon les instructions du druide. Le cinquième matin, à la lumière du jour, Balor se trouva sur le sommet de Muin Duv. À l'instant où le dernier bouclier se retira de la paupière supérieure, Lui Lavada le frappa avec sa lance et Balor tomba mort¹.

2. L'ascendance maternelle

2.1. Les Fomoire

Commençons cette étude par les parents de Lug et plus précisément par son ascendance maternelle. Comme l'a indiqué le *Cath Maige Tuired*, ce dieu a une mère nommée Eithne qui appartient au peuple des Fomoire. Ils sont des êtres sombres et démoniaques qui apparaissent régulièrement dans l'ethnogénèse mythique de l'Irlande. Celle-ci se déroule sous la forme d'arrivées successives de différentes populations. Pour la clarté de notre exposé, nous allons reprendre les étapes de ce peuplement. Elles sont consignées dans le récit du *Lebor Gabála*

¹ Gruffydd 1928:69-72.

Érenn, qui se présente comme le fleuron de l'histoire synthétique irlandaise, où des thèmes pré-chrétiens sont mêlés à l'histoire biblique et classique.

L'histoire de ce peuplement débute avec l'invasion antédiluvienne menée par Cesair, qui débarque en Irlande avec quarante-neuf jeunes filles et trois hommes ; ces derniers périssent d'épuisement suite à de trop grands efforts sexuels. Partholón est à la tête de la deuxième invasion et doit livrer une bataille magique contre les Fomoiré ; quelque temps plus tard, Partholón commet un parricide qui a comme conséquence de déclencher une peste qui va anéantir tout son peuple. La troisième invasion voit l'arrivée des hommes de Nemed, qui sont eux aussi attaqués par les Fomoiré ; les survivants s'enfuient de l'île dans plusieurs directions. La quatrième invasion est menée par les Fir Bolg, les Fir Domnann et les Gailioin ; ils sont présentés comme des rescapés des hommes de Nemed qui avaient trouvé refuge en Grèce. Cette fois, ce ne sont pas les Fomoiré qui vont leur livrer bataille, mais les meneurs de la cinquième invasion, les Túatha Dé Danann, c'est-à-dire les dieux irlandais pré-chrétiens. Les Túatha Dé Danann remportent la victoire sur les Fir Bolg. Survient alors la grande bataille de Mag Tuired, qui met aux prises les Túatha Dé Danann face aux Fomoiré. Les dieux en sortent vainqueurs et mettent hors d'état de nuire ce peuple maléfique. La sixième et dernière invasion marque l'arrivée de la race humaine désignée sous le nom de fils de Míl, en provenance d'Espagne. Les Túatha Dé Danann leur cèdent la terre d'Irlande et se retirent dans l'Autre Monde, en échange de quoi les fils de Míl leur rendront un culte¹.

Nous tenons à souligner que la présence de thèmes chrétiens dans ce récit ne remet pas en cause sa valeur. Il ne s'agit en réalité que de la christianisation superficielle d'une tradition religieuse beaucoup plus ancienne. Un mythe comparable d'ethnogénèse se retrouve d'ailleurs chez d'autres peuples issus des Indo-Européens, comme en Grèce ancienne avec le mythe des races d'Hésiode² et à Rome avec ses sept premiers rois³.

L'élément le plus caractéristique de ces invasions est la constance des relations conflictuelles. En effet, la rencontre entre deux groupes débouche systématiquement sur une bataille. Nous constatons surtout que les Fomoiré ne laissent pas de répit aux nouveaux arrivants, puisqu'ils ont attaqué les peuples de Partholón, de Nemed et les Túatha Dé Danann. Les dieux ne parviendront à les vaincre que grâce à l'intervention de Lug, ce même Lug qui a précisément comme mère une femme appartenant à ce peuple des Fomoiré.

¹ *LGE* ; *De gabáil in t-sída* = Hull 1933 ; *Mesca Ulad* §§1-2 = Watson 1941:1.

² Nous renvoyons à Sergent 1998a:140-153 qui fait une parfaite synthèse sur la question.

³ Voir l'étude de Sterckx 1992.

2.1.1. Étymologies de Fomoire

Nous allons à présent essayer de mieux comprendre ce que sont les Fomoire. Le premier point va concerner l'analyse linguistique de ce nom. La forme la plus ancienne est *fomoire* (< **fomuir*), dont la graphie varie souvent. Nous avons moy.irl. *fomóir* mais aussi *fomórach*, qui a par la suite remplacé *fomóir* dans sa forme plurielle. À la fin de la période du moyen-irlandais et en irlandais pré-moderne, *fomóir* prend le sens de « géant » ou « pirate » ; dans les écrits littéraires, il devient synonyme de *athach* « géant »¹.

Quant à l'étymologie de *Fomoire*, on a reconnu la présence de *fó-* « sous », mais l'autre élément est plus sujet à caution. L'étymologie populaire explique *Fomoire* avec *-muir* « mer »². Mais la présence de *muir* n'a pas convaincu Whitley Stokes, qui suggère plutôt *mór* « grand »³. De son côté, Rudolf Thurneysen a proposé de rapprocher l'élément *-moir* de l'all. *Mahr*, que nous retrouvons avec l'angl. *mare* (cf. *night-mare*) ou le français *cauche-mar*, et peut-être aussi dans le premier élément du nom de la déesse irlandaise *Mór-rígan*⁴. Les frères Rees et Proinsias Mac Cana ont cherché à préciser le sens de *Fomoire* en le traduisant par « Démons du Dessous »⁵, dans le sens de démons inférieurs ou peut-être sous-marins⁶ ; cette interprétation se rapproche de celle de Myles Dillon, qui a proposé « Spectres Sous-Marins »⁷.

Enfin, François Le Roux et Christian-J. Guyonvarc'h ont développé leur propre théorie sur l'explication étymologique de *Fomoire*. Selon eux, le *m* ou *mh* vocalisé se présente comme une alternance irlandaise de *-b-* ou *-bh-* vocalisé, qui reste toutefois non attesté. Cette forme **fobar* trouverait un correspondant avec le nom français de la *vouivre* qui viendrait du gaulois **vo-bera*. Ainsi, *fomoire* serait une forme alternative à *fobhar* « esprit, spectre », qui serait un nom plus récent, influencé par la christianisation, mais qui renverrait à un concept mythique très ancien⁸. Cette hypothèse n'est cependant pas fiable, puisque *vouivre* vient du lat. *uipera* et n'est donc pas d'origine celtique⁹.

¹ DIL F-286. *Fomoire* a des correspondants mannois avec *foawr*, *foawragh* qui signifient aussi « géant » ou « pirate » ont la même signification (Rhys 1901:286, 432). Le même auteur rapporte p. 433 une information que lui a transmise Douglas Hyde : la Chaussée des Géants (comté d'Antrim) est appelée en irlandais *Clochán na bhFomhorach*, littéralement « Chaussée en pierre des Fomoire ».

² Rhys 1888:59, 1901:432 ; Meyer 1913:II 6 ; Gray 1981-1983:XVIII 184n.2.

³ Stokes 1891b:128.

⁴ Thurneysen 1921:64 ; Carey 1995:50.

⁵ Rees - Rees 1961:114.

⁶ Mac Cana 1970:61.

⁷ Dillon - Chadwick 1974:143.

⁸ Le Roux - Guyonvarc'h 1986:392, 1987.

⁹ Nous signalons l'existence de l'élément toponymique gaulois **uoberaluabera*, qui désigne « la source, le ruisseau caché », puis « le bois, la forêt », mais non « la vouivre » (DLG 325).

L'étymologie et l'interprétation de *Fomoire* ne sont pas assurées, mais chacune d'entre elles exprime bien l'une des caractéristiques de ce peuple.

2.1.2. Association avec le monde marin

Dans les diverses interprétations de *Fomoire*, nous avons remarqué plusieurs références à la mer. Ce caractère est d'ailleurs fréquent dans la littérature irlandaise. Nous en avons un exemple dans une notice du *Cóir anmann* :

Fomoraig, c'est-à-dire, *fo-muiride*, peuple qui vole et qui commet des ravages en mer.

(*Fomoraigh .i. fómuiride, lucht bíde ag sladaighecht 7 ag crechairecht ar fairrgi.*)¹

Geoffrey Keating nous donne un témoignage assez semblable :

C'est pour ceci qu'ils sont appelés *Fomóraigh*, parce qu'ils avaient l'habitude de faire du brigandage en mer : *Fomóraigh*, c'est-à-dire « Sous les Mers ».

(*Is aire do gairthí Fomhóraigh dhíobh, eadhon, ó n-a mbeith ag déanamh fóghla ar muir : Fomhóraigh .i. fomhuiribh.*)²

L'association des Fomoire à l'eau se retrouve également dans la localisation de leur demeure, puisqu'elle est régulièrement située au-delà des mers³. Nous avons un exemple à propos de Tethra, un roi Fomoire⁴, dont le nom a justement le sens de « mer »⁵. Dans le récit en vieil-irlandais de l'*Echtra Condla* « Aventure de Conle », nous avons l'expression *daoini Tethra[ch]* « peuple de Tethra » pour désigner les habitants de l'île de l'Autre Monde⁶.

Les Fomoire se caractérisent principalement par leurs aspects destructeur et maritime. Or ces deux traits définissaient également les Vikings, qui ont lancé de terribles raids sur l'Irlande au cours du IX^e siècle ; c'est justement à cette période que le *Cath Maige Tuired* a été mis par écrit. Les Fomoire ont donc été quelque peu assimilés aux Vikings. Nous avons un exemple assez parlant au sujet de la localisation de leur demeure. Dans la plupart des traditions, elle est généralement peu précise. Dans le *Cath Maige Tuired*, cette demeure est

¹ CA §234.

² FFE I, 183.

³ Murphy 1961:18.

⁴ CMT §162 : *Tet[h]ra rí Fomore*. Cf. LL 1.24501-24503 ; *Tochmarc Emire* §§31, 48 = Van Hamel 1933:35, 41. Un passage du *Dindshenchas* en vers (IV, 303) attribue même à Tethra le titre de roi d'Irlande (*Glend an Már-dáimh .i. damh Smirgaill mic Teathrach, ba rí for Erin* « Le Glenn du Grand Cerf, c'est-à-dire le cerf de Smirgoll, fils de Tethra, qui régnait sur l'Irlande »).

⁵ DIL T-161 (3).

⁶ *Echtra Condla* §4 = Oskamp 1974-1975:214 et 227, dont l'édition est basée sur le MS RIA 3 N 10 (copié en 1575). Ce fait est corroboré par deux passages du *Cath Maige Tuired* qui nous indiquent que les Fomoire viennent des *síde*, un nom qui désigne l'Autre Monde situé au-delà des mers ou sous les tumuli : *maccu Tethra hi sídaib* « les fils de Tethra viennent des *síde* » (§93) ; « [Bres] souhaitait rassembler les guerriers du *síd*, c'est-à-dire les Fomoire (*co tarcomlat-sim tréfniru ant sídho .i. na Fomore*), pour prendre possession des Túatha par la force [...] » (§41).

identifiée quelquefois aux Hébrides¹ et on lui donne surtout le nom de Lochlainn², c'est-à-dire le terme irlandais qui désigne la Scandinavie³. Une telle précision ne représente sans doute pas la tradition la plus ancienne, mais reflète une rationalisation de la demeure insulaire des Fomoire, due sans doute à l'influence des Vikings⁴.

Plusieurs spécialistes ont ainsi considéré le *Cath Maige Tuired* comme un ancien mythe très fortement réadapté au contexte de l'époque, dans lequel les Túatha Dé Danann représentaient la société irlandaise, tandis que les Fomoire tenaient le rôle des Vikings⁵. Nous ne doutons pas de l'influence de l'histoire sur la transcription de la littérature pré-chrétienne et de l'identification possible des Fomoire aux Vikings. Cependant, nous verrons tout au long de notre étude que le *Cath Maige Tuired* est construit avec de nombreux thèmes et personnages hérités d'un matériau plus ancien, que l'on peut comparer à plusieurs reprises avec d'autres traditions celtiques⁶. En fin de compte, l'affrontement entre les dieux et leurs ennemis a pu être considéré par les Irlandais médiévaux comme le paradigme de la bataille ; le succès des Túatha Dé Danann sur les Fomoire fournissait un précédent, presque une garantie, que les Irlandais sortiraient finalement vainqueurs face à n'importe quel envahisseur⁷.

2.1.3. Des êtres sombres

Dans les traditions irlandaises, les Fomoire apparaissent comme des êtres sombres au physique particulier. Ils se caractérisent par la laideur, la difformité physique, le gigantisme, l'unicité des membres ou des organes essentiels⁸. Un passage en vers du *Lebor Gabála Éirenn* nous aide à mieux comprendre qui sont les Fomoire :

Cichol fils de Goll, le cri avec venin,
Fils de Garb, fils du violent Túathmar,
Fils de Gúmór à travers la mer de l'est,
C'est de lui que les Fomoire sont nommés.
Loth Lúamnach est sa belle mère
Du saint et beau Mont Caucase :

¹ CMT §§50-51.

² CMT §§50-51 ; cf. OCT 8.

³ DIL L-214.

⁴ Gray 1981-1983:XIX 16-17.

⁵ O'Rahilly 1946a:524-525 ; De Vries 1963:160 ; Carey 1989-1990:59-60. Voir aussi Cormier 1969:73 avec des positions plus mesurées.

⁶ Voir par exemple la partie III, chapitre 3 sur l'omnicompétence de Lug ; partie IV, chapitre 3-4 sur les armes de Lug et l'affrontement face à Balor ; partie VI, chapitre 4 sur le vol des vaches.

⁷ Gray 1981-1983:XIX 17.

⁸ Le Roux 1968:387n.33.

Partie II, chapitre I

De ses seins sortent ses lèvres boursouflées,
Quatre yeux sortent de son dos.
Des hommes avec une seule jambe glorieuse,
Et avec une seule main pleine ;
Contre eux fut livrée une aimable bataille
Et contre Cichol des Fomoire.
Loth est de force égale que l'ensemble de sa troupe,
La mère de Cichol fils de Gúmór :
La fille de Neir Garb aux cheveux hérissés,
Du Mont Caucase du sommet béni.

*(Cichul mac Guill, gairm co nem,
mac Gairb, meic Tūathmair tendtigh,
meic Gūmōir dar muir anair,
ōn ainmnigter Fomoraig.*

*Luth Luamnach a mathair mass
a Slēib Chucais credal-mass :
assa bruinnib a beōil buin,
ceitheōra sūili assa druim.*

*Fir co n-ōen-chosaib āna,
is co n-āen-lāmaib lāna ;
fortho ro brissed cath cāin
is for Cichal d'Fomorchaib.*

*Do comnart Lot līn a slōigh,
mathair Chicail uī Gūmōir :
ingen do Neir Garb grendach,
a Slēib Chucais corr-bendach.)¹*

La version en prose de ce passage indique que les Fomoire ne possèdent qu'une seule jambe, qu'un seul bras mais aussi qu'un seul œil². Cette unicité leur vaut d'être doués d'une redoutable puissance magique, par le biais de la réduction d'un membre double à l'unité qui intensifie sa puissance³. Le caractère sombre des Fomoire se révèle également au travers des noms de certains d'entre eux⁴ : Cichol *Gricenchos* « Dont les jambes craquent comme une crécelle »⁵, *Goll* « Borgne »⁶, *Túathach* « Sorcier », *Úathmor* « Terreur »⁷, *Garb* « Rude »¹.

¹ LGE IV, XXXIII 2-6.

² *Id.*, IV §216 : *for āen-cossaib 7 āen-lāmaib 7 āen-sūiluib ro feraib in cath sin.*

³ Deonna 1959:32, 37 ; Le Roux 1966b:386.

⁴ LGE IV §216 ; Le Roux 1966b:381.

⁵ DIL G-106. Ce Cichol est comparable au théonyme gaulois *Cicolluis*, construit sur *cico-* « viande, chair, muscle », qui est à huit reprises l'épithète de Mars (DLG 116). Cf. Borsje 2002b:84-85n.67 qui propose des parallèles entre Cichol et Fer Caille, un personnage sinistre du récit de la *Togail Bruidne Dá Derga*.

⁶ DIL G-134.

⁷ *Id.*, U-40.

Une référence aux Fomoire figure certainement dans la *Topographia Hibernica* de Giraud de Barri (1146-1223). Ce clerc, d'origine galloise, propose dans la troisième partie de son ouvrage consacré à l'Irlande le récit des origines de l'île jusqu'à la conquête anglaise. Ce passage est en fait un résumé du *Lebor Gabála Érenn*, dans lequel Giraud reprend les différentes invasions de Cesair, Partholón, Nemed, des cinq fils de Dela – qui remplacent les Fir Bolg – et des fils de Míl ; nous relevons donc que l'invasion des dieux a été supprimée. Comme dans le *Lebor Gabála Érenn*, Giraud fait référence à des combats que doivent mener les peuples de Partholón et de Nemed. Cette fois, leurs adversaires ne sont pas nommément les Fomoire mais des géants², qui correspondent sans aucun doute aux démons irlandais³.

Dans le *Cath Maige Tuired*, nous relevons que les Fomoire ne sont pas crédités de laideur physique⁴. Si cette caractéristique a disparu, elle est remplacée par une laideur morale, avec des rois avarés, collecteurs de lourds impôts et irrespectueux de l'ordre social⁵.

Les Fomoire sont également présents dans un récit chrétien. Il s'agit du *Sex Aetates Mundi* « Six Âges du Monde », un texte composé vers 1090 et conservé dans huit manuscrits dont le plus ancien est le *Lebor na hUidre*. Dans sa transcription de l'histoire biblique, le scribe irlandais a inséré le nom des Fomoire dans le passage consacré à Cam, fils de Noé :

C'est lui Cam le premier homme qui fut maudit après le Déluge, et c'est lui l'héritier de Caïn après le Déluge ; c'est de lui que naquirent les Luchrupain, les Fomoire et les Goborchind, de même que toute engeance laide qu'il y a parmi les hommes.

(*Conid hé Cám deside cetduni ro mallachad iar nilind 7 conid hé comarba Cáin iar nilind 7 conid húad ro genatar luchrupain 7 fomóraig 7 goborchind 7 cech ecosc dodelbda arachena fil for doinib.*)⁶

Les Fomoire, en compagnie d'autres êtres surnaturels que sont les Luchrupain et les Goborchind – ces derniers étant d'origine littéraire et non pas traditionnelle –, apparaissent finalement comme des paradigmes de la monstruosité terrestre.

D'autres personnages sombres de la tradition irlandaise renvoient au type des Fomoire, comme les fils de Calatín qui, dans l'*Aided Con Culainn* « Mort de Cú Chulainn »⁷, participent activement à la mort de Cú Chulainn :

Les monstres éveillés et les fantômes manchots, borgnes, n'ayant qu'une jambe [...]

¹ *Ibid.*, G-44.

² Giraud de Barri, *Topographia Hibernica* III, 2-3 = Dimock 1867:141-144 : *Tandem vero in bello mango quod cum gigantibus gessit potitum victoria* « mais à la fin, après qu'il (= Partholón) eut remporté la victoire dans la grande bataille qu'il mena contre les géants » ; *bellis namque frequentibus quæ cum gigantibus gesserant, quibus tunc temporis abundabat insula* « dans les combats qui les opposaient (= les hommes de Nemed) fréquemment aux géants qui étaient en ce temps-là très nombreux dans l'île » (trad. Boivin 1993:239-240).

³ Boivin 1993:98-99.

⁴ Mac Cana 1970:61.

⁵ Le Roux 1966b:381 ; Gray 1981-1983:XIX 34-35. Cette laideur morale figure également dans *FFE* I, 181-185.

⁶ *Sex Aetates Mundi* §33 = Ó Cróinín 1983:79. Cf. Carney 1955:102-113.

⁷ Ce récit sera présenté plus en détail dans la partie VI, chapitre 1.

(*Rángatar na harrachta frithaire sin 7 na sillidi lethlámhacha lethcháecha luimluirghecha.*)

Un seul œil très rouge dans le front large et noir de chaque sorcier ; une seule main aux grosses veines et aux ongles très longs devant le corps de chaque sorcier ; une seule jambe recroquevillée, mince et laide derrière chaque méchant ennemi.

(*Áensúil derg mór duibhlethan a n-édan gacha haimide, 7 áenchrobh féthach fadingneach a hucht cuirp gacha haimidi, 7 áenchos chaislethrach chéelgrána a tóin gacha drochbaidhbhi.*)¹

Dans le cycle ossianique, le forgeron Lon mac Líomtha est doté d'un physique qui rappelle celui des Fomoire : c'est un guerrier de taille immense avec un seul pied (*óglach morard ar enchois*), trois bras qui oscillent (*trí lamha leis ar lúamhain*), sa figure est couleur de charbon (*gné in ghúalaigh ar 'aghoidh*) et il a un œil sur le front (*áonshuil a cclár a edain*)².

En somme, les Fomoire ne symbolisent pas seulement les puissances mauvaises, mais aussi l'aspect sombre de l'univers³. Ils sont des êtres inhérents à la terre et aux eaux d'Irlande, qui combattent tous ceux qui tentent de s'y établir⁴. Les Fomoire représentent ainsi les forces brutes de la nature, ils font figure d'opposants à l'élaboration de la société, d'adversaires à la mise en place de la vie sur terre⁵.

2.2. Eithne et Balor

Après avoir considéré la famille maternelle de Lug de manière générale, nous allons examiner de plus près son ascendance directe. Sa mère est Eithne (gén. *E(i)thnenn*, *E(i)thnend*, par corruption *E(i)dlend* ou *Ethlend*), un nom qui apparaît avec de nombreuses variantes graphiques, comme *Etna(e)*, *Etain(e)*, *Eithlu*, *Eithniu*⁶. Pour l'explication de ce nom, on peut rapprocher *Eithne* d'*Etan*, qui signifie « front, sourcil »⁷.

¹ *Aided Con Culainn* §§15, 30 = Van Hamel 1933:98 ; trad. Guyonvarc'h 1961-1962:514, 520. Sur l'identification aux Fomoire : Le Roux 1966b:373, 389.

² *Duanaire Finn* XXXVI §§7-9 = Mac Néill - Murphy 1904-1953:II 5-7 ; Le Roux 1961:338.

³ Le Roux 1968:387n.33.

⁴ Guyonvarc'h 1980:17n.1.

⁵ Rees - Rees 1961:40 ; Mac Cana 1970:61 ; Sterckx 1991-1995:IV 65 ; Carey 1995:50. Ce rôle d'ennemis des dieux qu'occupent les Fomoire a conduit à les comparer aux Titans grecs, les adversaires des dieux de l'Olympe (d'Arbois de Jubainville 1884:15 ; Murphy 1961:18-19). Mais comme l'a souligné Sergent 1994-1995:136, l'analogie entre Fomoire et Titans ne peut aller plus loin. Les Titans ne sont nullement des démons et ils n'ont pas un physique difforme, à la différence de certains des Géants. De plus, les Titans ont occupé la souveraineté du monde avant que les dieux de l'Olympe ne les détrônent, après quoi ils n'ont pas reparu. Nous voyons que leurs caractéristiques ne correspondent pas à celle des Fomoire, qui sont venus au combat dès l'arrivée de chaque nouvelle vague d'émigrants puis qui n'ont régné que temporairement et illégitimement sur l'Irlande. Il est plus juste de comparer les Fomoire avec les Telkhines, ces personnages sombres et monstrueux des traditions grecques (voir Sergent 1994-1995).

⁶ D'Arbois de Jubainville 1884:112n.1 ; Meyer 1912b:334 ; O'Rahilly 1946a:38n.4.

⁷ *DIL* E-212. Pour MacNeill 1982:416, *Eithne* est une variante graphique d'*etne* qui signifie « noyau, grain » (*DIL* E-246).

Eithne est un nom très courant dans les traditions irlandaises, qui apparaît aussi bien dans des récits du cycle mythologique, du cycle des rois que dans les vies de saints¹. Le dénominateur le plus fréquent de toutes ces figures concerne ses rapports étroits avec la royauté, puisqu'Eithne est constamment représentée comme consort ou mère de rois².

Le père d'Eithne est Balor, un roi Fomoire³. Le nom de Balor peut s'expliquer par l'élément *bal*, qui se rattache à un radical i.-e. **bhēl-*, **bhāl-* « briller » (cf. skr. *bhāllam* « éclat », gr. φαλύνει λαμπίνει, lit. *báltas* « blanc », v.sl. *bělŭ* « id. »)⁴ ; l'élément **bhēl-* se retrouverait dans d'autres mots de langues celtiques, comme gaul. *Belenos*, *Belisama*, v.irl. *Beltaine*⁵, sur lequel nous reviendrons⁶. Balor a comme épithète canonique *Balc-béimnech* « Aux Coups Violents »⁷, comme le justifie le *Cóir anmann* :

Balcbéimnech, c'est-à-dire pour la force de son coup.

(*Balcbéimnech .i. ar treisi a beimi.*)⁸

Notre connaissance de Balor s'articule presque uniquement sur le duel qui l'oppose à son petit-fils Lug⁹. Les sources tardives nous indiquent les membres de la famille proche, qui ne sont connus que par des noms : sa femme Ceithleann Craoisfhiacloch¹⁰, son frère Conn Crodha¹¹ et ses fils, deux selon le *Cath Muighe Tuireadh*¹², douze selon l'*Oidhe Chloinne Tuireann*¹³. Sur un plan généalogique, Balor est fils de Dót et petit-fils de Nét¹⁴, deux figures dont nous savons peu de choses. Dót n'est connu que par son nom. Quant à Nét, son nom signifie sans doute « Combattant, Guerrier, Champion »¹⁵ et plusieurs glossaires le présentent

¹ Voir l'étude de Dagger 1989 sur les personnages d'Eithne.

² Dagger 1989:121.

³ CMT §128 : *Robtar íet-so rí 7 toisich rouhátar og nertadh slúraig na Fomore .i. Balor mac Doit meic Néid, Bres mac Elathon...* « Ceux-ci étaient les rois et les chefs qui étaient en train d'encourager la troupe des Fomoirs : Balor fils de Dot fils de Nét, Bres fils d'Elathan... ». La version du *Baile in Scáil* du MS Harleian 5280 donne Tigernmas, habituellement présenté comme roi d'Irlande (*DR XVI*, 35-36 ; *Annála Ríoghachta Éireann I* = O'Donovan 1848-1851:38-42), à la place de Balor comme grand-père de Lug : *Lug mac Ethlend, maic Tigernmais* (Murray 2002: 113 ; d'Arbois de Jubainville 1884:111-112).

⁴ Meyer 1906:170 ; O'Rahilly 1946a:59 ; Bader 1984:111, 1985:21n.62 ; *LEIA* B-11 ; Le Roux – Guyonvarc'h 1986:366.

⁵ *IEW* 119 ; Sargent 1995b:229. *Contra DLG 72* qui rattache toute cette famille de mots à la racine **belo-* « force, fort » vue plus haut à propos de **Lugu-belinos* (cf. partie I, chapitre 1). *Belisama* serait donc « la Très Puissante » et *Belenos* « le Maître de la Puissance ».

⁶ Cf. partie II, chapitre 4.

⁷ *LGE VII* §§312, 363-364 ; *DM IV*, 252, 18 ; *CMT₂* 1. 21, 27, 28, 31, 46... ; *Duanaire Finn XIV* §3 = Mac Néill - Murphy 1904-1953:I 130.

⁸ *CA* §289.

⁹ Cf. partie IV.

¹⁰ *CMT₂* l. 288-289 ; *OCT* §§8-9.

¹¹ *Id.*, l. 284-285.

¹² *Ibid.*, l. 1260.

¹³ *OCT* §9.

¹⁴ *CMT* §§8, 50, 128, 133 ; *CMT₂* 26, 28, 46, 57 ; *Banshenchas* = Dobbs 1930-1932:XLVII 292 ; *CGH* §1700.

¹⁵ *LEIA* N-7.

comme un dieu du combat¹. Nous trouvons dans le matériau celtibère des dieux qui portent un nom apparenté à celui de Nét : Macrobe mentionne un certain Néton, qui apparaît comme une variante indigène d'un Mars solaire² ; l'épigraphie nous livre les formes théonymiques Neito, Netis, Niethos, Neitin³. Nét est donc sans doute le représentant irlandais d'une figure divine celtique associée à la guerre.

3. L'ascendance paternelle

3.1. Cían et Dían Cécht

Nous passons maintenant à l'ascendance paternelle de Lug, qui est la suivante :

Lug, fils de Cían, fils de Dían Cécht, fils d'Esarg, fils de Nét, fils d'Indui, fils d'Alldui.

(*Lug mac Céin meic Dein Ceht meic Esairc meic Neit meic Indai meic Alldai.*)⁴

Le père de Lug est Cían, dont le nom qui signifie « Lointain »⁵. Son dossier mythologique est très succinct puisqu'il n'apparaît avec un rôle actif que dans l'*Oidhe Chloinne Tuireann*, où il est tué par les trois fils de Tuireann⁶, ainsi que dans les légendes folkloriques où il est tué par Balor. Cían est fils de Dían Cécht, « Puissance (*cécht*⁷) Rapide (*dían*⁸) »⁹, le dieu-médecin des Túatha Dé Danann¹⁰. Nous constatons dans cette généalogie la présence de Nét, déjà rencontré dans la généalogie des Fomoiré comme grand-père de Balor ; il est ici le trisaïeul de Lug. Ainsi, les ascendances maternelle et paternelle de Lug se rejoignent au niveau de la quatrième génération, ce qui signifie que, dans les généalogies médiévales, Túatha Dé Danann et Fomoiré sont issus d'une origine commune.

¹ *SC (Y)* §965 ; *O'Davoren* §1289 ; *O'Mulconry* §132.

² Macrobe, *Saturnalia* I, 19, 5 = Guittard 1997:119.

³ Voir le dossier réuni par Marco Simón 1998:47-48 ; 2002:140. Cf. Le Roux - Guyonvarc'h 1983:114-124.

⁴ *LGE* VII §§316, 341, 368.

⁵ *DIL* C-178 ; *LEIA* C-94 ; Le Roux - Guyonvarc'h 1986:374.

⁶ Cf. partie III, chapitre 1.

⁷ *DIL* C-95.

⁸ *Id.*, D-62.

⁹ O'Rahilly 1946a:472 ; *LGE* VII §§332, 368.

¹⁰ *CMT* §§11, 64 ; *SC (Y)* §446. Sur le personnage de Dían Cécht : Sterckx 1982:84-86.

3.2. La mère des dieux

3.2.1. *Danu*

Dans la tradition irlandaise, les divinités pré-chrétiennes sont désignées par l'expression *Túatha Dé Danann* « Peuples de la déesse Danu »¹. Le *Lebor Gabála Éirenn* confirme le caractère divin de Danu :

Cette Dana est la mère des dieux.

(*Is i in Danand sin mathair na ndee.*)²

Cette déesse n'est en fait connue que la forme génitive *Danann*, *Danonn*, *Donann* ou *Donun*, à partir de laquelle on a restitué la forme nominative *Danu* ou de la variante *Dana*³. Pour l'explication de ce théonyme, on peut supposer que *Danu* soit apparenté à une série de termes indo-européens qui se rattachent à la racine **dānu-* « eau vive, cours d'eau » (cf. skr. *dā-nu-*, av. *dā-nu-*, oss. *don* « eau »...) ⁴. Dans le domaine celtique, plusieurs hydronymes dérivent de cette racine : la Donwy (< **dānuwiā*) au Pays de Galles⁵, la Don (< **dāna-*)⁶, affluent de l'Ouse en Angleterre, sans doute le Danube (< *Dānuvius*)⁷ et, en Europe orientale, le Don, le Dniepr (< **Dānu aparor*) ou encore le Dniestr (< **Dānu nazdya-*)⁸. À l'image de Danu, de nombreuses déesses ont donné leur nom à un cours d'eau⁹ : en Irlande, la Boyne < *Bóinn* ou *Böand*¹⁰, l'Inny < *Eithne*¹¹ ; en Grande-Bretagne, la Severn < *Sabrina*, la Dee < *Dēva*... ; en Gaule, la Seine < *Sequana*¹², la Marne < *Matrona*¹³... Ce phénomène peut s'expliquer principalement par l'homologie fonctionnelle qui existe entre la déesse et l'eau :

¹ Stokes 1891b:129 ; O'Rahilly 1946a:309n.2 ; Mac Néill - Murphy 1908-1953:III 209. Dans le *Lebor Bretnach* (§12 = Van Hamel 1932:22), qui est une traduction irlandaise de l'*Historia Brittonum* faite par Gilla Coémáin (XI^e siècle), l'expression *Túatha Dé Danann* est traduite en latin par *Plebes Deorum* « les Peuples des dieux ». Nous faisons remarquer aussi que, dans la littérature irlandaise, on trouve souvent la forme abrégée de *Túatha Dé Danann* avec *Túatha Dé*, deux expressions qui désignent bien les dieux d'Irlande (Gray 1983:117). Cf. Carey 1981.

² *LGE* VII §366.

³ *DIL* D-82 ; *LEIA* D-24 ; Gray 1983:123.

⁴ *IEW* 175. A noter que l'Inde védique connaît une déesse du nom de *Dānu*, présentée dans le *RgVeda* comme la mère du monstre *Vrtra* (*RgVeda* II, 11, 18 cité par Coomaraswamy 1935b:45) ou compagne du couple de dieux souverains *Mitrāvaruṇā* (Rees - Rees 1961:53).

⁵ Gruffydd 1933 ; Schrijver 1995:294.

⁶ Jackson 1953:292, 382 ; Ekwall 1960:147.

⁷ *ACS* I, 1225 ; Müller 1870-1872 ; Schrijver 1995:294.

⁸ Rees - Rees 1961:52-53.

⁹ Ross 1967:21, 358 ; Vendryes 1997:49. Selon Hamp 1970-1971, les noms de cours d'eau ont un genre grammatical différent qui dépend de leur nature : les cours d'eau naturelle et vive – tels que ceux que nous venons de citer – sont du genre féminin, alors que les éléments aquatiques inertes sont neutres. Toutefois, certaines divinités de sources sont masculines, comme *Nemausus* à Nîmes (*CIL* XIII, 3093-3102...).

¹⁰ *ACS* I, 1221 ; *IEW* 483 ; Birkhan 1970:280n.599, 568n.1788 ; *LEIA* B-62.

¹¹ Hogan 1910:403.

¹² *ACS* II, 1505 ; Lambert 1994a:34.

¹³ *ACS* II, 468 ; Duval 1976:61 ; Lambert 1994a:29 ; *DLG* 220.

toutes deux disposent de la capacité à favoriser la vie ou à l'entretenir¹. Pour illustrer ce propos, nous évoquons le thème celtique *alaunos*, *alauna* « nourricier » (cf. v.irl. *alim*, lat. *alō* « nourrir »), qui a donné à la fois des noms de rivière, comme l'*Alun* au Pays de Galles et le théonyme gaulois *Alounae*, connu par deux inscriptions en Allemagne².

3.2.2. Ana

Pour que l'étude de Danu soit complète, nous devons considérer une autre déesse irlandaise, Ana, qui porte un nom très proche du sien. Son statut divin apparaît dans le *Lebor Gabála Éirenn*, qui la présente comme un autre nom de la Mórrígan :

Ernmas avait trois autres filles, Badb, Macha et la Mórrígan, dont le nom était Anand.

(*Tri ingen aile dana oc Ernmas, .i. badb 7 Macha 7 Mórrígu, .i. Anand a hainmside.*)³

Les *Banshenchas* proposent même une équivalence entre deux de ses déesses :

Ana, c'est la Mórrígan.

(*Anand .i. in Mor-rigan.*)⁴

Le théonyme *Ana* s'insère dans une série d'hypocoristiques indo-européens qui évoquent la « mère » (hitt. *an-na-aš* « mère », lat. *anna*, gr. *ἀννίς* « mère adoptive », arm. *han* « grand-mère », v.h.a. *ana* « aïeule »)⁵. Cette explication linguistique est confirmée par une notice du glossaire de Cormac :

Ana, c'est-à-dire la mère des dieux d'Irlande. Ce fut un (grand) avantage, qu'elle ait nourri les dieux [...] et c'est d'après son nom que sont dénommés les Deux Seins d'Ana de [la montagne] Lúachair (aujourd'hui Slieve Lougher, comté de Kerry)⁶ ainsi que le rapporte la légende.

(*Ana .i. mater deorum Hibernensium. Robo maith didiu robíathais sí deos [...] et de cuius nomine Dá Chíc[h] nAnand íar Lúachair nominant[ur], ut fabula fertur.*)⁷

Geoffrey Keating mentionne également ces montagnes mais, selon lui, elles se nomment *Da Chích Dhanann* « les Deux Seins de Dana »⁸ ! Comme Danu, Ana est donc la mère des dieux. Ce caractère maternel implique une fonction nourricière, qui est justement attestée par plusieurs glossaires⁹. Voici tout d'abord la notice du *Cóir anmann* :

Muma « Munster », d'où vient ce nom ?

¹ Nous croyons assez peu à l'idée d'une divinisation des éléments naturels par les Celtes anciens. Selon nous, un toponyme donné était construit sur un théonyme parce que le lieu en question était consacré ou assimilé à la divinité, en vertu d'une correspondance fonctionnelle entre les deux entités (voir à ce sujet Sterckx 1995:60-61).

² *IEW* 26 ; *DLG* 37 ; *LEIA* A-57 ; *CIL* III, 5572 et 5581.

³ *LGE* VII §316 ; cf. §366.

⁴ *Banshenchas* = Dobbs 1930-1932:XLVIII 168.

⁵ *IEW* 36-37 ; Guyonvarc'h 1967b:489 ; Chantraine 1968-1980:91 ; Benveniste 1969:I 212.

⁶ Cf. *Bruiden Atha* = Meyer 1893:242 d'après le MS RIA D IV 2 ; *LGE* VII §314, 366.

⁷ *SC* (Y) §31.

⁸ *FFE* I, 214 : *dá chích Dhanann*.

⁹ O'Rahilly 1946b:12.

Partie II, chapitre I

[...] *Muma*, c'est-à-dire plus grand (*mó*) sa prospérité (*ana*) que la prospérité de chaque autre province d'Irlande ; car c'est là qu'était honorée la déesse de la prospérité, dont le nom était Ana, et d'elle ont été nommées les Deux Seins d'Ana au-dessus de Lúchair Degad.

(*Muma .i. mó a hana nás ana cach coigidh aili a nEirinn ar is innti nó adhradh bandía in tsónusa .i. Ana a hainm-sein, 7 is uaithi sidhe isberar Da Chigh Anann ós Luachair Degad.*)¹

Le glossaire d'O'Davoren l'identifie à la terre d'Irlande :

Anann (c'est-à-dire « abondance »), c'est-à-dire « Irlande ».

(*Anann (.i. imbith) .i. Eire.*)²

Enfin, Ó Cléirigh nous a laissé deux notices sur Ana :

Ana, c'est-à-dire « Irlande ».

(*Anann .i. Eireann.*)³

Ana, c'est-à-dire « prospérité » ou « opulence ».

(*Ana .i. sonas no saidhbhrios.*)⁴

Ana est donc clairement identifiée à la terre d'Irlande et à l'abondance ; nous soulignons également le jeu de mot entre *Ana* et *anae* « richesse, prospérité »⁵. Le parallèle entre Ana et Danu ne fait guère de doute, puisqu'elles ont toutes deux un rôle de déesse, de mère des dieux et sont associées à la fertilité⁶.

La présence de deux théonymes aussi proches a suscité plusieurs hypothèses. Gerard Murphy a supposé qu'une confusion entre Danu et Ana soit apparue à cause de la forme *nAnann*, dont la prononciation n'a pas dû être différente de *nDanann*⁷. Une autre hypothèse a été de considérer la forme *Dana* comme issue de la crase de **dia Anann*, ce qui apparaîtrait nettement avec *Dianand* ou *Dinand*⁸. Il faut également tenir compte des « accidents » spécifiques aux théonymes : on peut les faire rimer avec leur épithète (cf. Nudd Llawereint > Lludd Llawereint⁹), on les déforme à cause d'interdits religieux ou pour obtenir des sobriquets qui dérogent aux règles phonétiques. Sur un plan religieux, nous pouvons souligner que les panthéons celtiques connaissent de multiples déesses qui représentent en fait un principe féminin unique¹⁰. En d'autres termes, Danu et Ana ne sont certainement que les formes différentes d'un même principe divin.

¹ CA §1.

² O'Davoren §46.

³ O'Cléirigh, *Foclóir nó sanasán nua* = Miller 1879-1883:IV 366.

⁴ *Id.*, IV 365.

⁵ LEIA A-72. Guyonvarc'h 1967b:489 supposait qu'*anae* soit tiré du théonyme *Ana*.

⁶ Mac Cana 1970:85.

⁷ Mac Néill - Murphy 1908-1953:III 208-210.

⁸ Piette 1957:59 ; DeVries 1963:128 ; Carey 1981:293.

⁹ Carey 1984 :18.

¹⁰ Sjoestedt 1940:35-36 ; Ross 1967:209-210 ; Vendryes 1997:47-48.

Nous pouvons en tout cas nous interroger sur le fait que ce soit Danu et non Ana qui figure dans l'expression désignant les dieux, les Túatha Dé Danann. Le matériau gallois va nous aider à mieux comprendre la situation. Comme en Irlande, il existe une expression qui désigne les anciennes divinités pré-chrétiennes : les *Pummeib Dôn* « les Cinq Fils de Dôn »¹. Le nom de Dôn pourrait apparaître dans les noms de rivières Don et Donwy² cités plus haut, mais il existe une autre interprétation étymologique. John T. Koch a rapproché moy.gall. *Dôn* de v.irl. *don* « terre, endroit, place » qui est la forme génitive, dative et accusative de *dú*³, l'exact correspondant de gr. *χθονός* « terre » et de skr. *ksām* « id. »⁴. Si on admet ce rapprochement, Dôn pourrait alors être la déesse-terre⁵. Cette figure galloise occupe donc, comme Danu, une fonction de déesse, mère des dieux et liée aux éléments naturels⁶. Cette correspondance rend certainement compte de conceptions religieuses communes entre Irlandais et Gallois, qui ont attribué à leurs dieux une mère au nom très proche⁷.

Dès lors, nous pouvons nous demander si ces conceptions ont été partagées par d'autres peuples celtiques. Parmi les déesses gallo-romaines, le cas de Diane nous semble intéressant. Elle était une divinité de premier ordre, à un juger par la grande extension de son culte. Nous relevons également, qu'à l'époque chrétienne, la *vita* de saint Marcel qualifie la Diane gauloise de « mère des dieux » (*Dianae matri deorum*)⁸. Cette Diane occupait donc peut-être une fonction analogue à celle de Danu et Dôn ; d'ailleurs, nous notons la ressemblance paronymique entre ces trois déesses⁹. Nous pouvons alors nous demander si cette paronymie a favorisé le culte de Diane, sous-entendant que les Gaulois connaissaient, avant la conquête romaine, une déesse du type Danu-Dôn.

Nous terminons cette recherche sur une déesse mère des dieux par la Bretagne armoricaine. La sainte patronne chrétienne est Anne, fêtée le 26 juillet, dont le nom rappelle celui de la déesse irlandaise Ana. Son culte s'est développé en Occident au Moyen Âge en liaison avec la croyance à l'Immaculée Conception de la Vierge. Il a décliné partout en

¹ Les vers du poète gallois Lewis Glyn Cothi (LXXVII, 26 = Jones 1953:142) peuvent attester du caractère divin des *Pummeib Dôn*, dans le sens où les dieux sont les dépositaires du savoir : *Pwy mwy bieu dysc ont pumeib don ?* « À qui appartient le savoir sinon au cinq fils de Dôn ? ».

² Bromwich 1961:327.

³ *DIL* D-417-418.

⁴ *LEIA* D-206

⁵ Koch 1989:4-5.

⁶ Sur le rapprochement Danu-Dôn : Rhys 1901:544, 554, 645 ; Williams 1951:253 ; Rees - Rees 1961:52-53 ; Bromwich 1961:327 ; De Vries 1963:90 ; Ross 1967:227, 230, 359 ; Mac Cana 1970:76 ; Lambert 1994b:98 , cf. Carey 1981:291.

⁷ Par rapport à l'hypothèse de la crase de **dia Anann > Danu*, il conviendrait de supposer qu'un phénomène parallèle se soit produit au Pays de Galles avec Dôn.

⁸ *Acta sanctorum Marcelli et Anastasii* = Zwicker 1934-1936:I 259-260.

⁹ Le Roux 1968:398n.110 ; Sterckx 1995:65, 2000:29.

Europe à l'exception de la Bretagne, où son culte est particulièrement vivant et ce jusqu'à nos jours. Elle était invoquée pour les récoltes de foin, un aspect qui lie sainte Anne à la prospérité¹. La question est donc de savoir si la figure de sainte Anne correspond uniquement au personnage biblique, mère de la Vierge Marie, ou si elle a été choisie parce qu'elle évoquait, aux yeux des Bretons, une ancienne déesse² ?

4. Union des parents

4.1. Cían et Eithne

Nous connaissons maintenant dans le détail les ascendances maternelle et paternelle de Lug. La suite de notre étude va se focaliser à présent sur l'union de ses parents, à savoir Eithne, membre des Fomoire, avec Cían, membre des Túatha Dé Danann.

Cet événement est important car pour la première fois depuis le début des invasions de l'Irlande, nous assistons à une union entre deux peuples. Certes, la plupart des Túatha Dé Danann ont un père ou un grand-père qui appartient au peuple des Fomoire : le Dagda et Ogma sont fils d'Elatha³, Dían Cécht et Goibniu sont petit-fils de Nét⁴, mais nous n'avons aucun élément sur la façon dont les parents de ces dieux se sont unis. Le cas est différent pour Lug. En effet, le *Cath Maige Tuired* qualifie cette union par le terme *caratrad*⁵ qui signifie « amitié, alliance », ainsi que « liens par le mariage ou par le sang »⁶. *Caratrad* est un dérivé formé à partir de la racine **cara-* « ami », puis aussi « parent » (cf. moy.gall. et gall. *car* « parent », « ami », moy.bret. *car* « id. », *carantez* « amour, amitié »)⁷. L'utilisation de ce terme semble donc indiquer que le mariage de Cían et Eithne s'est fait de manière officielle, avec arrangement et acceptation des deux familles. L'alliance entre Túatha Dé Danann et Fomoire, que suppose la présence de *caratrad*, n'est cependant pas aisée à fixer sur un plan chronologique : découle-t-elle de l'union entre Cían et Eithne, est-elle antérieure ou postérieure à la première bataille avec les Fir Bolg⁸ ? Le manque d'information nous empêche

¹ Réau 1958-1959:III 91-93.

² Voir Sterckx 1999:75.

³ LGE VII §§312, 368.

⁴ *Id.*, VII §368.

⁵ CMT §8.

⁶ DIL C-74.

⁷ LEIA C-37.

⁸ Guyonvarc'h 1980:91. Gray 1981-1983:XVIII 192, 201 suggère que le mariage se soit déroulé lorsque Túatha Dé Danann et Fomoire étaient encore alliés, c'est-à-dire avant que les dieux ne déposent les Fir Bolg de la souveraineté de l'île. Toutefois, cette alliance supposée paraît plus que douteuse.

de pouvoir répondre à cette question. En tout cas, Lug apparaît comme le premier personnage de la mythologie irlandaise à naître explicitement de l'union de deux peuples.

Cette situation n'est toutefois pas un cas unique, puisqu'un autre personnage principal du *Cath Maige Tuired*, Bres, a lui aussi des parents issus de deux familles différentes. Il est en effet le fils d'Elatha, membre des Fomoir, et d'Ériu, membre des Túatha Dé Danann. Ce second exemple suggérerait qu'une union entre deux personnages issus de peuples différents n'est pas si spécifique que cela. Mais nous allons montrer que les unions des parents de Lug et de Bres sont loin d'être identiques. Ces différences se révéleront au travers de la fonction des fils respectifs, puisque Lug sera le sauveur des dieux tandis que Bres incarnera l'inversion sociale.

4.2. Elatha et Ériu

4.2.1. *La rencontre*

La rencontre entre Elatha et Ériu se déroule de la sorte :

Un jour, Ériu, la fille de Delbaeth, regardait la mer et le pays depuis la maison de Máeth Scéni ; et elle vit la mer aussi parfaitement calme que si elle avait été une table plane. Elle était là et elle vit quelque chose : un navire d'argent lui apparut sur la mer. Sa taille lui semblait grande, mais sa forme ne lui apparaissait pas clairement ; et le courant de la mer le porta jusqu'à terre.

Puis elle vit que c'était un homme de la plus belle apparence. Il avait des cheveux blonds dorés jusqu'aux épaules et une cape avec des bandes de fil doré tout autour. Sa chemise avait une broderie de fil doré. Sur sa poitrine se trouvait une broche dorée avec l'éclat d'une pierre précieuse. [Il avait] deux lances brillantes en argent avec deux manches de bronze polis et rivetés ; cinq cercles d'or autour de son cou ; une épée à poignée d'or avec des incrustations d'argent et des bosses d'or.

L'homme lui dit :

« Pourrais-je avoir une heure d'ébats amoureux avec toi ?

- Je ne t'ai pas fixé de rendez-vous, en vérité, dit-elle.

- Viens avec celui à qui tu ne donnerais pas de rendez-vous, dit-il.

Alors ils s'allongèrent ensemble. La femme pleura quand l'homme se releva.

- Pourquoi pleures-tu ? demanda t-il.

- J'ai deux choses pour lesquelles je pourrais me lamenter, dit la femme, me séparer de toi, alors que nous nous sommes rencontrés. Les jeunes hommes des Túatha Dé Danann ne m'ont pas obtenue malgré leurs vives prières et tu m'as obtenue comme tu viens de le faire.

- Ta tristesse à propos de ces deux choses sera résolue, dit-il. »

Il tira son anneau d'or de son majeur et le mit dans sa main, et lui dit qu'elle ne devait pas s'en séparer, ni le vendre ni l'offrir, excepté à celui qui aurait le doigt approprié.

« Un autre problème me trouble, dit la femme, c'est que je ne sais pas qui est venu à moi.

- Tu ne resteras pas ignorante de cela, dit-il. Elatha fils de Delbaeth, roi des Fomoire, est venu à toi. Tu porteras un fils comme résultat de notre rencontre, et on ne lui donnera pas d'autre nom que Eochu Bres (c'est-à-dire, Eochu le Beau), parce que chaque belle chose qui est vue en Irlande – les plaines comme les forteresses, la bière et le flambeau, les femmes, les hommes et les chevaux – sera jugée en comparaison avec ce garçon, et les gens diront alors de lui, « c'est digne de Bres ».

Puis l'homme repartit, et la femme retourna dans sa maison, et la célèbre conception lui fut donnée¹. »

4.2.2.L'inceste

Bres est donc né de l'union entre Elatha et Ériu. Celle-ci est la déesse éponyme de l'Irlande, fille de Delbaeth et d'Ernmas, une femme des Túatha Dé Danann². Le père de Bres, Elatha (« art, science », « résultat de cet art »³), est un roi Fomoire et fils de Delbaeth. Nous constatons qu'Ériu et Elatha ont donc un père commun en la personne de Delbaeth ; leur union se révèle être un inceste entre une demi-sœur et un demi-frère agnatiques.

Avant d'examiner le motif de l'inceste, nous allons présenter le personnage de Delbaeth. Son nom s'explique par la racine *delb-* « forme, figure, apparence », dont le dérivé verbal *delbaid* a le sens de « il forme, construit, invente, destine, transforme »⁴. Selon Christian-J. Guyonvarc'h, Delbaeth pourrait représenter le concept métaphysique de « la forme, la matière indifférenciée », c'est-à-dire l'ancêtre mythologique commun au bien et au mal potentiels⁵. Sa qualité d'ancêtre est en tout cas parfaitement attestée par les généalogies, puisque de nombreuses divinités descendent de lui⁶ : le Dagda, Ogma⁷, Manannán⁸, les déesses Ériu, Fodla et Banba⁹, Danu¹⁰, Bóinn¹¹, les trois fils de Tuireann – les meurtriers du père de Lug¹². Delbaeth apparaît comme un personnage primordial, de qui descendent et les Túatha Dé Danann et les Fomoire.

Delbaeth est donc le père d'Elatha et d'Ériu qui, en s'unissant, ont commis un inceste. Ce comportement sexuel est largement répandu dans les différentes mythologies. Ce phénomène peut s'expliquer à partir de la conception métaphysique suivante : dans les différentes

¹ CMT §§ 16-22.

² LGE VII §338 : *Hēriu 7 Fotla 7 Banba, trī ingena Fiachna meic Delbaeth meic Ogma. Hernmass ingen Etarlaim a mathair na mban sin.*

³ DIL E-103.

⁴ DIL D-17 ; LEIA D-47 ; Meyer 1906:606.

⁵ Le Roux 1966b:378 ; Guyonvarc'h 1969:325 ; Sterckx 1982:126-127.

⁶ Pour une étude des généalogies irlandaises et de la primauté de Delbaeth, voir Sterckx 1982.

⁷ LGE VII §§316, 335, 368.

⁸ *Id.*, VII §342.

⁹ *Ibid.*, VII §§316, 338 ; FFE I, 216-218.

¹⁰ *Ibid.*, VII §§316, 348, 368.

¹¹ *Ibid.*, VII §316 ; *Banshenchas* = Dobbs 1930-1932:XLVIII 169.

¹² *Ibid.*, VII §§316, 348. Dans le *Cóir anamn* §155, Delbaeth est donné comme un autre nom de Tuirenn (*Dealbháeth ainm aile dó* (= Tuirenn)), le père de Brian, Iuchar (ou Eochaid) et Iucharba.

religions, on peut considérer que l'essence divine est *une et unique* ; dans le cas d'un polythéisme, chacune des divinités ne représente en fait qu'une des nombreuses figures ou émanations de cette essence. Dès lors, la parenté de tous ces principes manifestés fait que les unions sexuelles des divinités relèvent régulièrement de l'inceste¹.

L'inceste est une pratique qui appartient formellement au domaine des dieux et non au monde des hommes². En effet, toutes les mythologies connaissent un nombre très élevé d'incestes, sans que, pour autant, les hommes reproduisent cette pratique à leur niveau³. Comme le souligne à juste titre Claude Lévi-Strauss, l'inceste est socialement absurde, avant d'être moralement coupable⁴, et il fait d'ailleurs l'objet d'une règle de prohibition à caractère universel⁵. L'inceste entre Elatha et Ériu n'est donc pas un élément qui permet de définir leur union, puisque cet acte se déroule dans un temps mythologique.

4.2.3. Leur fils : Bres

De l'union entre Elatha et Ériu est né un enfant, nommé Bres ou Eochaid Bres, que nous allons maintenant présenter. Sur un plan linguistique, *bres* est un nom qui a plusieurs significations : « combat, coup », « tumulte, vacarme », métaphore de « héros, chef », « beauté, valeur », « grand, puissant »⁶. Le sens de « beau » est d'ailleurs donné dans le passage du *Cath Maige Tuired* ainsi que dans une notice du *Cóir anmann* :

Eochaid Bres, c'est-à-dire, Eochaid le Beau, car chaque chose juste et chaque chose belle qui a été vue en Irlande est comparée à Bres, c'est-à-dire, Bres, fils d'Elatha, fils de Delbaeth, est ainsi nommé, et Eochaid est un autre de ses noms.

(*Eochaid Bres .i. Eochaid cruthach, ar cach ní caem 7 cach ní cruthach atcáther ind Erinn is co Bres samhlaíther .i. Bress mac Ealadhan meic Dhelbaith is fris atberar, 7 Eochaid ainm aile dó.*)⁷

Le nom de Bres est souvent complété par Eochaid, qui est une appellation très fréquente chez les rois irlandais médiévaux⁸. Les documents en moyen-irlandais ne font plus la distinction entre *Eochaid*, gén. *Echdach*, et *Eochu*, gén. *E(o)chach*, qui pourraient être les deux formes alternatives d'un même nom⁹. Selon Osborn Bergin, *Eochaid* semblerait être un vieux composé construit comme *Lugaid* < **Lugu-dek-s*, s'expliquant donc par **Ek^wo-dek-s* ; *Eochu*

¹ Coomaraswamy 1935a:85.

² Sterckx 1982:125.

³ Héritier 1994:62.

⁴ Lévi-Strauss 1967:556.

⁵ *Id.*, p. 10.

⁶ *DIL* B-179 ; *LEIA* B-85 ; Meyer 1906:256.

⁷ *CA* §153.

⁸ Le Roux 1966b:378.

⁹ Bergin 1930-1932:140-146.

viendrait, d'après Eoin Mac Néill, de **Ek^wo-wiks*¹ et serait devenu une variante hypocoristique d'*Eochaid*².

L'explication étymologique de *Eochaid* reste toujours sujette à caution. Une hypothèse assez répandue consiste à faire venir *Eochaid* de **ivocatu-s*, que l'on connaît dans og. gén. IVOCATTOS³, devenu par la suite v.irl. gén. *Éochado* > moy.irl. *Éochada*. IVOCATTOS serait un composé construit avec un premier élément qui correspond soit à *ech-* « cheval »⁴, soit à *éo-* « if », un terme qui désigne de manière figurée le « héros, champion »⁵; le second élément est clairement *cath*, gén. *catho* « bataille, combat »⁶. IVOCATTOS aurait donc pour signification « Qui se bat par l'if »⁷ ou « Qui se bat par le moyen d'un cheval »⁸. Mais plusieurs spécialistes ont rejeté cette explication d'*Eochaid* par **ivocatu-s*⁹. Anthony Harvey a proposé à la place un rapprochement entre *Eochaid* et og. EQODDI¹⁰, qui est construit lui aussi sur le nom du « cheval »¹¹.

Sur un plan mythologique, nous pouvons nous interroger sur l'explication de Bres par « Beauté », dans la mesure où ce caractère est plutôt étranger aux Fomoirs. Il la tient peut-être de son père, décrit de la plus belle des manières lors de sa rencontre avec Ériu. Cette beauté peut aussi s'expliquer par les rapports entre Bres et la royauté¹², puisque l'exercice de cette fonction exige un physique intègre. Bres a justement obtenu la royauté d'Irlande après la première bataille de Mag Tuired car, au cours de cet affrontement entre les dieux et les Fir Bolg, le roi des dieux Núadu a subi une grave blessure :

Núadu Airgetlám, c'est lui qui était roi des Túatha Dé Danann pendant sept ans avant leur arrivée en Irlande, jusqu'à ce que son bras lui fût enlevé dans la première bataille de Mag Tuired.

(*Nuadu Argatlām trā, issē ba rī do Tūathaib Dē Danann secht mbliadna riana tiachtain in Hērinn, co ro benad a lām dē i cēt chath Maige Tuired.*)¹³

Le bras de Núadu fut coupé dans cette bataille, c'est-à-dire que Sreng fils de Sengann le lui enleva.

(*Isen cath-sin dano robenad a lámh de Núadad .i. Sregg mac Sengaidn rophen dei hi.*)¹⁴

¹ Mac Néill 1929-1930:115.

² Bergin 1930-1932:144-145.

³ CIIC N°19.

⁴ DIL E-27 ; O'Rahilly 1946a:292 ; Puhvel 1970:167.

⁵ DIL E-145 ; Ziegler 1994:190.

⁶ *Id.*, C-86.

⁷ McManus 1991:105.

⁸ Mac Néill 1929-1930:115.

⁹ Bergin 1930-1932:142 et Harvey 187:49, lesquels ne confirment dans IVOCATTOS que la présence de **catu-s* > *cath*.

¹⁰ CIIC N°186.

¹¹ Harvey 1987:64.

¹² Guyonvarc'h 1966:293.

¹³ LGE VII §§310, 362 ; cf. FFE I 9, 11

¹⁴ CMT §11 .

Avec cette tare physique, Núadu est disqualifié pour exercer la royauté. Il convient donc de trouver un remplaceant :

Il y eut une contestation de souveraineté des hommes d'Irlande entre les Túatha Dé et leurs femmes, car Núadu ne pouvait plus être roi après que son bras fut coupé. Elles dirent qu'il serait approprié pour eux de donner la royauté à Bres fils d'Elathan, à leur fils adopté, et que lui donner la royauté lierait l'alliance des Fomoire avec eux, car son père Elatha fils de Delbaeth était un roi Fomoire.

(*Baí imcosnam flathæ fher n-Érenn iter Túad Dé 7 a mná, ar nirb' inríghae Núadoo iar mbéim a láime de. Adpertutar ba cumdigh dóip ríge do Pres mac Elathan, díe ngormac fesin, 7 co sn[a]idh[m]fed caratrad Fomure fria an ríge de tabairt dó-sin, ar ba rí Fomore a athair, ed ón Elotha mac Delbáeth.*)¹

Mais le règne de Bres est absolument désastreux à cause des lourds impôts qu'il a imposés et de son irrespect de l'ordre social².

Ce portrait assez sombre de Bres n'est pas en accord avec les autres témoignages connus à son sujet. En effet, il est généralement présenté comme un membre à part entière des Túatha Dé Danann et ses actions sont positives, comme le montre ce passage du *Cóir anmann* :

Bres *rígh* « roi », c'est-à-dire qu'il était un roi grâce à ses qualités royales. Son action, son honneur et son règne étaient royaux, et il mit en déroute les Fomoire en de nombreuses batailles, les expulsant d'Irlande.

(*Bres rígh .i. Ba rígh ar ríghdacht é .i. roba ríghda a ghnim 7 a enech 7 a fhlathius, 7 dohbris sé ilchatha for Fomhóire aga ndichur a hÉiriu.*)³

Ici, Bres combat donc les Fomoire, alors que dans le *Cath Maige Tuired*, il règne en leur nom. Le seul point commun entre les deux Bres reste la fonction de souverain. Ce décalage peut s'expliquer par l'existence dans les traditions irlandaises de deux Bres, l'un bienveillant et l'autre malveillant⁴, et l'archétype du mauvais roi aurait été transféré sur sa personne⁵. Par rapport à notre recherche, le point essentiel à retenir est que le Bres du *Cath Maige Tuired* a été un mauvais roi.

¹ *Id.*, §14.

² *Ibid.*, §§25-26.

³ CA §19 ; cf. LL 1.2455-2458.

⁴ Un autre personnage irlandais a d'ailleurs une image à la fois agréable et sombre : le Dagda, qui a une massue avec un bout aimable qui ressuscite et un bout violent qui tue (*Mesca Ulad* §28 = Watson 1941:27-28).

⁵ Cf. Carey 1989-1990:59-60.

4.3. L'opposition Cían-Eithne et Elatha-Ériu

4.3.1. *Nature de l'union*

L'étude des protagonistes impliqués dans ces deux naissances était indispensable avant de passer à la phase suivante de notre analyse, qui va consister à comparer la nature des unions concernées. Pour cela, nous allons nous appuyer sur l'ancien droit irlandais.

Il stipule que lorsqu'une femme épousait un homme d'une autre famille, elle devenait généralement membre de sa belle-famille¹ et allait vivre chez cette dernière. Les enfants issus de ce mariage devenaient également membres de la famille paternelle. Néanmoins, ils faisaient certainement leur éducation au sein de leur famille maternelle², qui est une pratique très répandue dans les pays celtiques et que l'on désigne par le terme anglais de *fosterage* « nourriture »³. La famille maternelle était partiellement dédommée de la perte d'une de leurs femmes du fait que le futur époux, son père ou le chef de sa famille leur payait une sorte de dot, connue sous le nom de la *coibche*, « contrat, marché, paiement » et en particulier « prix de la mariée »⁴. Suite à son mariage avec Cían, Eithne est donc devenue membre des Túatha Dé Danann, tout comme son fils, Lug. Cette union s'est inscrite dans un processus d'échange, qui a lié entre elles les différentes unités de la société, créant de nouvelles relations d'affinité et d'alliance⁵.

Le cas est différent pour les parents de Bres. En effet, nous n'avons pas affaire à un mariage, mais à une union ponctuelle⁶, à une alliance informelle. Autrement dit, Elatha et Ériu sont devenus amants sans la connaissance ni le consentement de leur famille respective. Cette situation ne profite qu'à la famille du séducteur et fait du tort de celle de la femme, puisqu'il n'y a pas de formes de compensation légale possible⁷. Toutefois, ce type de rencontre figure dans la liste des différentes unions prévues par le droit irlandais d'après la *Cáin Lánamna*⁸.

¹ Les différentes modalités du mariage dans la société irlandaise sont consignées le traité légal de la *Cáin Lánamna* « Droit des Couples » (= Thurneysen 1936), préservée dans trois manuscrits du Trinity College (MSS H 2.15A, H 3.17 et H 3.18).

² Les lois irlandaises donnent plusieurs cas de figure assez proches de la situation d'Elatha et Ériu : l'enfant est élevé par son père, c'est-à-dire au sein de sa famille paternelle, lorsqu'il est né d'une union interdite par le père de la fille ou lorsqu'un homme a enlevé une femme au mépris du père ou de la famille de cette dernière (voir Kelly 1988:71).

³ Sur le *fosterage*, cf. partie II, chapitre 4.

⁴ Gray 1981-1983:XVIII 201-202, XIX 236-237, 244 ; *LEIA* C-140 ; Ó Corráin 1985:27 ; Kelly 1988:72 ; cf. partie III, chapitre 2.

⁵ Gray 1981-1983:XVIII 202.

⁶ Guyonvarc'h 1980:91.

⁷ Gray 1981-1983:XIX 236.

⁸ Il s'agit de la *lánamna foxail* 7 *lánamna táide* « union par enlèvement et union par vol » : la famille de la femme ne donne pas son consentement, et la femme est enlevée ou visitée secrètement (*Cáin Lánamna* §34 =

La relation entre Elatha et Ériu ne concerne en fait que de simples individus. Elle apparaît finalement moins prestigieuse que l'union entre Cían et Eithne, qui est un mariage impliquant une alliance entre plusieurs groupes sociaux¹. Cette rencontre des parents de Bres peut se comprendre comme le produit d'une mésalliance fatale et le signe d'une usurpation qu'il incarnera lorsqu'il sera appelé à régner sur l'Irlande².

4.3.2. *Caractère nuisible des femmes*

Nous avons vu que la disqualification du roi Núadu avait permis à Bres d'exercer la souveraineté sur l'Irlande. Même s'il n'appartenait aux Túatha Dé Danann que par sa mère, cette ascendance maternelle suffisait donc pour le nommer roi d'Irlande. Les responsables du choix sont les femmes des Túatha Dé Danann, qui ont qualifié Bres de *gormac*. Le premier sens de ce nom est « fils de sœur »³, ce qui est tout à fait logique puisque Ériu est la sœur de nombreuses déesses des Túatha Dé Danann. Le terme *gormac* signifie également « fils adopté », qui renvoie à l'idée de remplir une mission qu'aurait normalement accompli un véritable fils⁴. Ce second sens évoque un certain lien affectif, ce qui sous-entendrait que les Túatha Dé Danann ont considéré Bres avec bienveillance. Ce comportement peut découler du *fosterage* de Bres chez sa famille maternelle. Lorsque les femmes l'ont nommé roi d'Irlande, ses relations avec les Túatha Dé Danann ont certainement dû compter. Mais ce choix va être un échec en raison du règne désastreux qui va s'en suivre. Bres sera d'ailleurs destitué suite à la satire que le poète Coirpre a lancée contre lui⁵. L'élément clef de cette nomination de Bres est sans aucun doute la mise en avant du caractère néfaste, pour la société, des femmes lorsqu'elles se mêlent de questions politiques.

En choisissant Bres, les Túatha Dé Danann ont en fait violé deux principes idéologiques fondamentaux de la société irlandaise⁶. D'une part, ils ont accepté le conseil de femmes, que les lois et coutumes écartent des affaires politiques. D'autre part, ils ont élu un homme qui n'est lié au peuple souverain, c'est-à-dire des Túatha Dé Danann, que par sa mère ; or, dans la société irlandaise, le droit de régner ne vient que très rarement d'une descendance

Thurneysen 1936:68). Ces différents types d'unions prévus en Irlande se retrouvent au Pays de Galles ainsi qu'en Inde védique, ce qui permet d'apprécier leur très grand archaïsme (Charles-Edwards 1980:38).

¹ Gray 1981-1983:XVIII 204.

² Le Roux 1966b:378.

³ *DIL* G-136-137.

⁴ Au sens propre, *gormac* désigne un fils qui remplit ses devoirs envers ses parents ; dans ce cas, on utilise plutôt l'expression *mac gor*.

⁵ *CMT* §39.

⁶ Gray 1981-1983:XIX 1-2.

matrilinéaire¹. La nomination de Bres a sans doute été réalisée dans l'optique de renforcer l'alliance entre les deux groupes², mais celle-ci n'a pu tenir car trop de pouvoirs ont été placés dans les mains des Fomoir, qui alors mener la vie dure aux dieux³. Par exemple, Bres oblige le Dagda à lui construire une forteresse et à Ogma de porter du petit bois⁴. L'échec de cette alliance provient donc certainement de la trop grande place accordée à la filiation maternelle.

Cette vision négative de la femme peut s'expliquer au travers de la place qu'elle avait au sein de la société irlandaise. D'après les lois, la femme était généralement sans capacité légale indépendante⁵. Un traité en vieil-irlandais consacré au *díre* « prix de l'honneur »⁶ nous apprend que la femme était constamment sous la coupe d'un homme⁷ :

Son père a la charge d'elle lorsqu'elle est une fille, son mari lorsqu'elle est son épouse, ses fils lorsqu'elle est une femme [veuve] sans enfants, sa famille lorsqu'elle est une femme de la *fine* (= c'est-à-dire la famille issue d'un ancêtre commun remontant à la neuvième génération), l'Église lorsqu'elle est une femme de l'Église (= c'est-à-dire une nonne). Elle n'est pas habilitée pour la vente, l'achat, le contrat ou le commerce sans l'autorisation de l'un de ses supérieurs.

(*adagair a athair i mbe ingen ; adagair a cetmuinte i mi be cetmuintere ; adagairet a mmeicc i mbe be claimne ; adagair fine i mbi be fine ; adagair eclais i mbi be eclaise. Ni túalain[g] reicce na creice na cuir na cund(u)ruda sech oen a c(h)enn, acht tabairt bes techta d'oen a cenn cocur cen dichill.*)⁸

Toutefois, ce traité ne reflétait pas entièrement le statut de la femme, qui disposait d'un certain nombre de droits. L'Église a d'ailleurs eu très tôt une influence bénéfique dans l'amélioration de son statut légal⁹. En tout cas, le domaine du politique n'était pas accessible aux femmes, comme en témoigne l'absence de chef politique féminin dans les annales¹⁰.¹¹ Quant à la situation du *Cath Maige Tuired*, il est finalement probable que, pour la société irlandaise, une personne au faible statut légal comme la femme ne pouvait avoir un jugement ou un avis pris véritablement en compte¹². La situation décrite dans ce récit est donc bel et bien anormal.

¹ Byrne 2001:xlili.

² Scowcroft 1987-1988:XLIX 44.

³ Gray 1981-1983:XVIII 202, XIX 237.

⁴ *CMT* §§24-25.

⁵ Kelly 1988:75.

⁶ Ce prix de l'honneur correspond au moyen légal de réparation et s'ajoute au paiement de l'*éraig* (prix de composition) en cas de meurtre. La *díre* est calculée en fonction du rang de la victime.

⁷ Cette place des femmes est en partie héritée des anciennes sociétés indo-européennes, où les familles étaient strictement définies par rapport aux hommes, pères, fils et maris (Dumézil 1968-1973:II 353).

⁸ Édition de Thurneysen 1931:35 §38 d'après les MSS TCD H 2.15, H 3.17 et H 3.18 ; Binchy 1936:180.

⁹ Kelly 1988:76-77.

¹⁰ *Id.*, p. 69.

¹¹ *Id.*, p. 69.

¹² Dans le même ordre d'idée, le récit des *Tecosca Cormaic* « Instructions au roi Cormac » – un texte en vieil-irlandais, dont la composition n'est pas plus tardive que la première partie du IX^e siècle – fournit une illustration intéressante de la vision de la femme dans la société irlandaise. Parmi les très nombreux conseils qui sont donnés

Dans la mise en parallèle entre Lug et Bres, la différence essentielle porte sans aucun doute sur leur filiation respective. Tous deux sont issus d'une union entre un(e) membre des Túatha Dé Danann et un(e) membre des Fomoir, mais leurs actions respectives sont diamétralement opposées : Bres incarne l'archétype du mauvais roi, empêchant les classes sociales d'accomplir leur fonction¹, tandis que Lug représente le sauveur de la société. Cette divergence s'explique par leur filiation par rapport au groupe souverain, avec une prépondérance évidente accordée à celui qui a une parenté du côté paternel, c'est-à-dire Lug².

5. Bilans

Nous allons à présent tirer un bilan des informations dégagées depuis le début de ce chapitre. Le premier élément est que les unions de Cían et Eithne d'une part, d'Elatha et Ériu de l'autre, ne se sont pas déroulées au sein d'une même famille ; mais les points communs entre les parents de Lug et de Bres s'arrêtent là. Les circonstances de l'union entre Cían et Eithne offrent certainement un paradigme des visions sociales et légales de la parenté et du mariage, basé sur un échange formel, une alliance entre peuples³ et la primauté accordée à la filiation paternelle.

L'autre élément sur lequel nous avons insisté est l'opposition entre filiation paternelle et filiation maternelle. Celle-ci peut également s'exprimer sous la forme d'une opposition entre Masculin et Féminin, que nous pouvons appliquer aux Túatha Dé Danann et aux Fomoir. La monstruosité, qui caractérise ces derniers, peut se comprendre comme une irruption brutale des forces de la nature. Or, l'homologie est très répandue entre nature et femme, avec les déesses personnifiant la terre⁴. En d'autres termes, les anomalies physiques seraient dues à un excès du Féminin, où toute présence masculine serait restée étrangère à l'acte de fécondation⁵. De plus, tout ce qui touche à l'humide, à l'eau, est généralement de nature féminine. Comme nous l'avons mis en lumière, les Fomoir sont explicitement associés au monde aquatique. Enfin, nous soulignons que Bres, qui agit au nom d'un groupe connoté d'une manière

au nouveau roi Cormac mac Airt, nous avons ceux qui permettent de juger une femme : or, tous les critères sont, sans exception, orientés de manière négative (*Tecosca Cormaic* §16 = Meyer 1909:28-34).

¹ Dumézil 1943:255.

² On notera que, tout au long du *Cath Maige Tuired*, Lug et Bres se consacrent à leur famille paternelle et mettent à mal leur famille maternelle. Ce comportement apporte une nouvelle preuve de la plus grande importance attachée à la parenté paternelle qu'à la parenté maternelle (Gray 1981-1983:XIX 242-243).

³ Gray 1981-1983:XVIII 201-203.

⁴ Voir par exemple Eliade 1949:208-226.

⁵ Héritier 1994:301.

féminine, a justement été nommé roi d'Irlande grâce à l'appui des *femmes* des Túatha Dé Danann¹.

L'opposition Masculin/Féminin appliquée aux dieux et à leurs adversaires permet de mieux comprendre leur rôle respectif. Lorsque le Féminin sort de ses attributions, il devient nuisible pour l'ordre social. De même, la présence des Fomoiré est néfaste pour l'élaboration de la société, puisqu'ils livrent bataille aux populations successives qui voulaient s'établir en Irlande. Inversement, les Túatha Dé Danann incarnent la société idéale par leur respect de l'ordre patriarcal en faisant la différenciation sociale entre pôles masculins et féminins. La victoire des dieux sur les Fomoiré pourrait donc se comprendre de la sorte : seul le Masculin a le pouvoir de domestiquer, de soumettre – mais non d'anéantir – le Féminin en l'épousant ; il l'humanise pour que la vie se développe sur terre. Cette hypothèse apporte une raison suffisante pour justifier l'alliance indispensable entre Túatha Dé Danann et Fomoiré. Mais elle ne peut fonctionner qu'avec l'union d'un homme appartenant au Principe Masculin (= Túatha Dé Danann) et d'une femme appartenant au Principe Féminin (= Fomoiré), et non l'inverse, qui serait alors contre-productif.

Tout au long de ce chapitre, nous avons souvent fait référence aux relations matrimoniales. Nous estimons en effet qu'elles sont d'une grande importance pour comprendre l'organisation d'une société. Nous citons à ce titre les propos de Claude Lévi-Strauss :

Les règles de parenté et du mariage ne sont pas rendues nécessaires par l'état de la société. Elles sont l'état de société lui-même, remaniant les relations biologiques et les sentiments naturels, leur imposant de prendre position dans des structures qui les impliquent en même temps que d'autres, et les obligeant à surmonter leurs premiers caractères. L'état de nature ne connaît que l'indivision et l'appropriation, et leur hasardeux mélange².

En résumé, nous pourrions dire que l'union de Cían et Eithne relève de la culture, à côté de la relation d'Elatha et Ériu qui renvoie à la nature³.

Le bénéficiaire de ce mariage paradigmatique est Lug, né dans les meilleures conditions possibles. Depuis le début des invasions de l'Irlande, il est le premier à descendre, de façon

¹ Rees - Rees 1961:40-41.

² Lévi-Strauss 1967:562.

³ Gray 1981-1983:XVIII 204. L'association entre Túatha Dé Danann et mariage exogamique peut être comparée à un fait tiré de la mythologie scandinave. Il porte sur une opposition entre les deux groupes de divinités : les Vanes, qui représentent la troisième fonction indo-européenne liée à la production, et les Ases, qui représentent les secondes et premières fonctions liées à la guerre et à la souveraineté magico-religieuse. Au début, chaque groupe vivait séparé puis ensuite, les Vanes sont incorporés dans le groupe des Ases. Selon l'*Ynglinga Saga* (§4 = Cavalier:56), les Vanes avaient pour coutume de prendre une femme à l'intérieur de leur famille, tandis que chez les Ases, les mariages consanguins étaient interdits. Chez les Irlandais et les Scandinaves, on retrouve chez les dieux une pratique de mariage du type exogamique.

légitime, de deux peuples. Son héritage maternel se révèle d'ailleurs lors de son duel face à Balor où il exécute une incantation sur un pied, avec une main et un œil clos¹, une posture qui rappelle le physique des Fomoiré².

Lug apparaît donc comme le premier médiateur entre deux groupes rivaux³ mais complémentaires, car l'existence provient d'une double filiation, paternelle et maternelle⁴. En tant qu'intermédiaire, Lug fait figure de synthèse de l'ensemble des composants de la société.

¹ *CMT* §129 ; *CMT*₂ 38-39.

² Rees - Rees 1961:142. Cette technique de Lug sera discutée plus bas : cf. partie III, chapitre 3, partie IV, chapitres 3-4 ; partie VI, chapitre 3.

³ Scowcroft 1987-1988:XLIX 43-44.

⁴ Coomaraswamy 1935b:46n.39.

Chapitre 2 :

LLEU : UNE NAISSANCE COLLÉGIALE

Après avoir traité le cas de Lug, nous allons nous intéresser à Lleu, le correspondant gallois du dieu celtique *Lugus*. À la différence du matériau irlandais, la littérature galloise a conservé dans le détail les circonstances de sa naissance. Cet événement est consigné dans le *Mabinogi* de *Math*, qui constitue la quatrième branche du *Mabinogi* ; ce récit constituera d'ailleurs notre source principale pour l'étude de Lleu. Sa mise au monde se déroule à la cour de Math, seigneur de Gwynedd, qui s'adresse de la sorte à ses neveux Gilfaethwy et Gwydion :

« [...] Donnez-moi un conseil : quelle jeune fille puis-je faire quérir pour mon service ?

- Seigneur, dit Gwydion fils de Dôn, le conseil est facile à donner : fais quérir Aranrhod fille de Dôn, ta nièce, la fille de ta sœur. »

On alla la chercher. La jeune fille entra.

« Jeune fille, dit Math, es-tu vierge ?

- Je ne suis rien d'autre, à ma connaissance », dit-elle.

Il prit alors sa baguette magique et la recourba.

« Fais un pas par-dessus cette baguette, dit-il, je saurai alors si tu es vierge. »

Elle fit un pas par-dessus sa baguette, et au même moment elle laissa derrière elle un petit garçon grand et blond. L'enfant poussa un cri aigu. Après ce cri, elle gagna la porte, mais elle laissa encore quelque chose derrière elle. Avant que quiconque ait pu la regarder deux fois, Gwydion prit la chose, l'enveloppa dans un drap de paile, et la cacha dans un petit coffret au pied de son lit.

« Eh bien, dit Math fils de Mathonwy, je vais faire baptiser celui-là », en parlant du gros garçon blond. Je lui donnerai le nom de Dylan. »

L'enfant fut baptisé, et, aussitôt qu'il fut baptisé, il gagna la mer. En entrant dans la mer, il reçut immédiatement la nature de la mer ; il nageait aussi bien que les poissons les plus agiles, et pour cette raison on l'appela Dylan fils de la Vague. Jamais aucune vague ne se brisa sous lui. Le coup qui provoqua sa mort fut donné par son oncle Gofannon. Ce fut l'un des trois coups funestes.

Un jour, comme Gwydion se reposait sur son lit, éveillé, il entendit des cris venant du coffre, au pied de son lit. Bien que les cris ne fussent pas très forts, ils étaient assez hauts pour qu'il les entendît. Il se leva en toute hâte et ouvrit le coffre. En l'ouvrant, il vit un petit garçon qui agitait les bras dans les plis du drap et s'en dégageait. Il prit l'enfant dans ses mains et l'emporta à la ville, dans un lieu où il savait qu'il y avait une femme pouvant allaiter. Il négocia avec elle la mise en nourrice du garçon. On le garda en nourrice un an.

Partie II, chapitre 2

« [...] A rodwch im kynghor pa uorwyn a geisswyf. » « Arglwyd, heb y Guydyon uab Don, hawd yw dy gynghori. Aranrot uerch Don, dy nith uerch dy chwer. »

Honno a gyrchwyt attaw. Y uorwyn a doeth ymywn. « A uorwyn, heb ef, a wyt uorwyn di ? » « Ny wnn I amgen no'm bot. » Yna y kymmerth ynteu yr hutlath a'y chamu. « Camha di dros honn, heb ef, ac ot wyn uorwyn, mi a ednebydaf. » Yna y camawd hitheu dros yr hutlath, ac ar y cam hwnnw, adaw mab brasuelyn mawr a oruc. Sef a wnaeth y mab, doddi diaspat uchel. Yn ol diaspat y mab, kyrchu y drws a oruc hi, ac ar hynny adaw y ryw bethan ohonei ; a chyn cael o neb guelet yr eil olwc arnaw, Guydyon a'y kymmerth, ac a droes llen o bali yn y gylch, ac a'e cudyawd. Sef y cudyawd, y mywn llaw gist is traed y wely.

« Ie, heb [Math uab] Mathonwy, mi a baraf uedydyaw hwn », wrth y mab brasuelyn. « Sef enw a baraf, Dylan. » Bedydyaw a wnaethpwynt y mab, ac y gyt ac y bedydywyt, y mor a gyrchwys. Ac yn y lle, y gyt ac y doeth y'r mor, annyan y mor a gauas, a chystal y nouyei a'r pysc goreu yn y mor, ac o achaws hynny y gelwit Dylan Eil Ton. Ny thorres tonn adanaw eiryoet. A'r ergyt y doeth y angheu ohonaw, a uyrwys Gouannon y ewythy. A hwnnw a uu trydyd anuat ergyt.

Val yd oed Wydyon diwarnawt yn y wely, ac yn deffroi, ef a glywei diaspat yn y gist is y draet. Kyny bei uchel hi, kyuuuch oed ac y kigleu ef. Sef a oruc ynteu, kyuodi yn gyflym, ac agori y gist. Ac ual y hegyr, ef a welei uab bychan yn rwyuaw y ureicheu o blyc y llen, ac yn y guascaru. Ace f a gymerth y mab y rwng y dwylaw y dref ac ef, lle y gwydat bot gwreic a bronneu genti. Ac ymobryn a wnaeth a'r wreic ueithryn y mab. Y mab a uagwyt y ulwydyn honno.)¹

La naissance de Llew est plus détaillée que celle de Lug mais elle comporte de nombreuses zones d'ombre. Pour tenter de les éclaircir, nous allons analyser les différents protagonistes ainsi que les thèmes présentés au cours de ce récit.

1. L'ascendance maternelle

1.1. La mère : Aranrhod

À la différence de Lug, la conception de Llew n'a pas impliqué des personnages issus de familles différentes. En effet, sa mère, Aranrhod, est la fille de Dôn², l'ancienne déesse mère des dieux³ ; l'ensemble des personnages masculins susceptibles d'être le père de Llew est également un descendant de Dôn. Le *Mabinogi* de *Math* est donc centré sur les aventures de la famille de Dôn.

L'étude des protagonistes de ce récit va débiter par Aranrhod, dont la graphie en moyen-gallois est Aranrot ou, plus rarement, Aryanrot. Ce nom est un composé construit avec un premier élément qui s'explique par *aran* « argent »⁴. Rachel Bromwich, à la suite d'Ifor

¹ *Math* 77-78 ; trad. Lambert 1993:107-108.

² *Math* 77 : *Aranrot uerch Don*.

³ Cf. partie II, chapitre 1.

⁴ *GPC* 203.

Williams, a supposé une parenté entre *aryan-llu* « armée d'argent » et notre théonyme ; le premier terme a pu affecter l'orthographe d'*Aranrot* et ainsi expliquer le -y- dans la forme *Aryanrot*¹. La même savante indique également qu'*aran* peut avoir aussi le sens de « énorme, rond », ce qui est applicable aussi bien à *ar(y)anllu* qu'à *Ar(y)anrot*. Le second élément de ce théonyme est sans ambiguïté : il s'agit de *-rot* (> *-rhod*) qui signifie « roue »². Williams J. Gruffydd avait émis l'idée de comparer *Aranrhod* avec le nom antique de Strasbourg, *Argento-rate, Argento-ratum* « Ville aux remparts argentés »³, supposant un second élément *-rawd* < *rāte, rātis* (cf. v.irl. *ráth, ráith* « levée de terre, motte, fort »⁴)⁵ ; mais cette hypothèse a depuis été repoussée⁶. Le sens d'*Aranrhod* serait donc « Roue d'Argent », « Immense Roue ».

L'idée de roue est cohérente avec des traditions relatives à *Aranrhod*. Tout d'abord, les croyances populaires galloises ont localisé la demeure des dieux dans la Voie Lactée ou la Couronne Boréale, dont l'un des noms est justement *Caer Arianrhod*⁷ ; l'idée de « Roue d'Argent » ou d'« Immense Roue » correspondrait alors au disque blanc de notre galaxie, c'est-à-dire la lune⁸. Dans *Math*, la résidence d'*Aranrhod* porte le même nom⁹ mais elle est située à un endroit différent. Il s'agit d'une série de rochers, aujourd'hui appelée *Tregarandrag*, qui est située à environ un mile au large de *Dinas Dinlle*, en *Gwynedd*¹⁰ ; or, dans la tradition celtique, les îles correspondent très souvent aux demeures de l'Autre Monde¹¹. Ces divers éléments laissent à penser qu'*Aranrhod* est une ancienne déesse de l'Autre Monde¹² associée à l'astre lunaire¹³. Cet ancien statut est confirmé par deux éléments. Tout d'abord, *Aranrhod* est la mère de *Lleu*, qui est lui aussi un ancien dieu. Ensuite, elle fait partie des *Pummeib Dôn*, cette famille des anciennes divinités comparable aux *Túatha Dé Danann* irlandais et dont la structure d'ensemble est héritée de l'idéologie indo-européenne

¹ Williams 1951:269-270 ; Bromwich 1961:277-278.

² O'Rahilly 1946a:304 ; Bromwich 1961:277.

³ *DLG* 254.

⁴ *LEIA* R-9 ; Lambert 1994a:38.

⁵ Gruffydd 1928:189.

⁶ Williams 1951:269 ; Bromwich 1961:277.

⁷ *GPC* 205, 384 ; *Rhÿs* 1901:645 ; *Loth* 1913:I 191n.1.

⁸ De Vries 1963:142. Loomis 1949:294-300 émet l'hypothèse que *Lunete*, un personnage du roman arthurien d'*Yvain ou le chevalier au lion*, soit une continuation de la figure d'*Aranrhod*.

⁹ *Math* 78.

¹⁰ *Rhÿs* 1901:207 ; Gruffydd 1928:189 ; Williams 1951:272-273.

¹¹ Sims-Williams 1990:70.

¹² Gruffydd 1928:192. Le même auteur, p.190, rapproche *Aranrhod* d'*Argante*, une reine de l'Autre Monde qui apparaît dans le *Brut* de Layamon (= Bzdyl 1989:215, 254) ; elle habite l'Île d'Avalon et s'attache à soigner les blessures du roi Arthur. L'appartenance d'*Argante* au monde maritime et le sens de son nom, certainement construit sur *aran* « argent », évoquent effectivement *Aranrhod*.

¹³ Mac Killop 1998:21.

des cinq divinités réparties sur les trois fonctions et subsumant l'ensemble de la société divine¹.

1.2. Le grand-père : Beli Mawr

Aranrhod est, selon une triade galloise, la fille de Beli, dont l'épithète canonique est *Mawr* « Grand » :

Aranrhod fille de Beli.

(*Aryanrot merch Veli.*)²

Beli est donc le grand-père maternel de Llew. Le *Cyfranc Lludd a Llefelys* présente Beli même comme son père. Dans ce récit, le nom de Llew apparaît sous la forme corrompue de Llefelys :

Beli le Grand fils de Manogan eut trois fils, Lludd, Caswallawn et Nynniaw ; d'après le conte, il eut aussi un quatrième fils, nommé Llefelys.

(*Y Beli Uawr vab Manogan y bu tri meib, Llud a Chaswallawn a Nynhyaw. A herwyd y kyuarwydyt, petweryd mab idaw uu Lleuelis.*)³

L'étymologie de Beli n'est pas assurée. On a essayé de le rapprocher des théonymes gaulois du type *Belenos*, *Belinos*, peut-être issus de la racine i.-e. **bhēl-* « briller » ; *Beli* serait l'évolution des formes **Belios* ou **Belgios* < i.-e. **bhēl-*⁴.

1.2.1. *Beli et Balor*

Si cette hypothèse linguistique s'avère correcte, elle déboucherait sur une comparaison gallo-irlandaise intéressante. Nous nous souvenons que Lug a comme grand-père Balor, dont le nom provient sans doute de cette même racine **bhēl-*. La famille de *Lugus* est donc clairement marquée par la lumière : *Balor* et *Beli* seraient construits sur le radical **bhēl-* « briller »⁵, *Aranrhod* s'explique « Roue d'Argent » et il y a un lien indubitable entre *Lugus* et la lumière⁶.

La comparaison entre Balor et Beli ne s'arrête pas à l'étymologie de leur nom, mais s'étend à l'un de leurs caractères. Nous avons vu dans le chapitre précédent que Balor était surnommé *Balc-béimnech* « Aux Coups Violents », un composé formé avec *balc-* « fort,

¹ Sterckx 1975 ; Dumézil 1985b:93-111 ; cf. *infra*.

² *TYP* §35.

³ *Cyfranc Lludd a Llefelys* = Roberts 1975:1 ; trad. Lambert 1993:180.

⁴ O'Rahilly 1946a:67 ; Birkhan 1970:360-361 ; Koch 1987:23 ; Sterckx 1996a:108-114. Cf. Fleuriot 1964:64 pour des termes apparentés en vieux-breton.

⁵ Sur le rapprochement entre Balor et Beli, voir Rhys 1888:318.

⁶ Le caractère héliaque de *Lugus* sera étudié dans la partie IV, chapitre 2.

puissant »¹. Quant à Beli, les *Englynion y beddau* « Stances des tombes » du Livre Noir de Carmarthen consacrent quelques vers à son sujet :

À qui est la tombe dans la Grande Plaine ?

Fière était sa main sur les épées,

La tombe de Beli fils de Benlli le Géant.

(*Pieu yr bed yn y Maes Mawr?*

Balch y law ar y lafnawr,

Bed Beli ab Benlli Gawr.)²

La main de Beli est donc qualifiée par l'adjectif *balch* « fort, puissant, fier, orgueilleux »³, qui répond à v.irl. *balc* « id. », premier élément de l'épithète de Balor⁴.

Cet extrait des *Englynion y beddau* nous fournit un autre détail intéressant. Un des vers situe la tombe de Beli en un lieu appelé *Maes Mawr* « la Grande Plaine », expression qui correspond à l'irlandais *Mag Mór* qui, dans la tradition irlandaise, est une dénomination de l'Autre Monde⁵. Mieux, le texte du *Cath Maige Tuired* précise que lorsque Bres se rend au pays des Fomoirs pour y trouver de l'aide, les Fomoirs tiennent une assemblée dans un lieu appelé *Mag Mór*⁶. Nous signalons enfin que la mère adoptive de Lug, Tailtiu, épouse du roi des Fir Bolg, est fille de Mag Mór⁷. Ainsi, la « Grande Plaine » désigne dans les traditions galloises et irlandaises le lieu de la tombe de Beli, grand-père de Llew, l'Autre Monde irlandais où résident les Fomoirs, et le nom du grand-père adoptif de Lug⁸.

En résumé, nous possédons des correspondances linguistiques entre le nom des grands-pères de Lug et Llew, entre un caractère de Balor et Beli, et sur un nom de lieu fréquenté par les ascendants maternels du *Lugus* irlandais et gallois. Ces indices sont peut-être révélateurs de l'existence d'une tradition celtique très ancienne au sujet du grand-père maternel du dieu celtique et dont nous ne conservons que quelques bribes.

1.2.2. Le grand ancêtre

Beli est une figure pseudo-historique importante de la tradition galloise. Elle a tout d'abord fait de lui l'un des chefs légendaires de la résistance britannique à l'invasion romaine. Il

¹ Cf. partie II, chapitre 1.

² *Englynion y Beddau* §73 = Jones 1967:132.

³ *GPC* 251.

⁴ Gruffydd 1928:176.

⁵ Notons que l'expression *Mag Mór* a servi pour désigner l'Espagne (d'Arbois de Jubainville 1884:85). Cette assimilation est certainement due à une volonté de rationaliser un lieu qui appartenait à l'origine à cet Autre Monde lointain et maritime.

⁶ *CMT* §43 : *Ráncutar mag mór co n-airechtaib iomdaib.*

⁷ *LGE* VII §§311 : *Tailltiu ingen Mag Mōir.* Cf. §§330, 363. Sur Tailtiu, cf. partie II, chapitre 4.

⁸ Gruffydd 1928:177-178.

apparaît dans l'*Historia regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth sous les traits de Belinus¹, un nom provenant d'une mauvaise lecture faite par Nennius d'une leçon déjà fautive d'Orose². Les *Brutiau* – interprétations galloises de l'œuvre de Geoffroy – ont de leur côté rendu à Beli son nom d'origine³.

Dans les généalogies médiévales galloises, Beli apparaît régulièrement avec la fonction de grand ancêtre⁴ ; les sources armoricaines lui prêtent d'ailleurs un rôle identique⁵. Il peut être considéré comme le dieu ancestral dont les classes dirigeantes galloises se réclamaient⁶. Dans l'*Historia regum Britanniae*, ce Beli ancêtre figure certainement sous la forme *Heli*, Geoffroy ayant déjà utilisé le nom de Belinus⁷, qui est le père de grands personnages tels que Lud ou Cassibellanus.

D'autres éléments appuient cette fonction de figure primordiale dévolue à Beli. Tout d'abord, il a été rapproché du personnage irlandais Bile mac Breogan⁸, l'ancêtre de tous les Irlandais⁹. Autrement dit, Beli et lui assurent la fonction d'ancêtre de leur peuple respectif¹⁰. Un autre indice vient confirmer ce rapprochement. Les Annales d'Ulster mentionnent en 722 la mort de Bile mac Elpin, un roi calédonien¹¹ ; la même année, on le retrouve certainement dans les Annales de Cambrie sous la forme *Beli filius Elfin*¹². Cette coïncidence exprime peut-être plus l'idée d'une équivalence entre ces deux personnages. Nous nous penchons enfin sur un petit texte gallois intitulé *Enweu Ynys Brydein* « Noms de l'Île de Bretagne », contenu dans le Livre Blanc de Rhydderch. Le premier paragraphe nous apprend ceci :

Le premier nom que cette île porta, avant qu'elle ne soit prise ou occupée : l'Enceinte de Merlin. Après qu'elle fut prise et occupée : l'Île de Miel. Et après sa conquête par Prydein fils d'Aedd le Grand, elle fut appelée l'Île de Bretagne.

(*Kyntaf henv a uu ar yr Ynys Hon, kyn no'e chael na'e chyuanhedu : (C)las Merdin. Ac vedy y chael a'e chyuanhedu, y Vel Ynys. Ac wedy y goresgyn o Brydein vab Aed Mavr, y dodet arnei Ynys Brydein.*)¹³

¹ Geoffrey de Monmouth, *Historia regum Britaniae* §§35-44, 159-160 = Wright 1985- :24-30, 114-115.

² Zimmer 1893:271-273 ; Lot 1934:I 54-55 ; Sterckx 1998b:96.

³ *Brut y Brenhinedd* = Roberts 1971:8.

⁴ MS *Mostyn* 117 3 = Bartrum 1966:39 ; *Achau Brenhinoedd a Thywysogion Cymru* 1, 9, 11, 27 = Bartrum 1966:96, 103, 104, 109.

⁵ Fleuriot 1974-1976.

⁶ O'Rahilly 1946a:67 ; Bromwich 1961:282.

⁷ Sterckx 1998b:100.

⁸ Rhys 1906:43.

⁹ *LGE VIII* §403 : *Bili 7 Mílid, is dia claind Gāedil uile* « Bile et Míl, de leur progéniture sont tous les Goïdels ». Cf. *FFE II*, 40 ; *DM IV*, 302.

¹⁰ De Vries 1963:90, qui compare également Bile et Beli au Dis Pater des Gaulois.

¹¹ *Annála Uladh* 721 = Mac Airt - Mac Niocaill 1983:176 : *Bile mc. Eilphin, rex Alo Cluathe, moriuntur*.

¹² *Annales Cambriae* 722 = Morris 1980:87 : *Beli filius Elfin moritur*. Rhys 1888:30 ; Gruffydd 1928:175 ; O'Rahilly 1946a:67n.3.

¹³ *Enweu Ynys Brydein* §1 = Bromwich 1961:229.

C'est le nom d'Île de Miel (y *Vel Ynys*) qui nous intéresse. Dans le Livre de Taliesin, ce lieu apparaît sous la forme d'*Ynys vel veli*¹. Ce nom est peut-être une corruption d'*Ynys Veli* « Ile de Beli », d'après le nom de Beli Mawr². Si Beli est un éponyme de la Grande-Bretagne, cela lui donne un véritable rôle de figure primordiale. Cette hypothèse est appuyée par un dernier élément. Dans plusieurs généalogies, Beli est l'époux ou le fils d'Anna³. Si, au temps de la rédaction de ces généalogies, Anna était présentée comme sœur, cousine ou fille d'une cousine de la Vierge Marie, elle renvoie certainement au type de la mère des dieux, tel que Dôn et Danu/Ana⁴. Ce rapprochement trouve une justification dans le cas d'une Anna épouse de Beli, puisqu'Aranrhod est fille de Beli mais aussi de Dôn⁵; nous avons donc une correspondance entre Anna et Dôn. La relation qu'entretient Beli avec Anna le place donc comme ancêtre primordial époux de la déesse-mère⁶.

1.3. Les bisaïeux

1.3.1. *Manogan*

Nous continuons à remonter l'ascendance de Lleu en nous intéressant au père de Beli. Selon les traditions galloises, il est le plus souvent le fils de Manogan ou Mynogan⁷, mais, dans certains cas, il est fils de Benlli Cawr. Nous commençons par Manogan, dont le dossier est assez mince. *Manogan* ou *Mynogan* est un nom d'origine celtique qui signifie « silence, calme ; personne contenue »⁸; on retrouve des correspondances avec v.bret. *Monocan*⁹ et og. MINNACCANNI¹⁰. Mais cette paternité de Manogan sur Beli est simplement le résultat d'une erreur de lecture. Un personnage de Suétone appelé *Cynobellini Britannorum regis filius*¹¹, déformé en *Minocynobelinus* chez Orose¹², est devenu *Bellinus filius Minocanni* chez

¹ *Llyfr Taliesin* 72, 14-16 cité par Bromwich 1961:231.

² Bromwich 1961:231 ; Sterckx 1994a:53n.340.

³ MS Harleian 3859 1, 10 = Bartrum 1966:9, 11 ; *Vita Beatissimi Cadoci* §§46-47 = Bartrum 1966:25 ; *Vita [Secunda] Sancti Carantoci* §1 = Bartrum 1966:26 ; *Buchedd Beuno* §24 = Bartrum 1966:30 ; MS *Jesus College* 20 4-6 = Bartrum 1966:44.

⁴ Bromwich 1961:282. Cf. Rhys 1906:42.

⁵ Sterckx 1996a:108.

⁶ *Id.*, p. 108.

⁷ Voir par exemple *Branwen ferch Llŷr* = Thomson 1961:1 ; MS *Mostyn* 117 1 = Bartrum 1966:38 ; *Bonedd y Saint* §49 = Bartrum 1966:62 ; *Achau Brenhinoedd a Thywysogion Cymru* 1, 28 = Bartrum 1966:95, 108 ; *Hanes Gruffudd ap Cynan* 2 = Bartrum 1966:36...

⁸ *GPC* 2538.

⁹ Loth 1898:152, 1932-1934:LI 10.

¹⁰ *CIIC* N°135 ; Ziegler 1994:207.

¹¹ Suetone, *Caligula* 44, 2 = Ailloud 1989:96.

¹² Orose, *Historiae adversum paganos* VII, 5, 5 = Arnaud-Lindet 1991:III 122

Nennius¹. Manogan apparaît donc comme un personnage « fantôme », connu uniquement par son nom.

1.3.2. Benlli Cawr

Le second père attribué à Beli se nomme Benlli Cawr. Cette parenté est mentionnée dans l'extrait des *Englynion y Beddau* que nous avons cité plus haut. L'explication de son nom pose problème. En fait, seul le sens de son épithète est assuré puisque *cawr* signifie « géant »². Quant à *Benlli*, il pourrait s'agir d'un composé construit avec *-lli* « courant, flot »³. Le nom de Benlli est attesté également dans la toponymie galloise avec la montagne *Moel Fenlli* en Clwyd⁴ et manière plus hypothétique avec *Ynys Enlli*, forme galloise de l'île de Bardsey en Gwynedd⁵.

À la différence de Manogan, nous connaissons Benlli autrement que par son nom. Il intervient principalement dans l'*Historia Brittonum* est notre source principale sur Benlli Cawr. Il intervient sous les traits d'un mauvais roi. Le passage en question figure dans une interpolation relative aux miracles de saint Germain.

Il y avait un roi méchant appelé Benlli, un grand tyran. Le saint homme voulut lui rendre visite, se hâtant pour prêcher au mauvais roi. Quand l'homme de Dieu arriva à la porte de la cité avec ses compagnons, le portier vint les saluer et ils l'envoyèrent [chercher] le roi. Ce dernier répondit brutalement en jurant ceci :

« Même s'ils étaient ici, ils resteraient là jusqu'à la fin de l'année, ils ne pourront jamais entrer dans ma cité ».

Alors qu'ils attendaient que le portier leur apportât le message du tyran, la journée arriva au soir, la nuit approchant et ils ne savaient pas où aller. Puis, l'un des serviteurs du roi vint de la cité, s'inclina devant l'homme de Dieu et lui rapporta toutes les paroles du tyran. Il les invita à aller dans sa maison. Ils allèrent avec lui et il leur fit bon accueil. Il n'avait aucune sorte d'animal, à l'exception d'une vache et d'un veau ; il tua le veau, le cuisina et le plaça devant eux. Mais saint Germain donna l'ordre qu'aucun des os (= de l'animal) ne soit brisé. Il fut fait ainsi et, le lendemain, le veau fut bien trouvé, vivant et intact, avec sa mère.

Le matin ils se levèrent et cherchèrent de nouveau à saluer le tyran. Mais alors qu'ils priaient et attendaient à l'extérieur de la porte de la forteresse, ils aperçurent un homme arriver en courant, la sueur tombant du haut de sa tête jusqu'à la plante de ses pieds. Il s'inclina devant eux et saint Germain dit : « Croyez-vous en la Sainte Trinité ? » et il répondit « J'y crois » et fut baptisé. Il l'embrassa et dit :

« Va en paix. Dans cette heure tu vas mourir, les Anges de Dieu t'attendent dans les cieux, et pour que tu te rendes avec eux vers Dieu, en Qui tu crois ».

¹ *Historia Brittonum* §19 = Morris 1980:63-64. Gruffydd 1928:174 ; Nearing 1949:897 ; Lambert 1993:358n.5.

² *GPC* 443.

³ *Id.*, p. 2177 ; Sterckx 1998- :I 44.

⁴ Rhÿs 1901:413.

⁵ Baring-Gould - Fisher 1907-1913:II 255 et n.2 ; Gruffydd 1928:179.

Partie II, chapitre 2

Il entra joyeusement dans la forteresse et le chef de la ville l'empoigna, l'attacha, et il fut conduit devant le tyran et tué, car c'était la coutume de cet abominable tyran que quiconque n'était pas arrivé dans la forteresse pour son service avant l'aurore serait tué. Ils restèrent toute la journée à la porte de la cité, mais ne parvinrent pas à saluer le tyran.

Le servent déjà mentionné était là, comme à l'accoutumée, et saint Germain lui dit :

« Fais attention que pas un seul de tes hommes ne reste cette nuit dans la forteresse. »

Puis il retourna dans la forteresse, prit ses fils, qui étaient au nombre de neuf, et ils revinrent avec lui au susdit logement. Saint Germain leur dit de rester à jeun et, les portes étant fermées, il leur dit :

« Soyez vigilants, et si quelque chose se passe dans la forteresse, ne regardez pas, mais continuez à prier et d'invoquer Dieu sans arrêt ».

Après un court intervalle, du feu tomba du ciel, brûla la forteresse et tous les hommes qui étaient avec le tyran ; ils n'ont jamais reparu jusqu'à ce jour, et la forteresse n'a pas été reconstruite, jusqu'à aujourd'hui¹.

Le motif du manoir réputé inaccessible après le lever du soleil rappelle un élément la littérature épique irlandaise relative à Cú Roí. Sa demeure tourne quotidiennement comme une roue et son entrée est introuvable après le coucher du soleil². Nous avons donc au Pays de Galles et en Irlande la même idée d'inaccessibilité d'un manoir qui dépend du lever ou du coucher du soleil³.

La mort de Benlli est également évoquée chez Gruffydd ab Ieuan ab Llywelyn, un poète gallois du XVI^e siècle. Ici, saint Cynhafal est le bourreau de Benlli qui l'incendie. Le corps en flammes, Benlli se jette alors dans les eaux rafraîchissantes de l'Alun afin d'y trouver un soulagement ; la rivière refusa d'apaiser son agonie et la présence du géant provoqua son assèchement à trois reprises⁴.

Finalement, Benlli Cawr apparaît comme un être sombre et démoniaque. Certains de ses traits rappellent ceux de Balor : le gigantisme, une royauté cruelle et une mort provoquée par un élément igné⁵. Nous constatons donc que deux ascendants de Llew, Beli et Benlli, ont des points communs avec Balor. Les traditions galloises ont peut-être réparti sur plusieurs personnages une figure héritée du type Balor⁶. En tout cas, nous constatons que Lug et Llew comptent dans leur ascendance maternelle des êtres démoniaque, avec Balor d'un côté et Benlli de l'autre.

¹ Nennius, *Historia Brittonum* §§32-34 = Morris 1980:26-27.

² *Fled Bricrend* §80 = Henderson 1899:103 : *conna fogbaithe a ddorus do grés iar fuinud n-grene.*

³ Sterckx 1991-1995:IV 27n.143.

⁴ Baring-Gould - Fisher 1907-1913:II 255.

⁵ Comme nous le verrons plus bas, Balor est victime de la boule de fronde enflammée de Lug (cf. partie IV, chapitre 3).

⁶ Cf. Gruffydd 1928:179-186.

Avec Benlli, nous avons terminé l'étude de l'ascendance maternelle de Llew. En résumé, elle se compose donc de sa mère Aranrhod, de sa grand-mère la déesse-mère Dôn, de son grand-père l'ancêtre primordial Beli et de son bisaïeul le démon Benlli Cawr.

1.4. La vierge déçue

À en croire le récit de *Math*, la naissance de Dylan et Llew n'a guère enthousiasmé Aranrhod. Le dernier-né ne doit la vie sauve qu'à l'intervention de Gwydion, sans quoi il aurait certainement subi le même sort que son frère aîné, c'est-à-dire la mort. Nous discuterons plus bas la question de la paternité de Llew – qui est sans doute attribuable à Gwydion. Pour l'instant, nous allons essayer de comprendre le désintérêt d'Aranrhod envers sa progéniture.

1.4.1. *La virginité dans les régimes matrimoniaux*

Le récit gallois nous indique que la naissance des enfants d'Aranrhod est intervenue suite au test de virginité que Math lui a fait subir. Alors qu'elle affirmait être vierge, la venue au monde de Dylan et Llew prouve le contraire. Ce fâcheux événement l'a rempli de honte et explique sans doute sa haine envers ses deux fils.

Aranrhod a donc menti sur sa virginité, un comportement qui n'était guère apprécié dans le Pays de Galles médiéval¹. Pour une famille ou un roi, il était d'une grande valeur que la femme préserve sa pureté sexuelle avant le mariage² ; cette pratique s'expliquait en partie pour des raisons financières. Dans le régime matrimonial gallois, la femme qui se rendait dans le lit conjugal pour la première fois avait droit à un paiement – le *cowyll* – de la part de son époux, qui correspondait en fait au prix de sa virginité ; mais si l'épouse n'était pas vierge, elle ne pouvait dès lors plus y prétendre³. Cette situation de l'infortunée épouse, désormais appelée *twyllforwyn* « fausse vierge », entraînait une autre fâcheuse conséquence. Elle ne recevait pas non plus l'*agweddi*, ce droit pour une femme de bénéficier du partage des biens matrimoniaux si son mariage se terminait après neuf nuits ou avant la septième année de vie

¹ Owen 1980:45. Les lois galloises sont explicites sur ce sujet : « Si une femme est donnée à un homme et qu'il la trouve comme ayant été déflorée, il l'héberge à cette condition que jusqu'au lendemain il ne soit pas autorisé à soustraire n'importe quel devoir [de la femme]. » ; « S'il sort du lit durant les célébrations du mariage, après qu'il l'ait trouvée comme ayant été déflorée, il ne dort pas avec elle jusqu'au lendemain et elle n'est pas autorisée [d'attendre] quoi que soit de lui jusqu'au lendemain. » (code d'*Iorwerth* §47 = Charles-Edwards 1980:167).

² Owen 1980:45.

³ Mac All 1980:10 ; Walters 1980:123.

commune ; la *twyllforwyn* ne recevait qu'un bouvillon – un jeune bovin castré – avec une natte graissée qu'elle devait attraper elle-même¹.

En Irlande médiévale, les lois en matière de virginité étaient assez proches du système gallois. La femme qui, au moment de son mariage, avait perdu sa virginité, subissait différentes formes d'humiliations, de pertes financières, voire la mort². Dans une société où la paternité d'un homme – particulièrement s'il est issu d'une lignée royale – était d'une grande valeur, il était primordial que l'épouse soit vierge afin de garantir la « pureté » de la lignée³. Cette vision de la société irlandaise s'exprime parfaitement dans les *Senbriathra Fíthail* « Anciennes Paroles de Fíthal », qui sont un recueil de préceptes généraux, proverbes et gnose:

Quelle est la meilleure femme ?

Ce n'est pas difficile à dire : une femme qu'un homme n'a jamais connue avant toi jusqu'à ce que tu la voies.

(*cid as dech ban ?*)

(*Ni hanna : ben nad-fetatar fir reut acht ma't-chethar.*)⁴

Autrement dit, il s'agit d'une femme vierge. En revanche, la catégorie de femmes qui figure tout en bas de l'échelle est appelée *fedb*. Littéralement, ce terme signifie « veuve »⁵, mais les lois lui ont donné le sens de « non-vierge »⁶.

Au Pays de Galles comme en Irlande, la virginité de la femme était donc considérée comme de la plus haute importance. Au niveau indo-européen, dans l'état le plus archaïque accessible par nos sources, la virginité de la jeune fille n'était pas exigée au moment de son mariage⁷. Les mœurs celtiques ont donc connu une évolution, dues sans doute à l'influence de l'Église.

¹ Mac All 1980:9 ; Owen 1980:48 ; Jenkins 1990:310.

² Kelly 1988:72.

³ *Id.*, p. 72.

⁴ *Senbriathra Fíthail* §11 = Smith 1928:56.

⁵ *DIL* F-57.

⁶ Power 1936:108. Le glossaire d'O'Davoren §528 décrit ainsi la *fedb* : « *Comlechta*, c'est-à-dire copulation ou accusation, c'est-à-dire une femme veuve, et c'est après qu'elle fut accusée de copulation, c'est-à-dire après qu'elle ait copulé avec plusieurs hommes » (*Comlechta .i. comluigi nó comliudh .i. fedb-ainder 7 rl. curab iarna líudh comleachta .i. curab iar comluighi di ría fearaib ilarda*). L'expression *bé charna* évoque un statut comparable à celui de *fedb*, comme l'atteste le *Senbriathra Fíthail* §12 = Smith 1928:58 : « Quelle est la plus mauvaise femme ? Ce n'est pas difficile : *be cairn* » (*cid as messo ban ? Ni hanna : be cairn*). Le glossaire d'O'Davoren §213 va dans le même sens : « *Bé charna*, c'est-à-dire une prostituée, car si la femme va avec cinq hommes elle est une *bé charna* » (*Bé charna .i. merdrech, ar dia ndech in ben co cuicir is bé charna*).

⁷ Sergent 1995a:224.

1.4.2. Le porte-pied royal

Maintenant, nous comprenons mieux l'attitude négative d'Aranrhod envers sa progéniture puisque Dylan et Lleu sont les témoins de son mensonge honteux sur sa virginité. Il nous faut maintenant savoir pourquoi Math lui a fait passer ce test de virginité. Les premières lignes du *Mabinogi* nous aident à comprendre :

À cette époque, Math fils de Mathonwy ne pouvait vivre que s'il avait les deux pieds dans le giron d'une jeune fille (= vierge) – à moins que les troubles de la guerre ne l'en empêchassent. La jeune fille qui lui tenait compagnie était Goewin fille de Pebin, de Dol Pebin en Arvon : c'était la plus belle jeune fille que l'on connût de sa génération.

(*Ac yn yr oes honno Math uab Mathonwy ny bydei uyw, namyn tra uei y deudroet ymlyc croth morwyn, onyt kynwryf ryuel a'y llesteirei. Sef oed yn uorwyn gyt ac ef, Goewin uerch Pebin o Dol Pebin yn Aruon. A honno teccaf morwyn oed yn y hoes o'r a wydit yno.*)¹

Comme nous le préciserons plus tard, Goewin a par la suite été violée par Gilfaethwy, le neveu de Math. Ayant perdu sa virginité, elle n'était dès lors plus apte à rester auprès de Math. Celui-ci a donc été obligé de trouver une autre jeune fille vierge ; Gwydion a alors proposé Aranrhod, qui a échoué au test.

Dans le passage que nous venons de citer, la fonction de Goewin fait référence à l'office du *troedawc* (forme moderne *troed(i)og*)², le « porte-pied » royal qui est attesté par les lois galloises :

Il doit tenir les pieds du roi [au chaud] dans son giron depuis le moment où il s'assoit à table jusqu'au moment où il va se coucher ; il doit gratter le roi, et pendant tout ce temps, il doit garder le roi de tout danger³.

Dans les lois galloises, le porte-pied n'est plus une femme mais un homme. Il s'agit sans doute là d'une volonté d'effacer le caractère pré-chrétien de cette pratique qui, comme nous allons le montrer, est sans aucun doute très ancien⁴. Pour comprendre la fonction du porte-pied, prenons l'idée suivante comme point de départ : dans la plupart des systèmes religieux, la Vie sur terre est le fruit d'une union sacrée ou hiérogamie entre le Principe Masculin et le Principe Féminin. Dans les mythologies, cet accouplement est assuré par un ou plusieurs dieux avec une déesse. Dans les traditions celtiques insulaires, elle est reproduite à l'échelle humaine entre le roi et la déesse de Souveraineté, qui personnifie la terre⁵.

¹ *Math* 67 ; trad. Lambert 1993:99.

² *GPC* 3610.

³ *ALIWI*, 62.

⁴ Le Roux 1966a:362 ; Sterckx 1994b:25.

⁵ Voir Sterckx 1986.

En langage mythologique, nous rencontrons régulièrement un jeu d'homologie entre microcosme et macrocosme ; ainsi, un élément du cosmos, tel un arbre, une pierre, un sanctuaire, représente par la force sacrée et symbolique qu'il contient une image de l'ensemble du cosmos¹. Dans le cas de la hiérogamie royale, nous pensons que le début d'un nouveau règne s'apparente à une recréation du monde. L'univers retrouve alors l'ensemble de ses capacités, comme au premier jour de son existence. Étant donné que la Souveraineté est une représentation de la terre, elle bénéficie également de cet état de renouveau en récupérant tous ses pouvoirs de procréation ; autrement dit, elle retrouve sa virginité². La Souveraineté apparaît donc toujours vierge lorsqu'elle se donne à un nouveau roi.

Dans cette hiérogamie royale, la figure masculine y participe en transmettant le principe de vie, c'est-à-dire le sperme, par l'intermédiaire de son phallus, dont l'une des représentations symboliques est le pied³. Dans le *Mabinogi*, le pied de Math est posé dans le giron de la jeune fille, c'est-à-dire sur la partie du corps qui s'étend de la ceinture aux genoux en position assise. Lorsque Math pose son pied phallique dans le giron de la vierge, nous supposons que cet acte s'apparente à l'actualisation constante de la hiérogamie royale⁴. À travers cette jeune fille, Math est ainsi protecteur de l'intégralité du potentiel de fécondité dont dispose son royaume⁵.

Il nous reste à préciser un point. Dans cette théorie sur la hiérogamie royale, nous avons dit que la figure féminine était représentée par la déesse de Souveraineté. Mais dans le *Mabinogi*, aucun indice ne permet d'avancer que Goewin soit une reine et qu'elle soit l'épouse de Math ; d'ailleurs, aucune référence n'est faite sur la présence d'une reine aux côtés de Math. Nous supposons toutefois que, dans ce récit, la vierge porte-pied a une fonction analogue à celle de la reine pour ce qui est de contenir sur sa personne le potentiel de fécondité.

Le *Mabinogi* de *Math* met en scène deux femmes qui ont eu ou prétendu à la fonction de porte-pied avec Goewin et Aranrhod. La tradition bardique médiévale va nous être utile pour y voir plus clair sur les rapports entre ces deux personnages féminins. Voici tout d'abord un texte du poète gallois Lewys Môn (XV^e siècle) :

¹ Voir Eliade 1949.

² Le Roux 1966a:363 ; Sterckx 1994b:26 ; Eliade 1965:68, 84 ; Hily 2003:23-24. La déesse grecque Héra dispose également de cette capacité à rester indéfiniment vierge, grâce à la vertu de la source Canathos, à Argos, qui lui redonne régulièrement sa virginité lorsqu'elle s'y baigne (Pausanias, *Hellados periēgēsis* III, 382 = Jones 1918-1935:I 454).

³ Sterckx 1985-1986 ; cf. partie V, chapitre 2.

⁴ Sterckx 1994b:25 ; 1986:56.

⁵ Dumézil 1985b:96.

Partie II, chapitre 2

Ma plainte concernant une vierge est plus grande que [celle] du vieux Math fils de Mathonwy. Le bras d'une chaste, sage au bras blanc, lui servait chaque nuit d'oreiller, Aranrhod blanche comme la neige ; cet homme ne pourrait pas vivre sans elle.

(*Mae 'nghwyn am vorwyn yn vwy / no Math hen ab Mathonwy / braich un ddi-wair, breichwen ddoeth / oedd i obennydd beunoeth / Ariarhod eira unrhyw / ni byddai vab hebddi'n vyw.*)¹

Un autre poète, Tudur Aled (1465 ? - 1526), évoque le cas d'une jeune fille, qui se trouve dans le même cas qu'Aranrhod (*unrhyw wedd Ariarhod*), jalousement gardée par son mari, son père et sa mère². Un troisième indice nous vient d'une triade qui révèle l'information suivante :

Trois vierges loyales de l'île de Bretagne (*Teir gwenriein ynys Prydein*) :

Creirwy, fille de Ceridwen,

Aranrhod fille de Dôn (*Aryanrot ver(ch) Don*),

et Gwen fille de Cywryd fils de Crydon³.

Ces trois témoignages nous apprennent donc que Math avait besoin d'Aranrhod à ses côtés pour vivre, qu'Aranrhod était jalousement gardée et qu'elle était une vierge célèbre. En somme, Aranrhod dispose de traits analogues à Goewin puisque toutes deux sont des vierges et font office de porte-pied au service exclusif d'une famille ou d'un seigneur.

Ces parallèles troublants indiquent certainement que Goewin et Aranrhod sont un seul et même personnage⁴. Le scénario de *Math* peut nous aider à démontrer cette hypothèse. Dans la première partie du récit, seul le personnage de Goewin est présent. Après avoir été violée par Gilfaethwy, elle sort du récit. C'est alors qu'apparaît Aranrhod, que Gwydion propose pour l'office du porte-pied. Selon nous, le test de virginité est un échec car Aranrhod est Goewin et qu'elle a eu une relation sexuelle avec Gilfaethwy.

L'élément que nous dégageons de cette hypothèse est que la naissance de Lleu et de Dylan a mis en scène deux femmes : l'une, Goewin, les a conçus ; la seconde, Aranrhod, les a mis au monde⁵.

¹ Extrait tiré du *Peniarth MS. 76*, fol. 207, cité par Gruffydd 1928:193.

² Cité par Gruffydd 1928:193.

³ *TYP* §78.

⁴ Gruffydd 1928:137 ; Sterckx 2002:27.

⁵ Gruffydd 1928:173.

2. La paternité de Lleu et Dylan

L'ascendance maternelle de Lleu a pu être dressée sans trop de difficultés. Le point qui pose problème est de déterminer l'identité de son père. Pour essayer de la déterminer, nous allons procéder à l'examen de plusieurs figures masculines susceptibles d'avoir ce rôle, à savoir Math et Gwydion. Le premier personnage qui nous intéresse est Math, le seigneur de Gwynedd.

2.1. Math

2.1.1. *Données linguistiques*

Sur un plan linguistique, *Math* est un nom qui est connu dans des dérivés et composés : *Math-onwy*, *Math-olwch*, *Math-uthavar*. Mais son étymologie n'est pas assurée. L'hypothèse la plus fréquente fait venir *Math* de **matu-*, le vieux nom celtique de l'« ours », avec gemination hypocoristique en *matt-* : gaul. *matto(n,)*, *matu-*, présent dans de nombreux anthroponymes (*Teuto-matos*, *Matu-marus...*), v.irl. *math*, gén. *matho*, remplacé de bonne heure par des composés et dérivés variés, comme *mathgamain* (glosé *ursus* « ours »), gén. *mathgamna* (forme anglicisée moderne *Mahon*)¹. Dans la littérature irlandaise, plusieurs personnages portent des noms construits sur la racine **matu-*. Chacun d'entre eux occupe d'ailleurs une fonction sociale assez haute :

- Mathgamain : frère du célèbre Brian Bórama, est roi de Cashel². De plus, le nom de Mathgamain est utilisé comme patronyme à partir du XI^e siècle, comme en témoigne le roi *ulate Donnchad hUí Mathgamna*³.
- Mat(h)gen : ce nom correspond au gaul. *Matu-genos* « fils de l'ours » ou « fils du bien »¹ et est porté par le sorcier des Túatha Dé Danann².

¹ *DIL* M-70 ; *LEIA* M-24 ; d'Arbois de Jubainville 1905:198-199 ; Schmidt 1957:239 ; Evans 1967:230 ; *ACS*, II 478. La référence à l'« ours » apparaît également chez le Mercure gallo-romain. Dans la région de Beaucroissant (Isère) – ancien territoire des Allobroges –, nous avons un autel en l'honneur de Mercure Auguste Artaios, qui remonte à une période comprise entre la seconde moitié du 1^{er} siècle apr. J.-C. et seconde moitié du II^e (*CIL* XIII, 4113 et peut-être aussi sur l'inscription de Daun, Allemagne, *CIL* XIII, 4203). Cette épithète gauloise est construite sur *artos* < **H₂rtkos*, un autre nom indo-européen de l'« ours » (cf. gaul. *Artona*, *Andarta*, v.irl. *art*, gall. *arth*, bret. *arzh* skr. *ṛksa*, av. *arəša*, arm *arj*, gr. *ἄρκτος*, lat. *ursus*) (*DLG* 56 ; *LEIA* A-91). Rémy 1987:188-189 a considéré que Mercure Artaios a été assimilé à un dieu indigène local. Sa fonction aurait été de protéger les ours contre les chasseurs ou bien d'être un dieu chasseur d'ours qui protège les hommes contre les agissements de cet animal ; en ce sens, ce Mercure aurait agit comme le garant de la prospérité terrienne. En tout cas, nous relevons que la référence à l'« ours » apparaît chez un ascendant du *Lugus* gallois et chez le Mercure gallo-romain.

² *Annála Uladh* 967 = Mac Airt - Mac Niocaill 1983:406 : *Mathgamain m. Cennetigh, ri Caissil*. Cf. *Annála Tighernach* = Stokes 1896-1897:XVII 338.

³ *Annála Uladh* 1065 = Mac Airt - Mac Niocaill 1983:502 : *Donnchadh H. Mathgamna ri Uladh*. Cf. *Annála Tighernach* = Stokes 1896-1897:XVII 405.

- Mathu : il se retrouve peut-être sous les traits de Math(a), druide des Túatha Dé Danann³, qui apparaît dans le *Senchus Már* au service du roi Lóegaire⁴. Un autre Mathu fait partie d'une célèbre triade contenue dans le glossaire d'O'Mulconry :

Les païens avaient trois « prophètes » : Mathu, Núada et Goibne.

(*Faithi fis la geinti .i. Mathu, Nuada, Goibnend.*)⁵

Les éléments présentés dans cette glose sont à comprendre comme une trace de la tradition trifonctionnelle indo-européenne. Mathu est certainement un druide de première fonction. Le glossateur nous indique que *Mathu* signifie en gr. *disce*, ce qui veut dire « apprends » en latin⁶ ; or, les domaines de l'apprentissage et de l'enseignement reviennent à la classe sacerdotale. Le dieu-roi Núadu représente la deuxième fonction. Quant à Goibniu, il concentre sur sa personne l'ensemble de la troisième fonction⁷.

En résumé, ces personnages irlandais dont le nom est construit sur **matu* sont en relation avec les fonctions sacerdotale ou royale⁸.

L'analyse de cette famille de mots ne se limite toutefois à l'explication par **matu*. Elle peut venir de **mati-* « bon, favorable »⁹, issu d'un radical **mā-*, qui désigne l'idée de ce qui est favorable, d'abord dans un sens mystique et religieux¹⁰. Karl-Horst Schmidt a suggéré que **matu* a pu être traité comme un adjectif au sens de « bon, fortuné, propice, favorable »¹¹. Cette extension sémantique peut être due à une équivalence entre l'ours, un animal symbolisant la royauté¹² (**matu-*), et le principe d'une application correcte de la royauté qui qu'exprime **mati-*. Sur ce rapport entre **matu-* ou **mati-*, on peut également supposer que l'ours (**matu-*) a été désigné par une épithète flatteuse (**mati-*), à moins que cet animal ait été frappé d'interdit et remplacé par un euphémisme le désignant comme « le bon »¹³. Nous pouvons tirer comme enseignement de cette étude que les noms formés sur **matu-* et **mati-*

¹ CIL XIII N°570 ; DLG 221.

² CMT §78 : *don corruguru .i. Mat[h]gen a ainm.*

³ LGE VII §§314, 317, 349 : *Math mac Umoir, drai Tuath De Danann.* Cf. Marstrander 1915:353-355 ; Carey 1992:28.

⁴ ALI III, 29.

⁵ O'Mulconry §665.

⁶ La phrase complète du glossateur est la suivante : *Matha enim graece .i. disce interpretatur, unde dicitur.*

⁷ Sterckx 1982:82.

⁸ Stokes 1891b:127 et Marstrander 1915:353-355 rapprochent à cette famille de mot v.irl. *Mathmarc* « Augure » (DIL M-71 ; LEIA M-25).

⁹ LEIA M-12, M-24 ; Schmidt 1957:239.

¹⁰ LEIA M-13.

¹¹ Schmidt 1957:239.

¹² Le Roux - Guyonvarc'h 1986:405. L'Irlande offre un exemple de ce lien avec le nom du célèbre roi de Tara Art mac Coinn qui s'explique par le nom de l'« ours » (Ó Cathasaigh 1977:82). Voir Guyonvarc'h 1967a pour les nombreuses attestations du nom de l'« ours » dans les différentes langues celtiques.

¹³ Sterckx 1996a:39.

sont associés aux fonctions sacerdotale et royale ; or, le Math du *Mabinogi* occupe justement le rôle de seigneur.

Quant au patronyme *Mathonwy*, il indique certainement plus un nom fantôme qu'un personnage réel. Il s'agit d'une formule commune aux noms légendaires gallois et irlandais, où le patronyme est construit avec le prénom auquel on ajoute un suffixe plus ou moins intelligible (cf. Drem fab Dremidydd ; Brys fab Brysethach...)¹. Nous ne savons cependant pas s'il s'agit d'un patronyme ou d'un matronyme. Étant donné que les protagonistes du *Mabinogi* sont nommés d'après leur mère (*Pummeib Dôn*, *Gwydion fab Dôn*...), *Mathonwy* pourrait bien désigner la mère de Math².

2.1.2. Un roi magicien et savant

Après avoir étudié le nom de Math, notre intérêt va se porter sur les caractéristiques que les traditions galloises lui prêtent. La première d'entre elles concerne l'exercice de la magie. Le célèbre poète Dafydd ap Gwilym (XIV^e siècle) donne dans une de ses compositions trois noms de magiciens : Math, Menw et Eiddilig le Nain³. Le Livre de Taliesin nous fournit un autre témoignage : Taliesin affirme lui-même avoir été conçu par la magie de Math⁴ ou par la baguette magique de *Mathonwy*⁵. Enfin, une triade associe Math et Gwydion à propos des trois magies ou enchantements (*teir prif hut*) de l'Île de Bretagne :

La magie de Math fils de *Mathonwy*, qu'il enseigna à Gwydion fils de Dôn (*Hut Math mab Mathonwy, a dysgavd y Wdyon vab Don*), la magie d'Uther Pendragon, qu'il enseigna à Menw fils de Teirgwaedd, et la magie de Gwythelyn le nain, qu'il enseigna à Coll fils de Collfrewy son neveu⁶.

Math est également détenteur d'un pouvoir particulier, auquel *Gilfaethwy* fait référence lors d'une discussion avec son frère Gwydion :

« Tu connais le don particulier de Math fils de *Mathonwy* [...], tous les murmures, les plus petits soient-ils, qui s'échangent entre les hommes, dès lors que le vent les a rencontrés, il les connaît. »

(« *Ti a wdost, heb ynteu, kynedyf Math uab Mathonwy ; ba hustyng bennac, yr y uychanet, o'r a uo y rwng dynnyon, or y kyuarfo y guynt ac ef, ef a'y guybyd.* »)⁷

¹ Gruffydd 1928:171 ; Bromwich 1961:448.

² Bromwich 1961:448. Cf. Zimmer 1893:512, suivi par Rhys 1901:544, qui expliquait *Mathonwy* comme une adaptation galloise de termes irlandais, tels que *Mathgamain* et le gén. *Mathgammai*.

³ Dafydd ap Gwilym, *Hudoliaeth Merch* 35-42 = Parry 1979:231 : *Tri milwr, try ym olud, / A wyddin' cyn no hyn hud / Cad brofiad, ceidw ei brifenw / Cyntaf, addfwynaf oedd Fenw / [...] Eiddilig Gor[...] / Math, rhwy eurfath, rhi Arfon.*

⁴ *Llyfr Taliesin* = Evans 1910:25-26, 68 : *Am swynwys i vath. Kyn bum diaeret [...] Arthawon ail math pan ymdygyaed ; Math ac Euuyd hutwyd geluyd ryd eluinor.*

⁵ *Id.*, p. 28-29 : *Hutlath vathonwy. Yg koet pan tyfwy.*

⁶ TYP §28.

⁷ *Math* 68 ; trad. Lambert 1993:100.

Un tel don est connu par ailleurs dans les traditions galloises. Les croyances populaires font référence à des créatures qui ont connaissance de tout ce qui se dit¹. Dans le récit du *Cyfranc Lludd a Llefelys*, l'un des fléaux qui touche la Grande-Bretagne concerne notre propos :

Le premier, ce fut quand arriva une sorte de peuplement que l'on appelait les Corannyeit. Leur perception était si fine qu'il n'y avait pas une conversation sur la surface de l'île, si bas que l'on parlât, qu'ils n'entendissent, à partir du moment où le vent l'avait emportée. Pour cette raison, on ne pouvait leur faire aucun dommage.

(*Kyntaf onadunt oed, ryw genedyl a doeth a elwit y Coranneit, a chymeint oed eu gwybot ac nat oed ymadrawd dros wyneb yr ynys, yr isset y dywettit, o'r kyuarffei y gwynt ac ef, nys gwypynt, ac wrth hynny ny ellit drwc udunt.*)²

Ce peuple des Corannyeit dispose donc d'un pouvoir analogue à celui de Math. Leur aspect oppresseur est confirmé par une triade :

Trois oppressions qui vinrent sur l'île et aucun d'eux n'en revint : L'un d'eux [était] le peuple des Corannyeit, qui vint là au temps de Caswallawn (ou Lludd) fils de Beli : aucun d'entre eux ne revint. Ils arrivaient d'Arabie.

La seconde oppression : les Gwyddyl Ffichti. Aucun d'entre eux ne revint.

La troisième oppression : les Saxons, avec Horsa et Hengist comme chefs³.

Le nom de *Corannyeit* s'expliquerait par un premier élément *corr* « nain », équivalant au corn. *cor*, v. et moy.bret. *corr*, bret. *korr*⁴. Ce terme *korr* se retrouve dans *Korrigan*, *Korrnandon*, cette race de petits êtres malfaisants qui abondent dans les légendes populaires⁵. Les Corannyeit jouissent d'ailleurs d'une renommée similaire dans le folklore gallois⁶. Cependant, le rapprochement entre *Corannyeit* et *Korrigan* est sans doute factice. Au niveau linguistique, Eric P. Hamp a indiqué que *Corannyeit* ne pouvait dériver du thème *corr*⁷. Au niveau typologique, aucune mention dans le récit gallois ne présente les Corannyeit comme des nains⁸.

Les Corannyeit sont assurément une race d'oppresseur, au même titre que les Fomoiré. Ce parallèle est d'autant plus envisageable que le *Cyfranc Lludd a Llefelys* et le *Cath Maige Tuired* présente un déroulement narratif parallèle : l'île est dirigée par le roi des (anciens)

¹ Rhys 1901:195-196.

² *Cyfranc Lludd a Llefelys* = Roberts 1975:2 ; trad. Lambert 1993:181.

³ TYP §36.

⁴ GPC 555 ; Rhys 1901:674-675 ; Williams 1922:xi-xiv ; Rees - Rees 1961:46 ; Fleuriot 1964:119 ; Bromwich 1961:86.

⁵ Sur les nains dans les traditions celtiques : Harward 1958:6-20.

⁶ Nous ne suivons pas la théorie de Rhys 1901:675 qui a donné un caractère historique aux Corannyeit, en les rapprochant des *Coritani* ou *Coritavi*, nom de peuple transmis par Ptolémée.

⁷ Hamp 1980-1982:682-683.

⁸ Roberts 1975:xxxii.

dieux, Lludd et Núadu, qui sont comparables aux niveaux linguistique et fonctionnel¹ ; ils sont malmenés par un peuple d'opresseur, les Corannyeit et les Fomoire ; les rois ne doivent leur salut à l'arrivée providentielle de Llefelys et Lug².

Pour revenir à notre propos initial, Math fait donc usage d'un pouvoir identique à celui des Corannyeit. Mais la comparaison entre les deux s'arrête là puisque leur rôle respectif est différent : Math n'est ni un oppresseur, ni un personnage nuisible ou néfaste. Toutes les informations que nous avons recueillies attestent formellement que Math est un grand magicien.

2.1.3. *L'archétype du roi idéal ?*

Dans le *Mabinogi*, Math est donc à la fois seigneur et magicien. Pour essayer de mieux comprendre son rôle exact, nous allons reprendre le traitement de ce récit sous l'angle l'héritage trifonctionnel indo-européen. Georges Dumézil avait en effet remarqué que les enfants de Dôn se répartissaient selon les trois fonctions³ :

- Gwydion : il correspond à l'aspect « mitrien » de la première fonction, par référence au dieu védique Mitra, qui représente l'aspect bienveillant et clair de la souveraineté. Gwydion est l'héritier de l'ancien druide⁴, qui maîtrise la magie et pourvoie à l'éducation de Lleu.
- Efydd : il n'est presque connu que par son nom, mais semblerait couvrir l'aspect « varunien » de la première fonction, par référence au dieu védique Varuna, qui représente l'aspect magique et sombre de la souveraineté par opposition à Mitra. Cette classification s'appuie sur l'étymologie d'*Efydd*, apparenté aux théonymes irlandais *Ogma* et son correspondant gaulois *Ogmios*⁵. Ces deux dieux ont été reconnus comme les représentants celtiques de cette fonction indo-européenne en vertu de leurs rapports aux liens magiques⁶.

¹ D'Arbois de Jubainville 1884:154-155 ; Carey 1984:18 ; Puhvel 1987:179 ; cf. Guyonvarc'h 1963b:235. Voir partie IV, chapitre 4.

² Rees - Rees 1961:46 ; Le Roux 1963:452-453 ; Mac Cana 1970:69 ; Roberts 1975:xxxiii ; Sterckx 1991-1995:IV 74-79. Cf. partie IV, chapitre 4.

³ Voir Dumézil 1985b. Pour une autre attestation de ces personnages comme enfants de Dôn : *Bonedd yr Arwyr* 25 = Bartrum 1966:90.

⁴ Cf. *infra*.

⁵ Sterckx 1972 ; Bader 1996:151. *Contra* Le Roux - Guyonvarc'h 1986:410 qui sont persuadés qu'Ogma et Ogmios ont un nom d'origine grecque. Leur théorie est irrecevable depuis la démonstration de l'origine celtique de ces deux théonymes.

⁶ Ce point sera abordé dans la partie III, chapitre 3-4.

- Gilfaethwy¹ : deux indices laissent à penser qu'il est attaché à la deuxième fonction². Le *Mabinogi* nous dit qu'il effectue, avec Efydd, l'institution du *cylch* à la place de Math, qui doit rester à sa cour en compagnie de sa vierge porte-pied. Ce *cylch* consistait à une visite circulaire du pays par le suzerain, avec un nombre déterminé d'accompagnateurs, qui se faisait alors entretenir chez ses différents vassaux³. Il s'agit d'une mission d'ordre temporel, assurée par les représentants de la deuxième fonction, par opposition aux missions d'ordre spirituel qui relèvent de la première fonction. Le second indice est en rapport avec le viol de Goewin par Gilfaethwy, aidé par Gwydion⁴. En punition, Math les a métamorphosés successivement en trois animaux ; à chaque fois, les deux frères se sont accouplés et ont donné naissance à un faon, un porcelet et un louveteau. À la fin de ce supplice, Math prononce les paroles suivantes au sujet des trois petits animaux :

« Les trois fils du malhonnête Gilfaethwy,
Trois champions fidèles,
Bleiddwn, Hyddwn et Hychdwn le Long. »

(*Tri meib Giluaethwy enwir,*
Tri chenryssedat kywir,
Bleidwn, Hydwn, Hychdwn Hir.)⁵

Autrement dit, Gilfaethwy est le père de « trois champions », un qualificatif qui renvoie clairement à la deuxième fonction guerrière⁶.

- Amaethon « le Laboureur »⁷ et Gofannon « le Forgeron »⁸ : ils représentent la troisième classe productrice, comme l'atteste le sens de leur nom respectif.

- Aranrhod tient le rôle de la déesse unique attachée à cinq frères.

La génération des enfants de Dôn représente donc les trois fonctions indo-européennes, avec le quintette de dieux associé à une déesse ; ils offrent donc l'image d'une société complète. Selon, cette grille de lecture, y a-t-il une place pour la génération précédente avec

¹ L'étymologie de ce nom n'est pas assurée. Williams 1951:252 a proposé un composé de *gylf-* « épine » et *aeth* « piquant ». Dumézil 1985b:212n.1 envisageait la présence d'un emprunt à v.irl. *gilla* « jeune homme en âge de porter les armes, garçon, valet » (*DIL* G-82), lui-même emprunté au vieil-anglais ou au scandinave.

² Sterckx 2002:4-5 ; cf. Dumézil 1985b:97 qui l'associait au pouvoir temporel de la première fonction.

³ Lambert 1993:357n.31.

⁴ Dans les traditions indo-européennes, les différents types de mariage peuvent être interprétés à partir des trois fonctions. Le mariage de première fonction est solennel, celui de deuxième fonction est violent ou par enlèvement, celui de troisième fonction est commercial (Sergent 1995a:226 ; sur ces mariages en Irlande et au Pays de Galles, cf. partie II, chapitre 1). L'union entre Gilfaethwy et Goewin correspond donc bien à celle de la classe guerrière.

⁵ *Math* 76 ; trad. Lambert 1993:106.

⁶ Sur le mot *cenryssedat*, voir Williams 1951:268 ; cf. Lambert 1993:264n.40 qui indique que le sens est incertain.

⁷ *GPC* 80.

⁸ *Id.*, p. 1429.

Math ? En fait, nous supposons qu'il correspond à l'image idéale du roi indo-européen, qui regroupe les trois fonctions sur sa personne. C'est d'ailleurs le cas pour Math :

- L'exercice de la magie relève de la première fonction.
- Dans les sociétés celtiques, le roi est issu de l'aristocratie guerrière qui, selon la trifonctionnalité indo-européenne, constitue la deuxième fonction. Comme Math est seigneur, il appartient donc à cette deuxième fonction. De plus, c'est un chef de guerre, comme on le voit lors du conflit entre le Gwynedd et le Dyfed¹.
- Son rapport avec la vierge porte-pied révèle un lien avec la prospérité et la fécondité, deux thèmes qui caractérisent la troisième fonction².

Ce type royal indo-européen se retrouve également dans la société romaine archaïque. Le *rex* « roi » était un souverain, un diseur de droit, un adorateur des dieux, mais aussi un guerrier, un nourricier et un protecteur de la masse populaire. Georges Dumézil a comparé la situation du *rex* et des trois *flamines* majeurs – c'est-à-dire les grands prêtres – et a fait le constat : les *flamines* sont solitaires, ils n'ont ni chapelles, ni maisons communes ; à côté de ces forces séparées, le roi en fait la synthèse³. Pour reprendre les propos du maître du comparatisme :

La maison du roi est le lieu de rencontre, le roi est l'agent de synthèse des trois fonctions fondamentales que les *flamines maiores* au contraire isolent, administrent analytiquement⁴.

Enfin, nous sommes tenté de définir le rôle de Math comme suit : à sa génération, il cumule, synthétise l'ensemble des fonctions, qui seront ensuite individualisées par chacun des Pymmeib Dôn ; à la génération suivante, nous avons tout lieu de penser que les fonctions seront de nouveau regroupées sur un seul homme, c'est-à-dire sur Llew au regard de son omniscience⁵. Math peut incarner la figure du bon roi, chef de famille, qui accomplit sa mission de manière juste en accord avec l'un des sens de son nom, **mati*- « bon, favorable »⁶.

Après avoir dressé le portrait de Math, nous retournons à notre interrogation de départ, qui était de comprendre son rôle dans la naissance de Llew. Lorsque Gwydion propose Aranrhod pour assurer la fonction de porte-pied, Math lui fait passer le test de la baguette ; elle donne alors naissance à Dylan, puis à Llew. Le sens de cette baguette a donné lieu à deux interprétations différentes : Williams J. Gruffydd l'a considérée comme un symbole phallique,

¹ *Math* 71-73.

² Dumézil 1985b:95-97.

³ Dumézil 1974:574-575.

⁴ *Id.*, p. 576.

⁵ Dans la matière galloise, cette omniscience se révèle chez Llefelys, qui dispose d'un savoir complet pour vaincre les trois fléaux qui frappent la Grande-Bretagne. Cf. partie III, chapitre 3-4 et partie IV, chapitre 4.

⁶ Lambert 1994b:101.

auquel cas le test aurait eu valeur d'acte sexuel¹ ; selon Pierre-Yves Lambert, l'action de Math n'a eu pour but que de faire accoucher Aranrhod². Cette dernière hypothèse nous paraît la plus plausible et implique donc que Math ne soit pas le géniteur de Dylan et Llew³.

2.2. Gwydion

2.2.1. *Le magicien savant*

Gwydion est une autre figure masculine principale du *Mabinogi*. Une série d'indices laissent à penser qu'il est peut-être le père de Llew.

Avant d'évoquer le rôle de Gwydion dans la naissance de Llew, nous allons replacer ce personnage dans la tradition galloise. Tout comme Math, Gwydion dispose de pouvoirs de magicien : de même que son oncle, il a créé par sa magie le poète Taliesin⁴ ; dans *Math*, il transforme des lévriers en superbes étalons noirs, use de l'effet d'illusion pour tromper Aranrhod, et participe à la création de Blodeuwedd, la femme de Llew⁵.

Le rôle de magicien dévolu à Gwydion paraît logique dans la mesure où il est l'héritier du druide, ce personnage initié aux choses du sacré. Cet ancien statut apparaît notamment dans la *Vita Samsonis*, datable du VII^e siècle. Un passage met en scène un prêtre païen nommé *Guedianus*, qui pourrait bien être une forme latinisée de *Gwydion*⁶. Le druide était également en liaison étroite avec le monde des dieux, ce qui est le cas pour Gwydion : c'est dans l'Autre Monde que le don poétique lui a été accordé⁷ – à la différence d'une triade qui désigne Math comme son instructeur⁸ – ; *Caer Gwydion* est, selon les croyances populaires, un des noms de la Voie Lactée⁹, un lieu considéré comme l'un des chemins empruntés par les morts pour se rendre dans l'Autre Monde¹⁰. L'autre élément caractéristique de la fonction sacerdotale pré-chrétienne est la conservation et la transmission du savoir. Concernant Gwydion, sa

¹ Gruffydd 1928:225.

² Dumézil 1985b:107 ; Sterckx 1989:159.

³ Une généalogie galloise indique pourtant que Llew et Dylan sont les fils de Math : *Plant Math ap Mathonwy : Llew llaw gyffes, Dylan eil ton, Blodeuwedd eu chwaer o Aranrhod verch Don eu mam* « la famille de Math fils de Mathonwy : Llew Llaw Gyffes, Dylan Eil Ton et leur sœur Blodeuwedd, (nés) d'Aranrhod, fille de Dôn, leur mère » (*Bonedd y arwyr* §26 = Bartrum 1966:33). Mais ce passage comporte plusieurs inexactitudes (Blodeuwedd n'est ni la fille d'Aranrhod, ni la sœur de Llew et Dylan), ce qui nous incite à ne pas prendre ce récit en considération

⁴ *Llyfr Taliesin* 1 = Evans 1910:26.

⁵ Cf. partie VI, chapitre 1 pour l'épisode des étalons ; partie II, chapitre 4 et partie IV, chapitre 3 pour les oppositions entre Gwydion et Aranrhod ; partie III, chapitre 2 pour la création de Blodeuwedd.

⁶ *Vita Samsonis* §48 = Taylor 1991:49 ; Lea 1997:45.

⁷ De Vries 1963:63.

⁸ *TYP* §28 ; cf. *supra*.

⁹ Jones 1930:15-16 ; *GPC* 384.

¹⁰ Rhÿs 1901:645.

connaissance se révèle lorsqu'il exerce ses pouvoirs de magicien et lorsqu'il éduque Llew ; enfin, son nom est proche de celui du « savant », *gwyddon* en gallois¹.

Enfin, les récits irlandais mettent en avant l'étroite collaboration entre le druide et le roi ; le premier s'occupe de l'autorité spirituelle, le second gère le pouvoir temporel². Le *Mabinogi* perpétue ce système de fonctionnement hérité des anciennes sociétés celtiques avec le couple Math-Gwydion : le premier exerce une charge royale, tandis que le second est en relation avec la connaissance et le savoir³. Il ne fait ainsi guère de doute que Gwydion représente le druide pré-chrétien dans un état dégradé.

2.2.2. Le père de Llew ?

Le point que nous allons maintenant débattre concerne l'éventuelle paternité de Gwydion sur Llew. Le texte du *Mabinogi* ne fournit aucune information sur l'identité du père, mais plusieurs détails peuvent nous orienter. Tout d'abord, le texte précise bien que c'est Gwydion qui a recueilli le deuxième nouveau-né et qui l'a placé dans un coffre. Dans le passage suivant, l'enfant se trouve dans un drap et est en train de pousser des cris⁴. Cette série d'événements peut décrire, sur un plan symbolique, un second accouchement de Llew dans lequel Gwydion a pris une part active : le coffre dans lequel le futur Llew est placé peut être une représentation du ventre d'une mère et plus précisément de son utérus ; ensuite, le motif des cris du nouveau-né évoque également de même d'accouchement.

Le motif du drap a également son importance. Dans le texte gallois, « drap » est désigné par *llen*, qui est un terme à l'acceptation assez large : « drap, voile, couverture, manteau ; membrane... »⁵. Ici, le sens de « manteau » semble le mieux adapté à la situation : d'une part, on ne voit pas quelle autre draperie pourrait avoir Gwydion lors d'une audience royale, et, d'autre part, il a besoin d'une pièce de tissu assez importante pour envelopper le nouveau-né⁶. Or, le « manteau » est associé dans la langue galloise à l'accouchement comme avec *gwisg* et *amwisg*, qui ont le sens premier de « vêtement » mais qui désignent aussi le « placenta »⁷. Un rapport analogue se retrouve en irlandais. Claude Sterckx a fait remarquer que dans le plus ancien manuel irlandais de gynécologie et d'obstétrique, intitulé *Cum autur uniuercitatis*, le

¹ Lambert 1994b:99.

² Le Roux - Guyonvarc'h 1986:107-120.

³ Lambert 1994b:102.

⁴ Nous rappelons le passage de *Math* §78 : « Un jour, comme Gwydion se reposait sur son lit, éveillé, il entendit des cris venant du coffre, au pied de son lit. Bien que les cris ne fussent pas très forts, ils étaient assez hauts pour qu'il les entendît. En l'ouvrant, il vit un petit garçon qui agitait les bras dans les plis du drap et s'en dégageait. »

⁵ *GPC* 2151.

⁶ Loth 1913:I 191-192.

⁷ *GPC* 1671, 103.

« placenta » est désigné par l'expression *brat boinne*, qui signifie certainement « manteau de femme »¹. Cette idée de protection est également exprimée dans le terme usuel qui désigne le « placenta » : *slánad*, forme moderne *slánú*, qui a également le sens d'« action de compenser, de sécuriser »². En somme, la mention d'un drap ou d'un vêtement dans le *Mabinogi* implique certainement une scène d'accouchement.

Dans un autre passage du *Mabinogi*, une phrase indique que Gwydion est le père de Llew. Lorsqu'il se présente pour la première fois devant Aranrhod en compagnie de petit Llew, elle lui pose la question suivante :

« Quel est le nom de ton fils ? »

(*Pwy enw dy uab dy.*)³

Toutefois, Aranrhod a pu attribuer la paternité de Llew à Gwydion par le simple fait d'avoir vu ensemble un adulte et un enfant. Un autre passage de *Math* va d'ailleurs à l'encontre de cette paternité de Gwydion. Blessé à mort par Gronw Pebyr, Llew disparaît du monde⁴. Gwydion s'inquiète et dit alors à Math :

« Je ne prendrai plus de repos tant que je n'aurai pas de nouvelles de mon neveu. »

(« *Ny orffwyssaf uyth, yny gaffwyf chwedleu y wrth uy nei.* »)⁵

Un dernier témoignage littéraire va dans le sens d'une paternité de Gwydion. Il s'agit d'une autre version de l'histoire de *Math*, recopiée vers 1600 par J. Jones de Gellilyfdy et conservée dans le MS Peniarth 112 :

La femme de Huan ap Dôn (= ap Gwydion) prit part au complot pour tuer son mari, et elle prétendit qu'il était parti à la chasse. Et son père, Gwydion, le roi de Gwynedd, parcourut tous les pays pour le retrouver, et à la fin il construisit *Caer Gwydion*, c'est-à-dire la Voie Lactée, qui se trouve dans le ciel, afin de le retrouver⁶.

Nous pouvons certes critiquer la valeur de ce texte, qui donne Gwydion comme seigneur de Gwynedd, alors qu'il ne le deviendra jamais. Huan semble en tout cas être une autre appellation de Llew, qui est nommé le fils de Gwydion. Cette identification peut s'exprimer par le sens d'*Huan* « soleil, lumière du soleil »⁷, ce qui correspond parfaitement à la nature héliaque de *Lugus*⁸.

¹ Cité par Sterckx 1988-1990:212 ; *DIL* B-164-165 et B-135. À noter que le *Dictionary of Irish Language* n'a pas répertorié cette expression.

² *DIL* S-262 ; Sterckx 1988-1990.

³ *Math* 79.

⁴ Cf. partie VI.

⁵ *Math* 88 ; trad. Lambert 1993:115.

⁶ Extrait cité par Jones 1930:16.

⁷ *GPC* 1905.

⁸ Cf. partie IV, chapitre 2.

Les différents éléments recueillis plaident en faveur d'une paternité implicite de Gwydion sur Llew¹. Tout au long du *Mabinogi*, Gwydion va entretenir des relations intimes avec Llew. Il est son éducateur, il veille à le faire devenir un homme complet, en l'aidant à obtenir un nom, des armes et une femme. Gwydion ne cesse de s'occuper de Llew en accomplissant un rôle de père mais aussi de mère puisqu'Ararnhod n'assume pas le sien². La proximité entre Gwydion et Llew se retrouve d'ailleurs dans deux compositions littéraires : le Livre Noir de Carmarthen mentionne un lieu appelé *Caer Llew a Wydion* « Forteresse de Llew et Gwydion »³ ; le poème épique du *Cadeir Taliesin* « Siège de Taliesin » les présente comme des magiciens et savants :

J'étais à Cad Goddeu avec Llew et Gwydion ; ils créèrent par enchantement la terre, les arbres et les iris.
(*Bum yg kat godeu gan lleu a gwydyon / Vy a rithvys gvyd eluyd ac elestron.*)⁴

Selon Claude Sterckx, les rapports entre Gwydion et Llew vont au-delà d'une filiation paternelle. Il considère que le « vêtement », qui semble être un jeu de mot avec « placenta », appartient à Gwydion en personne ; autrement dit, Gwydion recueille le nouveau-né et lui assure un second accouchement⁵. Nous relevons d'ailleurs que, dans le *Mabinogi*, Gwydion est régulièrement associé à la procréation⁶. Suite à son implication dans le viol de Goewin, Math l'a puni, lui et son frère Gilfaethwy, à assumer pendant trois ans plusieurs formes animales. Lors de chacune de ses métamorphoses, ils se sont accouplés et ont donné naissance à un faon, un porcelet et un louveteau ; Gilfaethwy a accouché du faon et du louveteau, Gwydion du porcelet⁷. Plus tard, Math et lui créent Blodeuwedd, la femme de Llew, grâce à leurs pouvoirs de magicien. Enfin, lorsque Llew gît gravement blessé sous la forme d'un aigle en haut d'un arbre, c'est encore Gwydion qui le ramène à la vie.

L'accouchement de Llew par une figure masculine peut être considéré comme invraisemblable. Mais nous devons rappeler que le *Mabinogi* de *Math* ne raconte pas l'histoire de simples mortels, mais celle d'anciens dieux. Les éléments constitutifs du récit sont donc d'ordre mythologique, où les pratiques peuvent différer des comportements humains. L'accouchement par une figure masculine se retrouve d'ailleurs dans la mythologie grecque, avec l'exemple célèbre de Zeus qui accouche d'Athéna⁸. L'hypothèse que Gwydion

¹ Gruffydd 1928:136 ; *contra* Dumézil 1985b:107 ; Lambert 1994b:103.

² *Id.*, p. 7-9.

³ Livre Noir de Carmarthen 36, 15 = Jarman - Jones 1982:75.

⁴ *Llyfr Taliesin* 23-24 = Evans 1910:23-25. Cf. *Llyfr Coch Hergest* 16-17 = Evans 1911:20 : *Neu leu a gwydyon a uuant geluydyon. neu a wdant lyfyryon.*

⁵ Sterckx 1988-1990, 1997:31-32.

⁶ Valente 1988:5.

⁷ *Math* 75-76.

⁸ Pindare, *Olympika* VII, 2, 35-37 = Puech 1958-19677:I 96.

accouche de Lleu nous paraît fiable mais nous sommes conscient que les éléments restent trop minces pour lui attribuer formellement le rôle d'accoucheur. Finalement, nous devons reconnaître que le rédacteur du *Mabinogi* a parfaitement réussi à garder le secret sur l'identité du père de Lleu. Mais une comparaison avec le matériau irlandais va renforcer l'hypothèse d'une paternité de Gwydion.

Nous avons vu dans le chapitre précédent que les différents récits irlandais concordaient pour attribuer la paternité de Lug à Cían. Cependant, une autre source va attirer notre attention. Il s'agit d'une généalogie donnée par le célèbre poète irlandais Urard mac Coise (mort en 900) :

Mail Milsothach, fils de Anim Airmitin, fils de Sochos Sochaide, fils de Ollom Airc[h]etail, fils de Dan Sligedach, fils de Lugaid le Polytechnicien, fils de Rúaidh Rofesai, fils de la Croyance au Saint-Esprit, au Père et au Fils (*Lugaid Ildanaigh maic Rūa(idh) Rofesai maic Creidne in Spirdai Naimh Aithar sceo Maic*)¹.

À n'en pas douter, ce Lugaid Ildanach n'est qu'une variante du traditionnel Lug Samildánach : *Lugaid* est une forme tardive pour *Lug* et *ildanach* correspond à *samildánach* sans le préfixe *sam-*². Lugaid Illadanach est donc le fils de Rúad Rofesai qui est en fait un autre nom du Dagda, comme l'atteste le *Sanas Cormaic* :

Rúad rofessaei, c'est-à-dire le nom du Dagda.

(*Rúad rofessae .i. nomen don Dagdae.*)³

Cette vénérable généalogie attribue donc la paternité de Lug au Dagda, à l'encontre des versions canoniques qui l'attribuaient à Cían. On pourrait estimer que cette filiation n'est qu'une libre adaptation du poète, mais nous croyons plutôt à un exemple de *lectio difficilior*, à savoir que l'élément le moins fréquemment rencontré est le plus ancien et le plus authentique. La comparaison irlando-galloise va donner une preuve supplémentaire à cette théorie. Cet autre nom du Dagda, Rúad Rofesai, signifie certainement « le Rouge Omniscient »⁴. Le Dagda est donc caractérisé par son intelligence, ce qui autorise à le considérer comme le druide des dieux⁵, responsable de la souveraineté de première fonction. Or, nous avons montré que Gwydion était caractérisé par son savoir et se présentait comme l'héritier du druide. Autrement dit, le Dagda et Gwydion sont comparables sur un plan fonctionnel. Ce

¹ *Airec menman Uraird maic Coisse* §8 = Byrne 1908:47 ; Sterckx 1997:13-14. Sur la figure d'Urard mac Coisse dans la tradition poétique irlandaise : Mac Cana 1980:34-38.

² Sur l'explication de cette épithète, cf. partie III, chapitre 3 et 4.

³ *SC (Y)* §1100.

⁴ *DIL* R-88.

⁵ Le Roux - Guyonvarc'h 1986:379.

parallèle nous apprend que les pères de Lug et Lleu se définissent donc par leur savoir de première fonction et qu'ils peuvent légitimement être identifiés au Dagda et à Gwydion.

3. Le frère jumeau : Dylan eil Ton

3.1. Un mort-né

L'étude de la figure de Gwydion a permis de faire un peu avancer la question de la paternité de Lleu, mais pas celle de Dylan. À la différence de Lleu, Dylan n'a pas été recueilli par Gwydion. Ainsi, il gagne l'océan aussitôt après sa naissance et y meurt. Son assimilation à l'élément marin est confirmée par certains emplois de son nom, puisque les poètes gallois ont parfois utilisé *Dylan* dans le sens de « mer, océan » ; de plus, il a comme épithètes *Eil Ton* ou *Eil Mor*, qui signifient respectivement « Fils de la Vague » et « Fils de la Mer »¹.

Le destin tragique de Dylan trouve un parallèle dans le folklore irlandais. Dans une des versions de la naissance de Lug, ses frères sont noyés dès leur venue au monde et deviennent ensuite des phoques². Prenant ce récit pour modèle, Sarah L. Keefer a supposé que Dylan avait subi un sort identique³, ce qui reste toutefois difficilement démontrable. Une précision du *Mabinogi* permet toutefois de se faire une idée plus juste :

Jamais aucune vague ne se brisa sous [Dylan].

(*Ny thorres tonn adanaw eiryoet.*)⁴

Cette phrase peut suggérer que Dylan nage par plongeon sous les vagues qui se brisent, à la manière d'un phoque. Cette hypothèse prend d'autant plus de poids qu'Apollon, dont les affinités avec *Lugus* sont très nombreuses, a pris, lors de son enfance, la forme d'un dauphin⁵. Dans les traditions celtiques et grecques, nous avons donc un dieu, ou son/ses frère(s), qui, en bas âge, se métamorphosent en un mammifère marin⁶.

¹ *Llyfr Taliesin* 9-10 = Evans 1910:26 . Pour les autres mentions de la tradition galloise sur Dylan et la mer, voir Gruffydd 1928:218-222.

² Gruffydd 1928:67.

³ Keefer 1989-1990:29, 32.

⁴ *Math* 77.

⁵ *Hymnos tōi Apolloni* 400-495 = Humbert 1959:95-99.

⁶ Sergent 2004a:237, 245-246. Le même auteur souligne un autre parallèle avec Apollon : le dieu grec est successivement enfant puis dauphin, tandis qu'Aranrhod met successivement au monde un enfant qui deviendra poisson (Dylan) puis un enfant « véritable » (Lleu).

3.2. Jumeaux et exposition

La compréhension de la figure de Dylan n'est pas aisée à cause du manque d'éléments fournis par la tradition galloise. Nous allons essayer de la faire progresser au prenant en considération le thème des jumeaux. Étant donné que Dylan et Lleu sont nés presque en même temps et qu'ils ont une même mère, nous sommes autorisé à les identifier comme jumeaux, au moins utérin.

Dans les mythologies indo-européennes, les jumeaux ont souvent des caractères et des aventures comparables, comme nous le verrons dans le prochain chapitre¹. C'est notamment le cas pour l'exposition à la naissance, avec par exemple les jumeaux grecs Amphion et Zéthos, Aiolos et Boiôtos, Phulakidès et Philandros et les jumeaux romains Romulus et Remus². Cette pratique ordalique consistait à placer un enfant sur l'eau puis le choix de sa vie ou de sa mort était confié à la nature, c'est-à-dire aux dieux³.

Plusieurs témoignages affirment que les Celtes insulaires et continentaux ont eu recours à l'exposition. En Irlande, les anciennes lois faisaient référence au *mac scríne* « le fils de la chasse ». Cet usage consistait à placer un enfant né d'un inceste dans un coffre en cuir, qui était ensuite confié à la mer ; si l'enfant regagnait la terre ferme, sa vie était épargnée, mais il était élevé en vue de devenir domestique de sa famille⁴. Deux autres exemples figurent dans le corpus mythologique. Le *Cóir anmann* évoque l'exposition de Fíacha *Fer Mara* « Homme de la Mer », qui est né de l'inceste entre Óengus Tuirnech et sa fille ; plus tard, il deviendra roi d'Irlande et d'Écosse⁵. Le second témoignage concerne Morann fils de Coirpre, le juge mythique d'Irlande. Il n'est pas le fruit d'un inceste, mais il est exposé par la volonté de son père à cause de sa monstruosité, puisque le corps de Morann n'était qu'une masse informe. Il est finalement recueilli par un homme de l'Autre Monde, puis deviendra un juge prestigieux grâce à son collier ordalique⁶.

Des témoignages d'auteurs gréco-romains mentionnent également la pratique de l'exposition par les Celtes continentaux. Ainsi, ils éprouvaient leurs nouveau-nés dans les eaux du Rhin⁷, et plongeaient même au fond de ce fleuve les enfants illégitimes⁸. Si les Irlandais et les Celtes continentaux pratiquaient l'exposition, tout porte à croire que les

¹ Cf. partie II, chapitre 3.

² Voir Sergent 1989:17-20

³ Sergent 1989:41-42.

⁴ Kelly 1988:220-221 ; Byrne 1930-1932 ; cf. *Cáin Adamnáin* §33 = Meyer 1905a:43.

⁵ CA §55.

⁶ *Echtra Cormaic i Tir Tairngiri* = Stokes 1891a:188-190.

⁷ *Anthologie Palatine* IX, 125 = Waltz - Soury 1957:50 ; Claudien, *In Rufinum* II, 112 = Charlet 2000:94.

⁸ Julien, *Epistula* 191 = Bidez 1924:247.

Gallois y avaient aussi recours. Dès lors, il est envisageable d'interpréter la mort de Dylan dans l'océan comme une exposition qui l'aurait condamné.

Pour vérifier la fiabilité de cette hypothèse, nous allons considérer le destin qui est réservé aux enfants exposés. En général, l'exposition constitue une première étape, une sorte de rite initiatique, menant à une carrière glorieuse¹. Dans le cas des jumeaux mythiques et légendaires, le destin des deux frères est souvent très différent, voire opposé. Nous allons le vérifier au travers de plusieurs exemples tirés des traditions des peuples indo-européens. Nous précisons qu'ils concernent des jumeaux n'ayant pas connu l'exposition, à l'exception de Romulus et Remus :

- En Grèce : des Dioscures, seul Polydeukès gagne l'immortalité car son père est Zeus, au contraire de son frère Kastôr, qui n'est que le fils du mortel Tyndare, roi de Sparte.
- À Rome : seul Romulus connaît la gloire, alors que son frère Remus périt misérablement.
- Dans l'Inde védique : les Aśvin paraissent inséparables et indifférenciés, mais l'un est pourtant fils du Ciel et l'autre, semble-t-il, fils d'un homme². Cette distinction s'exprime aussi au niveau de leur char commun : chacun d'eux pourrait représenter l'une des deux roues, dont l'une symboliserait le soleil – le monde des dieux –, et l'autre, la terre – le monde des hommes³.

Dans le cas gallois, le destin de Dylan et Lleu est également opposé⁴. Le premier meurt dès sa naissance, tandis que le second deviendra seigneur de Gwynedd. Cependant, le scénario n'est pas totalement satisfaisant par rapport au schéma indo-européen. Tout d'abord, l'exposition de Dylan est un point qui n'est pas véritablement assuré⁵ : son assimilation au monde marin peut aussi être le résultat de sa mort, dans la mesure où les Celtes identifiaient l'océan à l'Autre Monde, caractérisé par la non-vie. Ensuite, dans le cas où Dylan est exposé, ce n'est pas lui mais son frère qui connaîtra un destin glorieux.

Dans le folklore irlandais, plusieurs récits sur la naissance de Lug proposent un scénario assez proche du *Mabinogi* : les fils d'Eithne périssent noyés à l'exception de Lug, qui connaîtra par la suite une glorieuse carrière⁶. En résumé, les matériaux gallois et irlandais montrent toute une série de points communs sur le destin réservé aux jumeaux ou aux frères. Lleu et Lug connaissent une existence glorieuse, à la différence de leur(s) frère(s) qui meurent

¹ Sergent 1989:50 ; Eliade 1949:216.

² Dumézil 1968-1973:I 78 à l'appui de *RgVeda* I, 181, 4 = Aufrecht 1877:I 166.

³ Dumézil 1968-1973:I 87-89. Sergent 1989:43, 1995a:219. Lévi-Strauss 1991:299-307 met en opposition les conceptions indo-européennes et amérindiennes des jumeaux : la première les conçoit comme identiques ou au contraire antithétiques, tandis que la seconde privilégie les formes intermédiaires.

⁴ Dumézil 1985b:108.

⁵ Cf. Sergent 1989:21.

⁶ Gruffydd 1928:215 ; Keefe 1989-1990:32 ; Sterckx 1996b:47.

dans un élément aquatique de leur naissance. Mais ces récits celtiques divergent par rapport aux autres traditions indo-européennes, notamment sur le fait que l'enfant exposé n'est pas celui qui survit. Dès lors, nous devons admettre que ni Llew, ni Lug et ni sans doute leur(s) frère(s) ne sont exposés.

Au terme de cette étude sur Dylan, nous reconnaissons qu'aucun indice ne nous a permis d'identifier son père. Nous attendons de dresser un bilan de ce chapitre pour essayer de dégager une hypothèse.

4. Bilans

En fin de compte, le *Mabinogi* de *Math* nous permet d'être informé de la naissance de Llew, mais plusieurs éléments restent difficilement explicables. Pour y voir plus clair, nous allons reprendre les faits en tenant compte des hypothèses avancées dans ce chapitre.

Math, seigneur de Gwynedd, dispose d'une vierge porte-pied nommée Goewin, qui se fait violer par Gilfaethwy. Selon nous, Goewin et Aranrhod représentent la même personne. Étant donné que Gilfaethwy et Aranrhod sont frères et sœurs, le viol de la vierge porte-pied s'apparente à une union incestueuse. L'autre passage clef concerne l'échec d'Aranrhod au test de virginité effectué par Math, à la suite duquel elle accouche de Dylan et de Llew. Plus haut, nous avons estimé que ce test ne pouvait qu'échouer dans la mesure où Goewin/Aranrhod avait perdu sa virginité à cause du viol. Cette union incestueuse est d'ailleurs la seule relation sexuelle mentionnée dans le *Mabinogi*, à l'exception des accouplements entre Gilfaethwy et Gwydion lorsqu'ils étaient métamorphosés en animaux. Dès lors, nous pouvons penser que Dylan et Llew sont nés de ce viol, de cette union incestueuse entre Goewin/Aranrhod et Gilfaethwy.

Mais pour Llew, les choses sont un peu plus complexes. Il est tout d'abord venu au monde par l'intermédiaire d'Aranrhod, puis il a connu une seconde naissance symbolique dans laquelle Gwydion a pris une part active. Ce second accouchement nous enseigne deux choses : Gwydion apparaît comme le père symbolique ou biologique de Llew ; c'est à ce moment que celui-ci commence véritablement son existence. En somme, Aranrhod a donné à Llew la vie naturelle, Gwydion a recueilli le nouveau-né et l'a conduit à sa maturation complète¹ jusqu'à lui donner une existence sociale² ; d'*enfant*, Llew est devenu *fil*s.

¹ Sterckx 1989:158.

² Muller 1994-1995:210-211.

Nous percevons que la naissance de Llew a mobilisé une grande partie de la famille de Dôn : Gilfaethwy l'a engendré une première fois en violant Goewin/Aranrhod ; cette dernière l'a porté ; Math a contribué à sa venue au monde ; Gwydion lui a permis une seconde gestation suivie d'une véritable naissance. En somme, Llew est apparu sur terre grâce à l'effort conjugué d'une grande partie des anciennes divinités galloises¹. Nous pouvons interpréter cette mobilisation comme un indice fort de la place éminente de Llew dans la mythologie galloise.

L'importance de la venue de Llew peut être vérifiée par une autre approche du *Mabinogi*. Nous allons pour cela reprendre une analyse anthropologique du récit gallois proposée par Sylvie Muller². Elle a relevé que, jusqu'à l'arrivée de Llew, la transmission du pouvoir semblait matrilineaire, passant d'oncle en neveu utérin. Seules les mères, leurs frères et leurs fils jouaient un rôle, les pères restant inconnus ou absents. La naissance de Llew vient marquer une rupture : Gwydion, avec l'aide de Math, dépouille Aranrhod de son rôle de mère, puis met au monde Blodeuwedd ; or, ce rôle de procréation est habituellement imparti à la femme. La transmission de la vie et du pouvoir s'effectue désormais sur un modèle patrilinéaire et non plus de façon matrilineaire. En d'autres termes, nous assistons à un changement social, où la culture, représentée par le Masculin, est le moteur de la vie et supplante la nature, représentée par le Féminin³. La naissance de Llew marque ainsi un véritable changement de l'organisation du monde, comme si son arrivée constituait l'élément indispensable pour que la filiation patrilinéaire puisse émerger.

Dans le chapitre précédent, nous avons constaté que Lug était le premier personnage à naître d'une union entre un père issu des Túatha Dé Danann, qui représentaient le Principe Masculin (la culture), et une mère issue des Fomoire, qui représentaient le Principe Féminin (la nature). Cette alliance avait permis aux dieux de maîtriser et de dominer les Fomoire, qui opprimaient l'Irlande depuis sa création. Force est de constater qu'en Irlande et au Pays de Galles, les naissances de Lug et Llew expriment à chaque fois l'avènement de la société de culture, avec une primauté à la filiation patrilinéaire et agnatique. Nous serions donc tenté de considérer *Lugus* comme une incarnation du fonctionnement idéal de la société tel que les Irlandais et Gallois ont pu la concevoir.

Mais si les conclusions que nous tirons à partir des littératures irlandaises et galloises sont analogues, le contexte et le déroulement des récits respectifs ne se recourent pas. La

¹ Cf. Sterckx 2002:43-45.

² Muller 1994-1995:206-211.

³ Dans la société galloise médiévale, la primauté était d'ailleurs accordée à la filiation agnatique sur la filiation utérine (Owen 1980:40).

naissance de Lug se déroule dans un mythe de création du monde et fait intervenir les dieux et leurs ennemis, les Fomoiré. La naissance de Llew a lieu dans un contexte humain – dû à l'évhémérisation du récit – et surtout n'implique des membres que d'une seule famille, celle de Dôn.

Nous faisons remarquer que les récits folkloriques sur la naissance de Lug montrent un scénario plus proche du récit gallois, avec notamment la mort des frères de Lug dès leur naissance. Le *Cath Maige Tuired* reste malheureusement muet sur ce type d'informations. Faut-il pour autant en conclure que le modèle original est celui du Pays de Galles, corroboré par le folklore irlandais, et que le mariage paradigmatique des parents de Lug dans le mythe ne serait dû qu'à une réécriture du mythe ? Il paraît bien difficile de pouvoir trancher. À notre avis, le point essentiel est le résultat qui découle de l'arrivée au monde de Lug et Llew. En tout cas, nous tenons ici un premier élément significatif qui vient montrer la cohérence du dossier de ce dieu celtique.

Chapitre 3 :

GÉMELLITÉ ET CHEVAUX

Dans notre introduction, nous avons précisé que l'étude de *Lugus* allait se faire à partir de nombreuses figures mythologiques et légendaires. Plusieurs personnages des traditions irlandaises et galloises possèdent en effet des traits communs avec Lug et Lleu. Ce chapitre va être l'occasion de les introduire par le biais de leur naissance respective.

1. Figures irlandaises héroïques

1.1. Cú Chulainn

Nous commençons par l'Irlande avec Cú Chulainn, le grand héros d'Ulster. Le récit de sa naissance est connu par deux versions. La version I est un texte en vieil-irlandais qui était contenu dans le Livre de *Druim Snechta* (première partie du VIII^e siècle), aujourd'hui perdu. Elle nous est toutefois accessible par l'intermédiaire de six manuscrits, dont le plus ancien est le *Lebor na hUidre*. La version II porte le nom de *Feis tige Becfoltaig* « Passage de la nuit dans la maison de Becfoltach » et est préservée dans le MS Egerton 1782. Elle représente une forme développée de la version I et est certainement plus récente (peut-être fin du VIII^e ou début du IX^e siècle)¹. Nous allons commencer par citer la version I :

Un jour, les nobles d'Ulster étaient autour de Conchobar à Emain Macha. Une troupe d'oiseaux descendit dans la plaine d'Emain. Ils se mirent à paître si bien qu'ils ne laissèrent ni racine, ni herbe, ni plante sur la terre. Les Ulates furent contrariés de les voir ruiner leur pays. Ils attelèrent neuf chars pour les chasser ce jour-là car ils avaient l'habitude de chasser les oiseaux. Conchobar était dans son char, avec sa sœur Deichtine [qui était] quant à elle une jeune fille. C'était elle qui était le cocher de son frère. Les Ulates montèrent aussi dans leurs chars, à savoir Conall et Loegaire, et tous enfin. Bricriu même [était] avec eux.

Les oiseaux se retirèrent devant eux, rentrant chez eux par Slíab Fúait, par Edmonn, par Brega [...] La troupe d'oiseaux était belle et gracieuse, et le chant des oiseaux [était] beau. Ils étaient cent quatre-vingts oiseaux, et il y avait une chaîne entre chaque couple d'oiseaux. Chaque vingtaine constituait une troupe à part et il y en avait ainsi neuf troupes [...] La nuit tomba sur les hommes d'Ulster. Il tomba alors sur eux une grosse neige. Conchobar dit à ses gens de dételer leurs chars et d'envoyer une mission à la recherche d'une maison pour eux.

¹ Ó Concheanainn 1990.

Conall et Bricriu partirent faire la recherche et ils trouvèrent une maison neuve. Ils y entrèrent. Ils y trouvèrent un couple. Il leur souhaita la bienvenue. Ils sortirent avec leurs gens. Bricriu dit qu'il ne leur servirait à rien d'entrer dans une maison sans couverture et sans nourriture. Elle était trop étroite même par sa façon. Ils y allèrent cependant. Ils y vinrent avec leurs chars. Ils étaient à peine installés dans la maison quand ils virent tout à coup la porte d'une cuisine devant eux. Quand il fut temps qu'on leur donnât de la nourriture, les Ulates furent joyeux, ivres, et leur position fut agréable. L'homme dit aux Ulates qu'il avait sa femme dans les douleurs dans la cuisine. Deichtine alla vers elle. [Elle fut délivrée] et donna naissance à un fils. Il y avait une jument à la porte de la maison et elle mit bas deux poulains. Les Ulates prirent l'enfant et [l'homme] donna les poulains comme jouets à l'enfant. Deichtine éleva l'enfant. Quand ce fut le matin, ils virent quelque chose à l'est du pays : ils étaient sans maison, sans oiseaux, mais seulement [avec] les chevaux et l'enfant avec les poulains. Puis ils retournèrent à Emain. L'enfant fut élevé par eux jusqu'à sa petite enfance. Puis il tomba malade et mourut. On chanta sa lamentation. Deichtine eut un grand chagrin à la mort de son fils adoptif.

Elle voulut de la boisson en revenant de la lamentation. Elle demanda de la boisson dans un vase d'airain. On lui en apporta un avec de la boisson, et de quelque manière qu'elle la portât à ses lèvres, un petit animal sautait dans le liquide vers sa bouche. Quand elle éloignait [la coupe] de ses lèvres [il n'y avait plus rien]. Il sauta [enfin] de la coupe emporté par son haleine. Elle dormit cette nuit-là et elle vit quelque chose : un homme qui venait vers elle. Il s'adressa à elle et lui dit qu'elle serait enceinte de lui. C'était lui qui l'avait amenée vers lui dans la maison. C'était chez lui qu'ils avaient dormi. C'était à lui le fils qu'ils avaient élevé, c'était lui qui viendrait dans son ventre et son nom serait Sétanta (*ba aí in mac altae, 7 ba hé totharlae inna broind, 7 bid Sétantae a ainm*). C'était lui aussi Lug, fils d'Eithne (*ba hésse Lug mac Ethnenn*), et on éleva les poulains pour l'enfant.

La jeune fille fut enceinte. C'était une grave question pour les Ulates : on ne la savait pas en puissance de mari. On estima et on craignit que c'était Conchobar dans son ivresse, parce que c'était avec lui que sa sœur avait dormi. Conchobar maria donc sa sœur à Súaltam, fils de Roech. Sa honte était grande d'aller à un homme dans une chambre, étant enceinte. Au moment où elle alla sur le chevalet d'accouchement, elle cousit les seuils de sa vulve l'une contre l'autre, si bien qu'elle fut vierge¹. Elle alla alors à son mari. Elle fut enceinte à nouveau rapidement. Elle donna naissance à un enfant que l'on appela Sétanta².

Avant de s'appeler Cú Chulainn, le petit enfant portait le nom de Sétanta, dont l'étymologie n'est pas assurée. Alfred Holder avait rapproché *Sétanta* des *Setantii*, un peuple relevé par Ptolémée qui habitait la côte méridionale de la Grande-Bretagne³, mais cette hypothèse fut rejetée par Eoin Mac Néill⁴. Dans *Sétanta*, seul le radical semble clair avec *sét-* « chemin », qui correspond au gall. *hynt* et bret. *hent* « id. »⁵. Pour le second élément, la

¹ La traduction de *bruitis bí a croith innallaile* fait difficulté. Thurneysen 1912-1913:I 41 a traduit ce passage par « le seuil de sa matrice explosa » ; de son côté, Van Hamel 1933:191 a proposé la traduction suivante : « elle comprima ensemble les éléments vivants de son ventre ». Nous optons ici pour la traduction proposée par Lambert 1998-2000:106.

² *Compert Con Culainn* §§1-6 = Van Hamel 1933:3-6.

³ ACS II, 1528, suivi par Sjoestedt 1940:82 ; Rivet - Smith 1979:457.

⁴ Mac Néill 1930-1932b:130-131.

⁵ *LEIA* S-98.

présence du groupe *-nt-* pose problème car, en vieil-irlandais, il a évolué normalement à *-d*¹. De manière hypothétique, on pourrait traduire *Sétanta* par « Celui des chemins », dans le sens de « Celui qui connaît les chemins »².

Lorsque Sétanta tuera le chien du forgeron Culann³, il recevra le nom de *Cú Chulainn* « le Chien de Culann ». Cette association aux canidés se retrouve chez d'autres figures lugiennes. Au préalable, nous rappelons que les langues celtiques ont perdu le vieux mot indo-européen du « loup », si bien que le mot « chien » désigne régulièrement à la fois le chien et le loup. Cette évolution signifie sans doute que le loup était considéré comme une catégorie de chien⁴.

Dans la littérature irlandaise, Lug est à une reprise présenté comme un chien ou un loup⁵. L'un des deux frères de Cían se nomme Cú⁶. Dans la littérature galloise, Gwydion et Gilfaethwy subissent trois métamorphoses animales, dont l'une est en loup pour l'un et en louve pour l'autre ; ils s'accouplent sous cette forme et donnent naissance à *Bleiddwn* « Petit Loup »⁷. Si Gwydion est bien le père de Lleu, ce Bleiddwn est donc son demi-frère agnatique.

En Gaule, l'une des faces de l'autel de Mavilly (Côte-d'Or) représenterait Mercure, aux pieds duquel se trouve un chien⁸. Par leur caractère agressif et violent, les canidés ont un symbolisme guerrier manifeste qui peut expliquer leurs associations avec *Lugus* en général, dont l'aspect belliqueux est important⁹, et avec Cú Chulainn en particulier, le plus grand champion d'Irlande.

Après l'étude des noms du héros d'Ulster, nous en venons au déroulement de sa naissance. L'un des éléments principaux du récit est que la conception de Cú Chulainn se fait en plusieurs fois. Tout d'abord, il est le fruit de l'union entre l'épouse du maître de maison et Lug ; mais l'enfant meurt en bas âge. Puis il naît suite à l'engendrement de Deichtine par Lug. Par une mauvaise compréhension du récit, on a longtemps pensé que Cú Chulainn faisait l'objet d'une troisième naissance en supposant que Deichtine avait avorté avant de s'unir avec Súaltam. Cette hypothèse avait le mérite de rapprocher Cú Chulainn du thème indo-européen de la triple conception, connu chez d'autres héros comme Achille¹⁰. Mais dans le passage en question, Deichtine a simplement recousu les lèvres de sa vulve afin de faire croire qu'elle

¹ Voir Piette et Le Roux 1950-1956:VIII 96n.41 ; Guyonvarc'h 1961.

² Zimmer 2003:209n.21.

³ Cf. partie II, chapitre 4.

⁴ Sergent 2004a:219.

⁵ *CMT*₂ 1.174-175 : *ina onchoin iomluaith do chum an chatha*.

⁶ *LGE* VII §314 : *Tri meic oc Dia[n] Checht .i. Cú 7 Chethen 7 Chian*. Cette triplette de frère est sans doute à une triplification intensive du père de Lug (Sterckx 2002:19). Sur la valeur du nombre trois, cf. *infra*.

⁷ Cf. partie II, chapitre 2.

⁸ *Esp* III N°2067 ; Benoît 1959:150. Cf. partie III, chapitre 3.

⁹ Pour cet aspect majeur de *Lugus* : partie IV, chapitre 3.

¹⁰ Sur Cú Chulainn et Achille : Sergent 1999:101-200 et plus précisément 101-111 pour la naissance.

était toujours vierge. Autrement dit, la naissance Cú Chulainn se déroule uniquement en deux étapes.

La mère du héros d’Ulster est Deichtine, même si, lors de la première naissance, elle ne fait qu’assister la femme enceinte qui n’a pas de nom. Mais la version II atteste bien que Deichtine est bien sa mère. De plus, le matronyme canonique de Cú Chulainn est également Deichtine. L’information essentielle de ce récit est surtout que Lug affirme sa paternité sur Cú Chulainn¹. Cette filiation génétique ou mieux, la réincarnation de Lug en héros, implique des similitudes dans leur carrière respective et en particulier lors de la naissance, comme nous le verrons plus bas.

La version II est sensiblement analogue à la version I, tant au niveau des événements que du contexte. La différence majeure porte en fait sur la conception de Sétanta. En effet, elle se déroule en une seule fois et prend la forme d’une union incestueuse involontaire entre le roi Conchobar et sa sœur Deichtine – qui est une variante graphique de Deichtine –², un motif qui était déjà suggéré dans la version I. De plus, la mention de Lug n’apparaît plus. Nous pensons que l’absence du dieu irlandais dans la version II est sans doute imputable à la rationalisation du récit et que la version I a préservé un état plus archaïque du récit.

1.2. Lugaid Réoderg

Cú Chulainn a eu notamment comme mission de s’occuper de l’éducation de Lugaid Réoderg, petit-fils du roi d’Irlande Eochaid Feidlech :

Le père adoptif qui lui apprend (= à Lugaid Réoderg) l’exercice martial était Cú Chulainn : de là il est dit que Cú Chulainn était le tuteur de Lugaid.

(*Aidde muinti gaiscid dó Cú Chulainn. Is aire atberar comadh aide do Lugaid Cú Chulainn.*)³

La naissance de Lugaid Réoderg est intervenue dans des conditions assez originales. Cet événement est relaté dans le *Cath Bóinde* « Bataille de la Boyne », un texte en moyen-irlandais tardif qui est préservé notamment dans le Livre de Lecan :

[Eochaid Feidlech] avait quatre fils, à savoir les trois *Find-emna* (*Eamain*, c’est-à-dire une chose qui n’est pas divisée) et ils étaient nés d’une [seule] naissance, Bres, Nár et Lothar [étaient] leur nom. C’est eux

¹ Au début du *Brislech mór Maige Murthemne* (= Best 1954-1983:442), Leborcham appelle Cú Chulainn *a gein Loga* « ô enfant de Lug ». Un poème de Gilla in Chomded húa Cormaic, contenu dans le LL I. 17995-17998 confirme cette identification, mais en inversant les rôles : « Lug fils d’Eithlenn du col de Brega / était dans la forme d’un enfant ; / il était le plus célèbre [... ?...] / il était Cú Chulainn le victorieux » (*Lug mac Eithlenn do beirn Breg / ra buí i ndeib na noeden ; / ba hé in lórbhadach ra raínd. / ba Cú comramach Culaind*).

² *Feis tige Becfoltaig* = Windisch 1880:143-145.

³ CA §211 ; cf. *Seirglige Con Culainn* §24 = Dillon 1953:9 ; *Aided Lugdach occus Derbforgaille* = Marstrander 1911:208. Selon le LGE VII §361, Lugaid est plus âgé que Cú Chulainn et il reçoit de ce dernier une éducation sur l’art martial (*Ger bo dalta do Choin Chulaind Lubaig Riad nDearg ro bo sine he na Cu Chulaind, 7 dalta gaiscig do Choin Chulaind Lubaig Riab nDerg*).

qui engendrèrent Lugaid Riabderg avec leur propre sœur, la nuit avant de donner la bataille de Drumcree contre leur père. Tous trois tombèrent là par Eochaid Feidlech ; et ce fut lui qui fit la sainte demande qu'aucun fils ne puisse, pour toujours, gouverner l'Irlande après lui, et cela fut vérifié.

(*Ceathrar mac lais .i. na tri findeamna (.i. Eamain ræd nach dealaigther), 7 d'æntairbirt rucad .i. Breas 7 Nár 7 Lothar a n-anmand, 7 is iad dorigni Lugaid tri riab n-derg rena siair bodein in agaig reim chath Dromacriadid do thobairt da n-athair, corthoitsead and na triur le h-Eochaid Feidleach, corob e Eochaid Feidleach rochuindid in itchi næmda cen macc indeog a athar for Erind cobrath ; cor firad sin.*)¹

Les *Dindshenchas* en prose confirment cette union insolite :

Drumcree, d'où vient ce nom ? Ce n'est pas difficile. [Cette] colline s'appela Druim nAirthir jusqu'à ce que les trois *Find-emna* livrassent bataille à leur père, le roi d'Irlande Eochaid Feidlech. Leurs noms étaient Bres, Nár et Lothar, et ils furent élevés à Emain Macha. Ou *emain* est toute chose réunie, et en une naissance ils sont venus au monde.

Ils se mirent à marcher par le nord de l'Irlande [...] jusqu'à Mag Cruachan où leur sœur Clothru vint les trouver en pleurant et en les embrassant : « Je souffre de ne pas avoir d'enfant ! » leur dit-elle, et elle les persuada de copuler avec elle. C'est de cette façon que vint au monde Lugaid Riabderg, le fils des trois *Find-emna*. Et Clothru agit ainsi pour que [ses frères] ne puissent obtenir « la vérité de la bataille » face à leur père.

(*Conad ansin rosiacht Clothra a siur 7 rochai friu 7 ros-poc, 7 adbert : « Ba saeth lim beith can clanda ! », 7 rochuindich a coimlemaid, conid[d]e doralta Lugaid Riab ndearg mac na tri Find-eamna. Is airi dono doronnad sin, cona gabdais fir catha fria n-athair.*)²

Lugaid est donc le fruit d'une union incestueuse entre Clothru et ses trois frères. Cette triple filiation transparait dans son épithète, *Réoderg* ou *Riabderg* « Aux Trois Raies Rouges »³. Elle apparaît également sur son corps⁴, comme l'indique le *Cóir anmann* :

Lugaid *Réo nDerg*, c'est-à-dire, « des raies rouges ». Deux raies rouges étaient sur lui, à savoir un cercle autour de sa gorge et un autre autour de sa taille. Sa tête ressemblait à celle de Nár, sa poitrine à celle de Bres. De la ceinture jusqu'en bas, il était pareil à Lothar.

(*Lugaid Réo nderg .i. sriabh ndearg .i. dá sreibh dhearga bátar tairis .i. cris fó braigit 7 cris dara medhon. A cheann fri Nár rodhiáll, a bhruinne fri Bres, ó chris síis fri Lothar rodell.*)⁵

Dans le deuxième volet de *Mythe et Épopée*, Georges Dumézil a confronté ce cycle irlandais à un passage du *Mahābhārata* indien ; cette comparaison sera étudiée plus en détail dans la quatrième partie⁶. Il en a dégagé la structure suivante⁷ : dans ces deux traditions, nous avons de grands et bons souverains avec Eochaid Feidlech et Yayāti. Ils sont maltraités par

¹ *Cath Bóinde* = O'Neill 1905:175.

² *DR XVI*, 148-149. Cf. *Banshenchas* = Dobbs 1930-1932:XLVII 296, XLVIII 171 ; *FFE II*, 233. L'expression « vérité de la bataille » (*fir catha*) sera examinée dans la partie IV, chapitre 4.

³ *DIL R-47* ; *DIL D-35-36*.

⁴ O'Rahilly 1946a:486n.6 ; Dumézil 1968-1973:II 362.

⁵ *CA* §105.

⁶ Cf. partie IV, chapitre 1.

⁷ Dumézil 1968-1973:II 259-261, 316-351.

leurs fils, mais le dernier mot leur revient puisque le roi irlandais vainc ses fils sur le champ de bataille et le roi indien les exile. Ces souverains ont plus de chance avec leur(s) fille(s), c'est-à-dire Medb et Clothru d'un côté, Mādhavī de l'autre. Elles vont sauver leur père en leur donnant de dignes héritiers : Clothru accouche d'un fils dont le corps est divisé en trois bandes (Lugaid Réoderg), Mādhavī met au monde quatre enfants, dont chacun dispose d'une des qualités essentielles que doit posséder le roi suprême¹. Nous supposons, qu'à l'origine, les trois bandes de Lugaid renvoyaient à cette même idée et que chacune d'elles exprimait l'une des trois fonctions indo-européennes². Autrement dit, Lugaid Réoderg aurait un aspect trifonctionnel, offrant ainsi l'image d'un homme complet. Or, cette caractéristique est justement un trait essentiel de Lug et Lleu³.

Comme son grand-père Eochaid Feidlech, Lugaid sera à son tour désigné haut-roi de Tara et c'est son tuteur, Cú Chulainn, qui l'instruira sur la fonction royale⁴. Cette proximité entre les deux hommes a amené Thomas H. O'Rahilly à considérer qu'à l'origine, Lugaid n'était autre que Cú Chulainn lui-même⁵. Une telle identification semble excessive car les deux personnages n'ont pas la même fonction : Cú Chulainn est exclusivement un guerrier, qui échouera dans ses tentatives pour gagner la souveraineté⁶, alors que Lugaid est aussi bien combattant que roi⁷. Néanmoins, ce personnage de Lugaid Réoderg nous intéresse car son dossier comporte de nombreux points communs avec celui de *Lugus*. Son caractère d'homme complet, son nom construit sur *Lug*-⁸, sont les premiers indices de cette proximité.

2. Le Fils et les chevaux

2.1. Pryderi

2.1.1. *Circonstances de sa naissance*

Nous allons maintenant passer au matériau gallois. Dans le chapitre précédent, nous avons uniquement travaillé sur la quatrième branche du *Mabinogi*. À présent, nous allons nous

¹ Le premier est maître des aumônes, le second est un héros, le troisième s'adonne à la vertu et à la vérité, le quatrième est sacrificateur (*Mahābhārata* V, 117, 4023, cité par Dumézil 1968-1973:II 323).

² Cf. Dumézil 1968-1973:II 362.

³ Cf. partie III, chapitre 3 ; partie V, chapitre 3.

⁴ Cela apparaît dans le *Bríathartheosc Con Culainn* « Discours d'instruction de Cú Chulainn », inclus dans le *Seirglige Con Culainn* §§ 23-26 = Dillon 1953:9-10.

⁵ O'Rahilly 1946a:487.

⁶ Cf. Le Roux - Guyonvarc'h 1983:15-23.

⁷ Voir Hily 2001-2002:247-252.

⁸ Cf. partie I, chapitre 1.

focaliser sur la première branche, intitulée *Mabinogi* de *Pwyll*. L'histoire de ce récit est la suivante : après avoir épousé Rhiannon, déesse de l'Autre Monde, Pwyll, seigneur de Dyfed, souhaite avoir d'elle un enfant. Mais cette naissance tarde à venir et les gens du royaume commencent à s'impatienter et proposent à Pwyll de prendre une autre femme ; il leur demande d'attendre une année supplémentaire.

À la fin de ce délai, il lui naquit un fils, à Arberth. La nuit de la naissance, des femmes du pays vinrent s'occuper du fils et de la mère. Ces femmes s'endormirent, ainsi que la mère, Rhiannon. Les femmes étaient au nombre de six. Elles veillèrent une partie de la nuit, mais dès avant minuit, chacune d'entre elles s'était endormie, et elles ne se réveillèrent qu'avec le chant du coq.

Lorsqu'elles s'éveillèrent, elles regardèrent l'endroit où elles avaient placé l'enfant, mais il avait disparu.

« Malheur, dit l'une des femmes, l'enfant est perdu.

- Oui, dit une autre, la plus petite punition sera de nous brûler, ou de nous exécuter à cause de l'enfant.

- N'y a-t-il aucun moyen de résoudre cela ? dit une autre.

- Si, je vois une solution, dit une autre.

- Quelle est-elle ? dirent-elles.

- Il y a ici une chienne de chasse qui a eu des petits. Tuons quelques-uns des chiots, barbouillons de leur sang les mains et le visage de Rhiannon, plaçons les os à côté d'elle et accusons-la d'avoir détruit son fils. Notre serment à nous six l'emportera sur son affirmation à elle seule¹. »

Rhiannon est alors reconnue coupable aux yeux de tous. Sa punition est la suivante :

La pénitence qu'on lui imposa était de rester dans la cour d'Arberth pendant sept ans ; elle devait chaque jour s'asseoir près de la pierre servant de montoir aux cavaliers, à l'extérieur des portes d'entrée, elle devait raconter toute l'histoire aux passants qui lui paraîtraient l'ignorer, et elle devait proposer aux hôtes et aux étrangers – s'ils le permettaient – de les porter sur son dos jusqu'à la cour. Il était rare que quelqu'un se laissât porter par elle. Elle passa ainsi une partie de l'année².

Puis le récit quitte la cour de Dyfed pour s'intéresser à une autre famille :

À cette époque, le seigneur de Gwent-Is-Coed s'appelait Teyrnon Twr Fliant ; c'était le meilleur homme du monde. Il avait chez lui une jument : il n'y avait pas de cheval ni de jument plus beaux dans tout le royaume. Tous les ans, la nuit précédant le 1^{er} mai, elle mettait bas, mais personne n'avait jamais de nouvelles de son poulain. Un soir, Teyrnon en discuta avec sa femme :

« Femme, dit-il, nous sommes bien négligents de laisser perdre chaque année le petit de notre jument, sans en conserver un seul.

- Que peut-on y faire ? dit-elle.

- C'est ce soir la veille du 1^{er} mai, que la punition divine s'abatte sur moi, si je n'arrive pas à savoir quel genre de fléau emporte nos poulains. »

¹ *Pwyll* 16-17 ; trad. Lambert 1993:50-51.

² *Pwyll* 18 ; trad. Lambert 1993:52.

Il fit conduire la jument dans la maison, revêtit son armure et monta la garde. Et, au début de la nuit, la jument mit bas un poulain grand et bien fait, qui fut tout de suite debout. Teyrnnon se leva et considéra la beauté du cheval.

À ce moment, il entendit un grand vacarme ; après ce bruit, une grosse griffe entra par la fenêtre et saisit le poulain par la crinière. Teyrnnon tira son épée, et coupa le bras à l'articulation du coude, si bien que l'extrémité du bras et le poulain restèrent avec lui à l'intérieur. Là-dessus, il entendit tumulte et vacarme. Il ouvrit la porte et se rua en direction du bruit : il n'en voyait pas la cause car la nuit était obscure. Mais il se précipita à la poursuite. Puis il se souvint qu'il avait laissé la porte ouverte, et il revint sur ses pas.

Contre la porte, dans le coin, il trouva un petit enfant emmaillotté dans une étoffe de paille. Il le souleva : c'était un garçon déjà fort pour l'âge qu'il avait [...]

Ils firent baptiser le garçon avec le baptême qu'ils pratiquaient à cette époque. On lui donna le nom de Gwri Euryn car ce qu'il avait de cheveux sur la tête était aussi jaune que l'or¹.

Par la suite, Teyrnnon et sa femme élèvent l'enfant et lui donnent le poulain qui était né la même nuit que son arrivée. Plus tard, ils entendent parler de l'histoire de Rhiannon, comprennent la situation et décident de rapporter l'enfant à la cour de Dyfed. Ce dernier reçoit alors le nom de *Pryderi* « souci » (cf. gaul. *Priterios*, corn. *Priderys*, v.bret. *pritiri* « réflexion, souci » > bret. *preder*)², par allusion à l'inquiétude qu'a eue sa mère après sa disparition³.

2.1.2. Les parents

Comme pour Lug et Lleu, nous allons essayer de mieux comprendre le contexte de la naissance de Pryderi en s'intéressant à ses parents. Pwyll, son père, a un nom qui signifie « bon sens, prévoyance »⁴, une forme que l'on retrouve dans gaul. *Pēllus*, moy.bret. *poell* « intelligence, sagesse »⁵, v.irl. *cíall* « intelligence, esprit, bon sens... »⁶, de la racine **k^wēis-lā⁷*. Pwyll porte donc un nom qui exprime les qualités de l'ancienne classe sacerdotale celtique, lesquelles correspondent justement au type du père de *Lugus* comme le Dagda et Gwydion.

Rhiannon est un personnage intéressant. Son nom s'explique par **Rīgantonā* « la Grande Reine ». On trouve des correspondances de ce nom en Gaule avec le théonyme *Regina*, une des épithètes de la déesse Epona. Le nom de cette dernière est construit sur *epo-* < **ek^wos*, le

¹ *Pwyll* 18-20 ; trad. Lambert 1993:52-53.

² Jackson 1953:596 ; Fleuriot 1964:290 ; Lambert 1993:357n.33.

³ *Pwyll* 22 : *oed escor uyn pryder im pei gwir hynny*. Sur les circonstances qui ont amené à donner le nom de Pryderi au fils de Pwyll et Rhiannon, cf. partie II, chapitre 4.

⁴ Lambert 1993:355n.1.

⁵ Loth 1890:227n.2.

⁶ *DIL* C-174-175.

⁷ *LEIA* C-93-94 ; *ACS* II, 963 ; Fleuriot 1964:287 ; Bromwich 1961:497 ; Schrijver 1995:224, 230.

vieux nom i.-e. du « cheval » (cf. v.irl. *ech*, v.bret. *eb*, lat. *equ-us*, gr. ἵππος, skr. *áśvah* louv. *ašwua-*, v.lit. *ešva*), suivi du suffixe théonymique *-ona*¹. Les représentations iconographiques d'Epona lui attribuent des caractères équestres indiscutables². Or, Rhiannon en a aussi : lorsqu'elle apparaît pour la première fois à Pwyll, elle est à cheval ; en guise de punition pour avoir tué son enfant, elle fait office de monture. Ces points communs, plus ceux que nous dégagerons plus tard, nous autorisent à considérer Rhiannon une correspondante littéraire d'Epona³.

2.1.3. *Pryderi et Cú Chulainn*

Dans le *Mabinogi* de *Pwyll* figurent plusieurs éléments qui évoquent la naissance de Cú Chulainn. Tout d'abord, Pwyll essaie de rattraper une Rhiannon équestre, à proximité du tertre d'Arberth⁴, un lieu qui appartient certainement à l'Autre Monde⁵. Dans la version II de la naissance de Cú Chulainn, Conchobar et ses hommes poursuivent Deichtire et d'autres femmes qui sont métamorphosées en oiseaux. Ils se retrouvent finalement dans une maison qui se trouve dans l'Autre Monde⁶. Dans les deux cas, un roi parvient à rattraper dans l'Autre Monde une femme assumant une forme animale, avec qui ils ont ensuite des relations sexuelles ; les fruits de ces unions seront Pryderi et Cú Chulainn.

Un autre point commun concerne les problèmes de Rhiannon pour avoir un enfant. Dans la version II du récit irlandais, nous avons une précision importante au sujet de la femme du maître de maison, qui est certainement Deichtire :

Elle expliqua à Fergus qu'elle était en mal d'enfant.

(*Arceissi side fria Fergus galar noited do ueth fuirri.*)⁷

Malgré ce problème, Rhiannon et Deichtine/Deichtire finissent par avoir un enfant ; leur naissance est d'ailleurs doublée de celle d'un ou deux poulains.

Le dernier parallèle concerne les rapports de statut entre les différents protagonistes du récit. Le futur Pryderi séjourne chez Teyrnon, qui est marié à une femme sans nom. Par rapport à Pwyll, cet homme est en position de vassalité, comme l'affirme le texte du

¹ *IEW* 301 ; *DLG* 163-164.

² Voir le dossier iconographique réuni par Sterckx 1986:17-38.

³ Mac Cana 1970:83 ; Puhvel 1970:165 ; Duval 1976:49-51 ; Ford 1981-1982:119 ; Sterckx 1986:44-47.

⁴ *Pwyll* 8.

⁵ Sims-Williams 1990:64.

⁶ Cela s'exprime dans la capacité de cette maison à accueillir l'ensemble des Ulates avec leurs chars, alors que d'aspect extérieur, elle apparaissait toute petite (Hily 2003:10). Cf. partie II, chapitre 4.

⁷ *Féis tige Becfoltaig* = Windisch 1880:145. Notons que ce problème de mal d'enfant a été invoqué par Clothru pour que ses trois frères viennent s'unir avec elle.

Mabinogi. Voici ce qui est dit après que Teyrnnon se soit rendu compte de l'identité de l'enfant qu'il avait recueilli :

Le physique de Pwyll lui était bien connu, car il avait été à son service autrefois.

(*Ansawd Pwyll hyspys oed gantaw ef, canys gwr uuassei idaw kynn no hynny.*)¹

Les informations contenues dans cette phrase ont brillamment été expliquées par Thomas M. Charles-Edwards². Il a souligné qu'au XI^e siècle, un homme qui souhaitait devenir un seigneur vassal devait, pendant un temps, se mettre au service de son seigneur à la cour royale. L'emploi de la forme passée dans le passage cité signifierait que Teyrnnon fut le serviteur de Pwyll et qu'il a passé du temps à la cour de Dyfed. Lorsqu'il a cessé d'être l'homme de Pwyll, il n'a pas renoncé à son hommage, mais a simplement fini sa période de service à la cour du prince. Autrement dit, Teyrnnon est le vassal de Pwyll. Dans la version II du récit irlandais, la situation est comparable. Sétanta naît dans la maison d'un homme qui, lui aussi, est marié à une femme sans nom. Voici ce que dit Conchobar au sujet du maître de maison :

« C'est mon serviteur, dit Conchobar, cet homme est mon vassal, puisqu'il est sur mes terres. Que sa femme vienne à moi pour coucher avec moi. »

(« *Asiu athig, ol Conchobar. Celi dam-so in fer sin, ol se, iss im tir ata. Toet chucum a ben hinnocht do fes lium* ».)³

C'est alors qu'on apprend que la femme en question est en mal d'enfant. Dans les récits gallois et irlandais, Pryderi et Cú Chulainn passent les premiers moments de leur existence à l'extérieur de la cour royale, chez un homme qui est le vassal de leur père effectif (Pwyll) ou supposé (Conchobar).

Ces points de comparaisons commencent à esquisser des parallèles sérieux entre les figures de Pryderi et Cú Chulainn. Ils indiquent également que le recours au comparatisme entre matériaux gallois et irlandais est indispensable et surtout très fructueux.

2.2. Mabon

Dans les *Mabinogion*, Pryderi a la particularité d'être le seul personnage à être présent dans les quatre branches. La première raconte sa naissance, la seconde sa participation à la guerre des Gallois contre les Irlandais, la troisième son emprisonnement et la quatrième sa mort. Williams J. Gruffydd en avait alors conclu que les *Mabinogion* étaient centrés sur le

¹ *Pwyll* 21.

² Charles-Edwards 1970:274-276.

³ *Feis tige Becfoltaig* = Windisch 1880:145.

cycle de Pryderi¹. Sa présence dans les quatre branches est incontestable, mais il ne joue jamais un rôle de premier ordre comme Pwyll, Rhiannon, Manawydan, Brân, Math, Gwydion ou Lleu².

Il apparaît néanmoins intéressant d'essayer de connaître le sujet central des *Mabinogion*. La réponse se trouve certainement dans le nom même de ce recueil : *Mabinogi* viendrait de **maponiāka*, un dérivé formé sur le pluriel de **maponī*, qui signifie « le matériel ou les faits relatifs à (la famille de) Maponos »³. Ce Maponos est un dieu celtique connu, dont le nom s'explique par **mapos* « fils » (cf. gall. et bret. *mab*, irl. *mac*, d'une racine celtique **mak(k)^wo-*)⁴, suivi du suffixe théonymique *-onos*. Maponos est connu par des inscriptions de Grande-Bretagne, où il apparaît soit seul, soit comme épiclèse de l'Apollon celto-romain⁵ ; il est également attesté en Gaule sur la tablette de Chamalières⁶.

Dans la littérature galloise médiévale, *Maponos* apparaît sous la forme phonologiquement attendue de *Mabon*⁷. Il est régulièrement désigné comme fils de *Modron*⁸, littéralement « la Grande Mère », qui correspondant exactement au théonyme gaulois **Mātronā*⁹. *Modron* est sans aucun doute une autre forme de la déesse-mère galloise, connue également sous le nom de *Dôn*. La paternité de *Mabon* est attribuée à *Mellt*¹⁰ « Éclair »¹¹ < i.-e. **meldh-* « écraser » (cf. bret. *mell* « maillet, marteau en bois », v.isl. *Mjollnir*, le marteau du dieu scandinave Thor, ou russe *mólnija* « éclair, foudre »)¹².

Certains événements de la vie de *Mabon* rappellent ceux de *Pryderi*. *Mabon* est lui aussi enlevé après sa naissance, comme nous l'apprend le récit de *Culhwch*. Cette information apparaît lorsque géant *Ysbaddaden* énumère la série d'épreuves que *Culhwch* doit réussir s'il veut obtenir la main d'*Olwen* :

Il n'y a aucun veneur au monde qui sache contrôler ce chien, si ce n'est *Mabon ab Modron*, qui fut enlevé à sa mère à l'âge de trois nuits. On ne sait où il est, ni s'il est vivant ou mort.

(*Nyt oes yn y byt kynyd a digonho kynydaeth ar y ki hwnnw, onyt Mabon mab Modron, a ducpwynt yn teir nossic y wrth y vam. Ny wys py tu y mae, na pheth yw, ae byw ae marw.*)¹³

¹ Gruffydd 1928:324-330, 1953:8-9.

² Hanson-Smith 1981-1982:127-128.

³ Cf. Hamp 1999:108-109.

⁴ *LEIA* M-2 ; *IEW* 696 ; O'Rahilly 1946a:517 ; Lambert 1994a:152, 2002:274.

⁵ Ross 1967:368-370 ; Sterckx 1996a:27-29.

⁶ Lambert 1994a:152-153, 2002:274.

⁷ Pour une synthèse des traditions galloises sur *Mabon* : Bromwich 1961:433-436.

⁸ *CO* 26, 31-33, 40-41 ; cf. *Llyfr Du Caerfyrddin* 31, 13 = Jarman - Jones 1982:66.

⁹ Gruffydd 1953:98 ; Bromwich 1961:458 ; Lambert 1993:378n.186.

¹⁰ *CO* 36 ; cf. *Llyfr Du Caerfyrddin* 31, 23 = Jarman - Jones 1982:66.

¹¹ *GPC* 2426.

¹² Williams 1939-1941:41 ; O'Rahilly 1946a:52-53.

¹³ *CO* 25-26 ; trad. Lambert 1993:146.

Cet enlèvement de Mabon a dû être célèbre dans les traditions galloises puisque une triade le présente comme l'un des trois grands prisonniers de Grande-Bretagne¹. Les hommes d'Arthur réussirent à le retrouver après avoir obtenu des informations auprès des plus anciens animaux du monde². Pryderi et Mabon connaissent un début d'existence comparable : une naissance, suivie d'un enlèvement, une captivité mystérieuse et une heureuse libération³.

Le nom de leur mère respective peut confirmer ce rapprochement. À propos du sens de *Rhiannon*, Williams J. Gruffydd a fait remarquer que le premier élément **rig* signifierait en gallois « roi » ou « reine », mais aussi « parent ». Par exemple, *rhieni*, forme plurielle de *rhiain* qui vient de **riganī*, a le sens de « parents, ancêtres » et « dames »⁴ ; il pourrait en fait s'agir d'un croisement entre **pro-geno-* « parent » et **rīganī* « reine ». *Rhiannon* pourrait donc signifier « Grande Reine » ou « Grande Dame ou Mère », ce dernier sens étant alors identique à celui de Modron, la mère de Mabon⁵. Mais nous devons reconnaître que cette hypothèse reste assez incertaine.

Enfin, lorsque Pryderi est ramené à la cour de Dyfed, il est pris en charge par *Pendaran Dyfed*⁶ « Tonnerre de Dyfed »⁷, qui va devenir son éducateur. La connotation céleste de son nom rappelle celui de *Mellt* « Éclair », le père de Mabon. De manière hypothétique, Pryderi et Mabon seraient ainsi fils d'une « Grande Mère » et d'un père (nourricier) dont le nom a un caractère foudroyant⁸. Ce dernier aspect pourrait exprimer une autre qualité du père de *Lugus*. Sur un plan religieux, l'éclair, comme la foudre, est connoté de manière ambivalente : d'un côté, il détruit ; de l'autre, il est associé à la fertilité dans la mesure où il est souvent accompagné ou suivi par la pluie⁹. Dans la tradition irlandaise, le Dagda a comme attributs

¹ TYP §52 : *Tri goruchel Garcharavr Ynys Brydein* : [...] *A'r eil Mabon ap Modron* [...]

² CO 31-33.

³ Sterckx 1986:64-65.

⁴ GPC 3065, 3068. Dans la seconde branche du *Mabinogi*, Branwen est l'une des trois principales *rhiani* « dame ou reine » (*Branwen ferch Llŷr* = Thomson 1961:2 ; Lambert 1993:358n.9).

⁵ Gruffydd 1912:455.

⁶ *Pwyll* 23.

⁷ Lambert 1993:357n.32. Cf. Bromwich 1961:488 qui indique que le second élément peut aussi être *dar-an* « chêne ». De son côté, Williams 1951:266 considérait *daran* ou *taran* comme un équivalent de *bras* « grand, énorme » et expliquait *Pen-daran* par « Énorme Tête ».

⁸ Notons également que deux personnages sont, comme d'autres personnages lugiens, associés aux canidés. Les servantes de Rhiannon utilisent des chiots – qui eux aussi viennent juste de naître – pour remplacer l'enfant disparu. Nous avons vu que Mabon dispose d'un chien qu'il était seul à savoir maîtriser. Quant à Epona, elle est quelquefois représentée nourrissant un bébé, un poulain ou un chiot (Sterckx 1986:17-38).

⁹ Eliade 1949:76-86.

canoniques un chaudron d'abondance¹, une harpe² et une massue aux pouvoirs particuliers : elle tue avec un bout et ressuscite avec l'autre³.

Dans la religion gallo-romaine, le correspondant reconnu du Dagda est Sucellos, qui est un des noms du Jupiter indigène⁴, c'est-à-dire le père de Mercure⁵. Il est associé avec la massue ou plus exactement avec le maillet de deux façons : son nom, *Su-cellos* « Bon Frappeur »⁶, évoque l'emploi de cet instrument ; il est régulièrement représenté avec un maillet dans la main⁷. Sucellos est également caractérisé par son ithyphallisme, comme en témoigne le bas-relief de Saint-Rémy-de-Provence (Bouches-du-Rhône)⁸ ; or le Dagda dispose d'une qualité analogue⁹.

Ainsi, Mellt, par son nom, le Dagda et Sucellos, par leur massue/maillet et ithyphallisme, sont associés au pouvoir de donner et de reprendre la vie¹⁰. Ce rapport à la procréation est d'ailleurs cohérent par rapport à leur fonction de père génétique de *Lugus*¹¹.

Au sujet de Pryderi et Mabon, les points communs que nous avons présentés laissent envisager une sérieuse proximité entre eux, ce qui a conduit plusieurs spécialistes à les considérer comme un seul et même personnage¹². Ce rapprochement pourrait alors suggérer que Mabon et Pryderi correspondent au *Maponos* qui figure dans le terme *Mabinogi*. À partir de là, nous pouvons élargir cette idée en admettant que les *Mabinogion* relatent les aventures de tous les protagonistes qui répondent au sens même de *Maponos*, c'est-à-dire du « Fils ». Cette notion est à comprendre par opposition à la génération du « Père » et de la « Mère », représentée par Pwyll, Rhiannon, Teyrnnon mais aussi Gwydion. Cette classification est importante pour nos recherches car les personnages lugiens sont généralement les enfants d'une génération de dieux plus anciens : Lug est fils de Cían ou du Dagda, Lleu est fils de

¹ *CMT* §6.

² *Id.*, §163 ; cf. partie III, chapitre 3.

³ *Mesca Ulad* §28 = Watson 1941:27-28 d'après le Livre de Leinster : *fuirmid in cend n-anbthen for cendar na nónbór condas-marband raa braithiud n-óenúaire. Fuirmid in cend álgen forru condas-bethaigend issinn úair chétna* « Il met le bout violent sur la tête des hommes, si bien qu'ils meurent aussitôt. Il met sur eux le bout aimable, si bien qu'ils ressuscitent aussi vite ».

⁴ *CIL* XIII, 6730.

⁵ Sur le rapprochement entre le Dagda et Sucellos : Heichelheim - Housman 1948 ; Sterckx 1982:108-109, 1986:55. Cf. Sergent 2006 qui rapproche Sucellos des dieux artisans irlandais comme Luchta.

⁶ *DLG* 113, 283-284.

⁷ *Esp* VI N°104. Sucellos est également représenté avec vase, un ustensile qui est à mettre en parallèle avec le chaudron du Dagda.

⁸ *Esp* XII N°7852.

⁹ *CMT* §93.

¹⁰ Sur le rapprochement entre Mellt et le Dagda : Sterckx 1986:61-62.

¹¹ Un autre Jupiter gaulois est à joindre à ces figures du Père au caractère foudroyant : il s'agit de Taranis, un théonyme construit sur *taran-* « Orage ». Sur Taranis, cf. partie VI, chapitre 2.

¹² Gruffydd 1912:461, 1953:103 ; Hubert 1925:198 ; Sterckx 1986:66-67 ; Mac Cana 1970:83, 1992:129n.20.

Gwydion, le Mercure gallo-romain est fils de Jupiter¹. Nous avons donc d'un côté le Dieu-Père et de l'autre le Dieu-Fils. Ce critère vaut également dans l'épopée irlandaise, puisque Cú Chulainn représente la jeune génération par rapport à Conchobar, Medb et Ailill, qui appartiennent à la génération des adultes. Autrement dit, cette notion de Fils sera un élément à prendre en considération lorsque nous nous demanderons si telle figure mythologique ou légendaire correspond à un personnage lugien. En tout cas, nous avons dans les *Mabinogion* trois personnages qui relèvent clairement de la figure de Fils : Mabon, Pryderi et Lleu². Dès lors, les points communs décélés entre eux – plus ceux à venir – ne doivent pas nous surprendre.

Dans les traditions irlandaises, un autre dieu correspond à la génération du Fils. Il s'agit d'Óengus, « Choix (*gus*) Unique (*óen*) »³, surnommé *Mac ind Óg* « le Fils Jeune »⁴. Il est né d'une union adultérine entre le Dagda et Bóinn, une figure de la déesse-mère mariée ici à Elcmar⁵. Mais nous ne sommes pas convaincu du rapprochement d'Óengus avec les personnages mentionnés ci-dessus.

Bernard Sergent a montré que le dieu irlandais partageait de nombreux points communs avec le dieu grec Hermès (naissance furtive, détournement des vaches, conquête d'un apanage, la ruse...), ce qui fait penser qu'ils prolongent un même personnage divin préhistorique⁶. La qualité de Fils d'Óengus s'explique sans doute d'une manière différente de celle de Lug ou Lleu. Tous deux sont, comme Apollon, « jeunes » dans le sens où ils incarnent la jeunesse dans son aspect de beauté et de luminosité, maîtrisant leurs savoirs, agissant par force, capables d'accomplir l'exploit initiatique qui fait l'adulte⁷. Enfin, ils ont beau être « jeunes », ils apparaissent au sommet de la hiérarchie divine. Óengus aurait plutôt été, comme Hermès, un patron de l'éducation des jeunes gens et est resté, comme son homologue grec, un dieu subordonné⁸.

¹ Cela peut notamment s'exprimer par une des épiclèses de Mercure, également attestée pour le Mars gallo-romain : *Iouantu-carus* « Qui aime la jeunesse » (*CIL* XIII, 4256 ; *DLG* 191), dans le sens des jeunes en âge de combattre.

² Lambert 1994b:98. Cf. Sergent 2000:201-208 qui rapproche Maponos/Mabon de Poséidon.

³ *DIL* O-105.

⁴ Sur *óg, óac* : *DIL* 0-86-87 ; *LEIA* 0-3 ; *IEW* I 510 ; *DLG* 191-192 ; cf. O'Rahilly 1946a:516-517.

⁵ *Tochmarc Étaíne* §§1-2 = Bergin - Best 1938:142 (première des trois versions contenues dans le Livre Jaune de Lecan).

⁶ Sergent 1994.

⁷ Sergent 2000a:198.

⁸ Sergent 1994:213, 228, 1999-2004:II 39. Le même auteur ajoute une autre différence majeure entre ces deux types de dieux jeunes : *Lugus* et Apollon semblent ne manquer de rien, ils ne se plaignent jamais de ne pas avoir telle ou telle chose, contrairement à Óengus et Hermès qui sont privés de domaine et qui jouent de leur ruse pour en obtenir un.

Claude Sterckx a aussi rapproché Óengus d'Hermès, mais uniquement par leur qualité de ruse¹. Il a en fait proposé de nombreux parallèles entre le dieu irlandais et Apollon : circonstances de la naissance², enfance, amours, incarnation de la jeunesse et de la lumière, Claude Sterckx a donc suggéré donc que les deux couples de dieux, Lug et Óengus d'un côté, Apollon et Hermès de l'autre, soient sans doute issus d'un même type apollinien, mais ne s'équivalent pas terme à terme³.

En résumé, le rapprochement d'Óengus avec *Lugus* ne vaut réellement que par la nature des parents, avec d'un côté le Dagda, qui est également le père de Lug, et, de l'autre Bóinn, une déesse-mère. Ces éléments ne paraissent pas assez précis et significatifs pour aller plus loin dans la comparaison. Le cas d'Óengus a permis d'affiner la réflexion sur le critère de Fils. Si, dans plusieurs cas, les figures de cette génération correspondent à *Lugus*, cette association n'est pas automatique et mérite à chaque fois d'être traitée particulièrement.

2.3. Culhwch

2.3.1. *Sa naissance*

Nous allons terminer notre examen des traditions galloises avec le récit de *Culhwch*. Ici, c'est la figure de Culhwch, le héros de cette histoire, qui va nous intéresser. Au niveau linguistique, *Culhwch* est construit avec un premier élément *cul-*, qui correspond soit à l'ancien nom i.-e. du « sanglier »⁴, soit à l'adjectif gall. *cul* « mince »⁵ ; le second élément du composé est clairement *-hwch* « cochon » (cf. bret. *houc'h*, lat. *sus* « id. »). Littéralement, *Culhwch* est donc le « Porc ». Ce sens est justifié par les circonstances de sa naissance, qui se déroulent de la sorte :

Cilydd, fils de Cyleddon Wledic désirait une femme du même âge que lui. Cette femme qu'il épousa, ce fut Goleudydd, fille d'Anlawdd Wledic. Après qu'il eut couché avec elle, tout le pays se mit en prières pour qu'ils eussent des enfants.

Ils eurent un fils grâce aux prières du royaume. Mais sitôt qu'elle fut enceinte, sa femme devint une folle sauvage qui refusait de rester dans une maison. Lorsque son temps fut arrivé, elle retrouva ses esprits. L'accouchement survint dans un endroit où un porcher gardait un troupeau de porcs : la frayeur qu'elle éprouva devant les animaux précipita l'accouchement.

Le porcher recueillit le petit garçon et l'apporta à la cour. Là il fut baptisé et on l'appela Culhwch parce qu'il avait été trouvé dans un parc à cochons (*A chymryt y mab a oruc y meichad hyt pan dyuu y'r llys. A*

¹ Sterckx 1998- :I 33 ; *contra* Sergent 2000a.

² Sterckx 1996a:24-25.

³ *Id.*, p. 129-130.

⁴ Hamp 1986.

⁵ *GPC* 629 ; Ní Chatháin 1979-1980:202.

bydydaw y mab a orucpwyd, a gyrru Culhwch arnaw dy vrth y gaffel yn retkyr hwch). Mais l'enfant était de bonne naissance : c'était un cousin d'Arthur. On le mit en nourrice.

Plus tard, la mère de l'enfant Goleudydd fille d'Anlawdd Wledic, tomba malade. Elle appela son époux auprès d'elle et lui dit :

« Je vais mourir de cette maladie [...] »¹

Les circonstances de la naissance de Culhwch comprennent un thème présent dans d'autres récits déjà rencontrés². Lorsque sa mère est enceinte, elle quitte sa condition humaine pour rejoindre une vie sauvage. Le fait qu'elle retrouve ses esprits, ou plus littéralement que « son bon sens lui revint » (*ef a dyuu y iawn bwyll iti*), indique un retour de sa part au sein de la société. L'accouchement se déroule toutefois en dehors du cadre normal de la société humaine, puisqu'il a lieu au milieu de suidés. Dans le récit de la naissance de Cú Chulainn, Deichtire quitte elle-même le monde humain sous forme de volatile et accouche de Sétanta dans une maison appartenant à l'Autre Monde. Ce thème de la mère qui sort de la société est également présent dans *Pwyll* : accusée injustement d'avoir tué son enfant, Rhiannon se tient dès lors à l'extérieur de la cour et fait office de monture pour les nouveaux arrivants³.

2.3.2. Les suidés

Ce rapprochement encourage à considérer Culhwch comme une figure lugienne. Les nombreuses références aux suidés présentes dans le récit gallois vont également dans ce sens.

Dans la religion des Celtes pré-chrétiens, le sanglier est l'animal qui a reçu le plus de représentations⁴. *Lugus*, comme d'autres divinités, y est à plusieurs reprises associé. Nous commençons par le matériau continental. À Langres (Haute-Marne) – et peut-être à Crevoladóssola (Piémont, Italie) –, nous avons une dédicace à Mercure *Moccus*⁵ « suidé, sanglier » (cf. v.irl. *mucc*, gall. *moch*, corn. *mōgh* et bret. *moc'h* « pourceaux »⁶). Le nom de ce dieu se retrouve d'ailleurs dans la double appellation d'une colline voisine de Langres : le Mont Moque ou Mont Mercœur, sur le territoire de la commune d'Andilly⁷.

Trois autres pièces font apparaître une relation entre le Mercure celto-romain et les suidés. Un bronze découvert à Schwarzenacker (Rhénanie-Palatinat) représente ce dieu Mercure en

¹ CO 1 ; trad. Lambert 1993:125.

² Ford 1990:300-301.

³ *Id.*, p. 301.

⁴ Ross 1967:308.

⁵ *CIL* XIII N°5676 ; Sterckx 1998-I 107-108. À Ourense et à Chaves (Galice), les noms divins *Mocio* et *Muciaeco* ont été rapprochés de l'épiclèse *Moccus* (Sergent 2004a:225).

⁶ *LEIA* M-68 ; *DLG* 228.

⁷ Drioux 1934:15-16.

compagnie d'un sanglier et d'animaux plus classiques comme le coq et le bouc¹. Le gobelet de Lyon, fabriqué dans la seconde moitié du 1^{er} siècle apr. J.-C., représente sans doute Mercure en compagnie d'un sanglier, d'un serpent et d'un aigle². Pierre Wuilleumier a souligné que ni le corbeau, ni le sanglier ne caractérisaient le Mercure romain³ ; en d'autres termes, les motifs de ce gobelet expriment certainement des traditions religieuses indigènes.

Enfin, Daniel Gricourt et Dominique Hollard ont porté leur attention sur une monnaie danubienne, en provenance de la région d'Eztergon (Hongrie), et qui date de la première moitié du I^{er} siècle av. J.-C.⁴. À l'avvers, nous avons la tête d'un jeune homme imberbe, coiffé d'un casque surmonté d'un sanglier, dont les soies dressées figureraient les rayons du soleil. Ce casque est porté à la manière d'une couronne rayonnante sur laquelle figurent divers symboles solaires en forme de cercles, volutes et esses. Devant le visage, il y a une main verticale détachée du corps qui occupe le tiers droit du champ. Le revers représente un cheval allant à gauche, monté par un cavalier schématisé derrière lequel brille l'astre solaire. Plusieurs éléments laissent à penser que le personnage figuré ici est identifiable à Lugus : la jeunesse, l'aspect héliaque⁵, la mise en avant de la main⁶, la présence d'un cheval. Si cette hypothèse est juste, la présence d'un sanglier aux côtés du dieu serait un nouveau signe de leur association.

Les littératures médiévales celtiques apportent des témoignages sur ce rapport entre le sanglier et *Lugus* ou son père. Dans le récit irlandais de l'*Oidhe Chloinne Tuireann*, Cían se transforme en sanglier alors qu'il est poursuivi par les enfants de Tuireann⁷. Lug est donc le fils d'un homme pouvant prendre l'apparence d'un sanglier.

Dans le *Mabinogi* de *Math*, les suidés interviennent souvent dans les aventures de Gwydion. Sous les traits d'un barde, il mène une expédition chez Pryderi afin de lui voler les porcs de l'Autre Monde donnés à Pwyll par Arawn⁸. Après que Gwydion a aidé son frère Gilfaethwy à violer Goewin, Math punit les deux frères en les métamorphosant en trois types d'animaux successifs. La deuxième forme qu'ils assument est celle de sanglier pour Gilfaethwy et de laie pour Gwydion ; puis ils s'accouplent et donnent naissance à un porcelet

¹ Sterckx 1998a:44.

² Wuilleumier 1936:48 ; Sterckx 1998a:45 ; figure 1.

³ Wuilleumier 1936:50.

⁴ Gricourt - Hollard 1997a:13-14, fig. D.

⁵ Cf. partie IV, chapitre 2.

⁶ Cf. partie III, chapitre 3.

⁷ OCT 11-12 : *do bhuaíl é féin do fhleisc draoidheachta i riocht muice* « il se frappa lui-même de sa baguette druidique et il prit l'apparence d'un porc ».

⁸ *Math* 68-71. Sur cet épisode : cf. partie VI, chapitre 1.

que Math va nommer *Hychdwn* « Petit Porc »¹. Enfin, Gwydion parvient à retrouver Lleu, disparu après le coup de lance donné par Gronw Pebyr, en suivant une truie à la trace².

En Bretagne armoricaine, la figure de *Lugus* se retrouve dans la vie de saint Hervé sous les traits du démon Huccan ou Huctan³. Ce nom est le diminutif d'un terme attesté dans les langues brittoniques avec bret. *houc'h* « porc », gall. *hwch* « cochon, truie » et corn. *hoch* « verrat », < *hucc* < **succo*-⁴. Malgré la christianisation, le lien entre l'ancien dieu et les suidés est parvenu à se maintenir.

En Irlande comme au Pays de Galles, Lug et Lleu ont donc un père lié de près aux suidés, qui en assument même la forme, et, en Bretagne, l'héritier de Lugus est lui-même un petit porc par son nom.

Les figures de la génération du Fils étudiées plus haut entretiennent eux aussi des rapports avec les suidés. Dans une triade galloise, Pryderi est considéré comme l'un des trois puissants porchers de l'île de Bretagne :

Pryderi fils de Pwyll, seigneur d'Annwfn, qui gardait les porcs de Pendaran Dyfed son père adoptif (*Pryderi vab Pvyll Pen Annwn, vrth voch Pendaran Dyuet y tatmeth*). Ces porcs étaient les sept animaux que Pwyll seigneur d'Annwfn apporta et donna à Pendaran Dyfed son père adoptif. L'endroit où il les gardait était à Glyn Cuch en Emlyn. Et voici pourquoi il était appelé un porcher puissant : parce que personne n'était capable de le tromper ou le contraindre⁵.

De son côté, Mabon participe dans *Culhwch* à deux chasses au sanglier. La première a pour but d'attraper Yscithrwynn, le premier des sangliers. La seconde concerne le fameux sanglier Twrch Trwyth et la présence de Mabon s'avère indispensable pour sa réussite.

En résumé, des associations multiples existent entre les suidés et des personnages identifiés à *Lugus* ainsi qu'à certains de ses pères⁶.

2.4. Macha

Les suidés ne sont pas les seuls animaux liés à *Lugus*. Il y a aussi et surtout les chevaux, dont l'association avec le dieu celtique va être démontrée à partir du dossier sur la déesse

¹ *Math* 75-76.

² *Id.*, p. 88-90.

³ *Vita sancti Hoaruei* §33 = Le Moyné de la Borderie 1891:272. Ce texte est connu par une copie du XVII^e siècle faite par les Bénédictins bretons. Malgré cette date tardive, le fond est par endroit assez ancien, puisqu'il pourrait même être antérieur au X^e siècle (Tanguy 1990:31-33). Le passage en question sera cité dans la partie III, chapitre 3.

⁴ *GPC* 1928 ; d'Arbois de Jubainville 1886:232 ; Piette - Le Roux 1950-1956:II-IV 310-312.

⁵ *TYP* §26W.

⁶ Selon Sterckx 1997:23 et 1998a:59, 139, *Lugus* n'a des rapports avec les sangliers que parce qu'il est le fils d'un père associé de près à ces animaux.

irlandaise Macha. Cette figure est notamment connue pour avoir mis au monde des jumeaux dans des conditions très particulières. Sur un plan linguistique, *Macha* est proche du mot *machad* qui s'explique par un composé **magos-* ou *mages-edo-* « pâturage pour le bétail, champ clos »¹. Cette référence à la terre, à l'élevage, donne à Macha un caractère de déesse-mère en relation avec la fertilité². Macha est en fait l'un des multiples noms de la divinité féminine irlandaise, à en juger par une glose d'O'Mulconry :

Macha, c'est-à-dire Badb, ou c'est elle la troisième Mórrígan.

(*Machae .i. badb. Nō asī an tres morrigan.*)³

Toutes trois représentent donc la déesse irlandaise sous un triple aspect⁴.

2.4.1. Les faits

L'histoire de Macha est connue par plusieurs sources. Le récit le plus complet est intitulé *Noínden Ulad* « Neuvaine des Ulates », par référence à la malédiction que Macha a lancée sur les hommes d'Ulster. Le récit le plus complet est intitulé *Noínden Ulad* « Neuvaine des Ulates », par référence à la malédiction que Macha a lancée sur les hommes d'Ulster. Il s'agit d'un texte en vieil-irlandais qui devait exister avant le X^e siècle. La *Noínden Ulad* n'est en fait que le titre particulier de la plus ancienne des trois recensions du *Ces Ulad* « Faiblesse des Ulates », préservée par quatre manuscrits (Harleian 5280 ; MS RIA B IV 2, copié en 1627-1628 ; Livre de Fermoy ; Livre Jaune de Lecan). Les aventures de Macha se déroulent comme suit :

Il y avait chez les Ulates un riche fermier, qui vivait en haut sur les montagnes, dans la solitude. Il s'appelait Crunnchu, fils d'Agnoman. Il acquit dans sa solitude une grande richesse. Il avait aussi de nombreux fils qui l'entouraient. La femme qui vivait avec lui, la mère de ses enfants, mourut, et il resta longtemps sans femme.

Un jour qu'il était seul sur son lit, dans sa maison, il vit entrer et venir vers lui une belle jeune femme, distinguée de forme, de vêtement et de maintien. Macha était le nom de cette femme. Elle s'assit sur une chaise au foyer et alluma le feu. Ils restèrent là jusqu'à la fin du jour sans se parler. Elle prit un mortier et un crible et commença à préparer [le repas] dans la maison. Quand le jour toucha à sa fin, elle prit les vases et, sans rien demander, alla traire les vaches. Quand elle revint à la maison, elle fit un tour à droite, entra dans la cuisine, donna des ordres aux gens et s'assit sur une chaise à côté de Crunnchu. Tout le monde alla se coucher. Elle resta après tous les autres, éteignit le feu, fit un tour à droite, rejoignit Crunnchu sous sa couverture et lui mit la main sur les « parties ». Ils furent ensemble jusqu'à ce qu'elle devînt grosse de lui.

¹ LEIA M-3-4 ; DIL M-25-26 ; Hamp 1975b 28-219.

² Le Roux - Guyonvarc'h 1983:141-142.

³ O'Mulconry §813.

⁴ Le Roux - Guyonvarc'h 1983.

Partie II, chapitre 3

Par son union avec elle, Crunnchu vit sa richesse devenir encore plus grande. Elle prenait plaisir à le voir florissant et bien vêtu.

Les Ulates avaient souvent de grandes réunions et assemblées. Ils avaient coutume de s'y rendre tous, hommes et femmes [de chaque ménage].

« J'irai à l'assemblée comme les autres ! » dit Crunnchu à sa femme.

- N'y va pas, dit-elle, pour ne pas courir le risque de parler de nous, car notre union ne durera qu'autant que tu ne parleras pas de moi dans l'assemblée.

- Je n'y parlerai pas du tout, dit Crunnchu.

Les Ulates allèrent à l'assemblée, et Crunnchu avec les autres. L'assemblée fut brillante, tant par les hommes que par les chevaux et les vêtements. Il y fut présenté en spectacle des courses, des combats, des compétitions de lancer et de vitesse, des défilés. À la neuvième heure, le char du roi fut amené sur les lieux et les chevaux du roi remportèrent la victoire. Les chanteurs de louange vinrent alors pour célébrer le roi, la reine, les poètes, les druides, la maison du roi, sa troupe, et toute l'assemblée.

« Jamais, jusqu'à présent, il n'est venu à l'assemblée deux chevaux comme ces deux chevaux du roi, car il n'y a pas en Irlande d'attelage plus rapide !

- Ma femme est plus rapide que ces deux chevaux ! dit Crunnchu.

- Saisissez cet homme, dit le roi, [et gardez-le] jusqu'à ce que sa femme soit venue prouver ce dont il se vante !

Ils l'arrêtèrent et le roi envoya chercher sa femme. Elle souhaita la bienvenue aux messagers et leur demanda ce qui les amenait.

- Nous sommes venus pour que tu ailles délivrer ton maître qui a été saisi par le roi parce qu'il a dit que tu étais plus rapide que les chevaux du roi.

- C'est mal, dit-elle, car il n'était pas convenable de parler ainsi. C'est un malheur pour moi, ajouta-t-elle, car je suis grosse et dans les douleurs.

- Que parles-tu de malheur ? dirent les messagers ; on le tuera si tu ne viens pas.

- Ce sera donc nécessaire, dit-elle, et elle se rendit avec eux à l'assemblée. »

Chacun s'approcha pour la voir.

« Ce n'est pas bien, dit-elle, de regarder ainsi ma forme. Pourquoi m'a-t-on fait venir ?

- Pour que tu fasses une course contre les deux chevaux du roi ! dirent-ils tous.

- C'est un malheur, dit-elle, car je suis dans les douleurs.

- Prenez vos épées pour tuer le paysan ! dit le roi.

- Attendez un petit instant, dit-elle, que j'aie accouché !

- Non ! dit le roi.

- Vraiment c'est une honte pour vous de n'avoir pas pour moi le moindre égard. Puisqu'il en est ainsi, j'attirerai sur vous une plus grande honte. Lancez les chevaux à côté de moi ! dit-elle.

On fit ainsi et elle arriva avant eux au bout de l'arène. Alors elle poussa un cri dans la peine de la douleur. À l'instant, Dieu régla l'affaire et elle enfanta d'un seul enfantement un garçon et une fille (*Ro-glé Día dí fo cét-óir, ocus berid mac 7 ingin i n-óen-tairbirt*). Quand tous les hommes de cette troupe entendirent le cri de la femme, ils en furent frappés en sorte qu'il n'y eut pas, en eux tous, plus de force que dans la femme qui est en proie aux douleurs.

« Désormais, la honte que vous m'avez infligée sera un déshonneur pour vous. Quand [les temps] vous seront les plus difficiles, chacun de vous, de ceux qui gardent cette province, n'aura pas plus de force qu'une femme en couche, et cela pendant autant de temps qu'une femme reste en gésine, soit cinq jours et quatre nuits, et jusqu'à la neuvième génération ». (« *Bid aithis trá dúib ond úair-se ind enechruice fo-rrurmíid-si form-sa. In tan bas ansam dúib, nicon bia acht nert mná séolae lib do neuch thaircella a cóiced-sa ; et ind eret bís ben i séolai is sí eret no-mbiadi-si .i. co cenn cóic láa et ceithéora n-aidche, et biaid forib dano co nnómad n-ó .i. co haimsir nónbair* »).

La malédiction se réalisa. Elle dura depuis le temps de Crunnchu jusqu'au temps de Fergus, fils de Domnall. Mais cette faiblesse n'atteignit ni les femmes, ni les enfants, ni Cú Chulainn car il n'était pas né des Ulates, ni aucun de ceux qui, à ce moment-là, étaient en dehors du pays¹.

La version des *Dindshenchas* en vers fournit d'autres précisions : le roi ulate en question est le célèbre Conchobar ; le nom de la capitale des rois d'Ulster, *Emain Macha*, est expliqué par « Jumeaux (*emain*) de Macha »² ; les enfants de Macha se nomment Fír (le garçon) et Fíal (la fille)³.

2.4.2. Caractère hippomorphe de Macha

L'une des raisons essentielles qui nous a incitée à ouvrir le dossier de Macha concernait son rapport avec les chevaux. Cette association se vérifie par l'épithète *Mong-ruadh* « À la Crinière Rouge »⁴ que lui attribuent les *Dindshenchas* métriques⁵. Dans l'épreuve de course, Macha revêt un aspect hippomorphe étant donné que seuls des chevaux y participent⁶. Le rapport entre une déesse et ces animaux a déjà été souligné dans ce chapitre avec Rhiannon et Epona⁷. Les parallèles entre Macha et l'ancienne déesse galloise sont d'ailleurs assez nombreux⁸ :

- Elles sont des êtres surnaturels qui apparaissent à un homme (au veuf Crunnchu en Irlande ; à un jeune prince dans le *Mabinogi*) et se considèrent comme leurs épouses avant qu'ils ne se soient parlés ou dès qu'ils se parlent.
- Elles ont des relations avec le monde équestre royal : Macha court contre les chevaux du roi ; Rhiannon sert de monture aux cavaliers qui viennent à la cour de Pwyll.
- Elles sont compromises par les propos imprudents de leurs époux respectifs : Macha doit participer à une course, suite à une remarque déplacée de Crunnchu ; avant que leur mariage

¹ *Noínden Ulad* §§1-8 = Hull 1968:28-29.

² *DM IV*, 309 : *Unde dicitur Eamain .i. eomhuin*.

³ *Id.*, IV, 129 : *Fír ocus Fíal a n-anmann*.

⁴ *DIL M*-165.

⁵ *DM IV*, 309 : *Macha mong-ruadh*. Cf. *Tochmarc Emire* §30 = Van Hamel 1933:33.

⁶ Ford 1977:8.

⁷ Voir l'étude de Gricourt 1954 sur ces trois personnages.

⁸ O'Brien 1982:121 ; Sergent 2004a:438-439.

ne soit célébré, Pwyll tombe naïvement dans un piège tendu par Gwawl, un autre prétendant à Rhiannon, si bien qu'il perd momentanément son épouse¹.

- Elles sont contraintes à effectuer une tâche humiliante qui a lieu avant ou après leur grossesse : Macha participe à la course de chevaux avant la naissance des jumeaux² ; Rhiannon accomplit sa punition après la naissance de Pryderi.

- Enfin, nous relevons l'inversion suivante : Macha meurt en donnant la vie ; Rhiannon reste en vie alors que son enfant disparaît³.

Ces éléments de comparaison sont assez pertinents pour nous permettre d'estimer que nous avons affaire à une structure mythique apparentée qui a connu des développements propres dans les traditions irlandaises et galloises.

2.4.3. Cheval et soleil

Les aventures de Macha offrent l'occasion de présenter deux thèmes essentiels de la mythologie de *Lugus*, le cheval et le soleil, qui sont d'ailleurs liés entre eux. Le point de départ vient des *Dindshenchas* qui indiquent qu'un autre nom de Macha est *Grían* « Soleil »⁴. Cette information ne relève sans doute pas du hasard si l'on prend en compte que, depuis fort longtemps, la pensée religieuse a associé le soleil et le cheval.

Nous pensons par exemple au chariot de Trundholm (Danemark, 1300-1200 av. J.-C.), sur lequel repose un disque solaire tiré par deux chevaux⁵. Un même type de disque en or a été découvert en Irlande. Lui aussi devait être tiré par des chevaux, à en juger par la présence de deux boucles caractéristiques, l'une s'insérant à l'arrière du timon, l'autre recevant l'extrémité d'une rêne. La plaque en or centrale est manquante, dû certainement au brisement rituel de cet objet, comme ce fut le cas pour le chariot de Trundholm⁶. Dans l'Europe ancienne, le soleil était souvent dépeint comme une roue de char, probablement en raison de la ressemblance

¹ Pwyll 12.

² Nous pouvons relever à ce sujet un point de comparaison avec la naissance de Cú Chulainn. La *Compert Con Culainn* débute par une chasse aux oiseaux menée par les Ulates. Parmi les neuf chars présents, il y a celui que conduit Deichtire (§1 = Van Hamel 1933:3). De son côté, Macha dispute une course hippique puis accouche de jumeaux. Dans les deux cas, la future mère participe à une épreuve de vitesse, dans un contexte qui fait référence aux chevaux.

³ Gricourt 1954:173 a établi un parallèle intéressant entre les aventures de Macha et d'Aranrhod : Conchobar force Macha à accoucher en la faisant participer à la course ; le roi Math aide Aranrhod à accoucher de Dylan et Llew avec sa baguette magique. Dans les deux cas, c'est donc le roi qui permet à la mère d'accoucher.

⁴ *DIL* G-157-158 ; *DR* XVI, 45 et *DM* IV, 127 : « Ses deux noms [...] étaient Grían brillante et Macha la pure » (*Grían gel ocus glan-Macha*) ; « Elle était Grían, le soleil de la troupe des femmes » (*ba hí sin grían banchoire*).

⁵ Briard 1987:68, 30.

⁶ Déchelette 1924:415.

entre les rayons du soleil et les rayons d'une roue, ainsi que du parallèle entre le mouvement de la roue symbolisant la rotation quotidienne du soleil à travers le ciel¹.

Dans l'art celtique, cheval et soleil sont régulièrement associés. Cet animal est l'un des rares thèmes figurés de l'époque de Hallstatt², puis apparaît très fréquemment sur les pièces de monnaie, constituant presque la marque de fabrique celtique³. Or, le cheval est souvent accompagné de symboles à caractère céleste et solaire, comme les rouelles crucifères, les étoiles et rosaces, les cercles, les croix, les triscèles...⁴

Dans la littérature irlandaise, cheval et soleil sont associés dans une glose du *Sanas Cormaic* :

Gabar, avec *a*, c'est comme si c'était une corruption du latin *caper*. *Gobar*, avec un *o*, en cela est un nom pour le cheval et c'est du gallois qu'il a été transformé en cela ; en effet, *goor* désigne toute lumière en cette langue, d'où vient l'expression *goar* pour le cheval blanc etc (*.i. goor gach solus i suidi, unde dicitur goar don eoch gil 7 rl.*) [...] Quelle que soit une autre couleur qui soit sur le cheval, s'il y a tant soit peu de blanc sur lui, son nom est *goor* car c'est à partir de la couleur la plus remarquable qui soit sur lui qu'il est nommé (*Cid cia dath aile bess forsind euch, dia mbē bec do ghil and, is goor a nomen ar is asan dath is airgedæ bess and nominatur*). Le poète irlandais a rajouté un *b* à lui pour une raison d'euphonie car il trouvait plus joli la forme *gobar* que la forme *goor*, et c'est de là que vient le nom de *gobar*⁵.

Le caractère lumineux de *gobar*, ou plutôt de *gabor*, est assuré par deux autres indices. Tout d'abord, *gabor* est certainement un emprunt au gall. *gwawr* qui signifie « aurore »⁶. Ensuite, le *Dictionary of Irish Language* relève plusieurs *gabor* qui ont des sens intéressants, à l'exception du premier qui signifie « chèvre »⁷ : le deuxième, du genre féminin mais qui se décline comme un thème en *-o*, signifie « cheval »⁸ ; le troisième, thème en *-o* ou *-ā*, signifie « lumineux, blanc, brillant » et a été glosé par lat. *solus* « soleil »⁹.

L'association entre le cheval et le soleil provient essentiellement de l'idée de mouvement. En plus de donner lumière et chaleur, l'astre solaire est un modèle de rapidité par ses courses longues et régulières dans le ciel. Or, pour les hommes, cette même idée prévalait pour le cheval, qui constituait un mode de transport rapide pour les voyageurs. Dans les langues celtiques, un des noms du « cheval » confirme cette idée. Au Pays de Galles, le terme *gorwydd* désigne un cheval à l'image très positive, qui trouve un correspondant exact sur le

¹ Green 1997:9.

² Kruta 2000:540.

³ Duval 1987:36.

⁴ Deonna 1950:166-167, 173 ; König 1980:119-120.

⁵ *SC (Y)* §675. Voir l'étude de cette glose par Russel 1998:179.

⁶ *GPC* 1605 ; Kelly 1997:52.

⁷ *DIL* G-6.

⁸ O'Cléirigh, *Foclóir nó sanasán nua* = Miller 1879-1883:IV 428 : *gabhar bo gobhar .i. each* « cheval ».

⁹ Glossaire de Lecan §536 = Stokes 1900-1905a:60.

continent avec le latin *uerēdus* « cheval de poste » (cf. français *palefroi*), qui est un emprunt au gaulois. Les formes galloises et gauloises s'expliquent par **uo-rēdos*, tiré d'un verbe **uo-reid-* « voyager rapidement », construit avec le préfixe *uo-* « sous » et le thème verbal *rēd-* « courir à cheval, voyager », apparenté à gaul. *rhēda*, un terme qui désigne une voiture assez légère utilisée pour les longs voyages¹.

Cette idée de rapidité liée au cheval et au soleil a pu conduire certains systèmes religieux à donner aux divinités solaires une forme chevaline². Thomas H. O'Rahilly, adepte de la mythologie solaire müllerienne, considérait justement la déesse Macha comme une allégorie du soleil qui rivalisait en vitesse avec les chevaux terrestres³. Cette hypothèse est plausible, d'autant que la rapidité de Macha est l'une de ses qualités.

Une autre déesse de l'aire culturelle indo-européenne a des rapports avec la rapidité. Il s'agit de la déesse indienne Saranyū, la mère des jumeaux Aśvin, dont le nom pourrait s'expliquer par skr. *sarana* « rapide, prompt »⁴. La comparaison entre Macha et Saranyū va plus loin que cette association à la rapidité. La déesse védique est née de l'union du dieu artisan Tvastr et d'une femme, qui a mis au monde des jumeaux de sexes différents, Saranyū et Trisiras. Puis Saranyū a épousé Vivasvat et a mis au monde un couple de jumeaux, cette fois encore de sexes différents, avec Yama et Yamī. Mais elle considère son union avec Vivasvat comme une mésalliance et décide de le quitter. Elle crée alors un double d'elle-même, Savarnā, à qui elle confie ses enfants à élever puis elle s'enfuit sous la forme d'une jument. Vivasvat, d'abord abusé, s'unit à Savarnā ; de leurs amours est né Manu. Découvrant le subterfuge, il poursuit Saranyū et, la fécondant par l'intermédiaire du gazon qu'elle broutait et sur lequel il avait éjaculé, il engendre les Aśvin⁵.

Dans ce mythe, le caractère gémellaire est récurrent, puisque nous avons trois naissances de jumeaux, dont deux de sexes différents. Autre élément significatif, Saranyū a clairement des traits hippomorphes. Nous remarquons donc la présence de plusieurs points communs entre les récits irlandais et indien :

- Une déesse dispose d'un caractère chevalin : Macha ; Saranyū.

¹ GPC 1507-1508 ; Lambert 1994a:197 ; DLG 315. Dans le *Llyfr Taliesin* (45, 19 = Evans 1910:45), le terme *gorwydd* est employé comme adjectif avec le sens de « rapide »¹. D'ailleurs, Kelly 1997:50 a supposé que le nom de ce cheval provenait de la substantivation de cet adjectif.

² O'Rahilly 1946a:291. Sur ce thème, le même auteur rapporte p. 292n.1 une devinette populaire française intéressante : « Qu'est-ce qui court plus vite qu'un cheval, qui traverse l'eau et qui n'est pas mouillé ? Réponse : le soleil ».

³ *Id.*, p. 293.

⁴ Cf. Grottanelli 1986:128, 137.

⁵ *RgVeda* X, 17, 1 = Aufrecht 1877:II 294-295.

- Elle a des liens familiaux avec un homme de troisième fonction : le paysan Crunnchu, époux de Macha ; l'artisan Tvastr, père de Saranyū.
- Elle donne naissance à des jumeaux.
- Présence de jumeaux de sexes différentes : Fír et Fíal ; Saranyū et Triísiras ; Yama et Yamī¹.

Ces nombreux parallèles témoignent certainement de l'existence d'une mythème indo-européen relatif à la naissance de jumeaux, qui s'est ensuite maintenue dans les traditions irlandaises et indiennes.

2.4.4. Les jumeaux de Macha

Cette étude sur Macha a permis d'établir deux comparaisons. La première a été établie avec la littérature galloise. Nous avons dégagé des points communs entre Macha et Rhiannon au sujet de leurs relations aux chevaux et des circonstances de leur accouchement. En revanche, l'aspect solaire qui caractérise la déesse irlandaise n'apparaît pas chez Rhiannon. La seconde comparaison a été effectuée sur un plan indo-européen avec le matériau védique relatif à la déesse Saranyū. Le dossier sur Macha permet une autre comparaison indo-européenne, cette fois avec la mythologie grecque. En effet, Claude Sterckx a relevé de nombreux points communs entre le mythe irlandais et la naissance d'Apollon. Les circonstances de sa naissance sont les suivantes : après une union avec Zeus, Létéo est enceinte d'Apollon et Artemis ; puis elle endure pendant neuf jours et neuf nuits les douleurs de la parturition, avant qu'Ilithyie, déesse des accouchements, n'accepte de la délivrer en échange d'un collier d'or de neuf coudées promis par Iris, la messagère des dieux. Cette longue attente est due à Héra, qui s'est vengée de l'adultère de son époux, Zeus, avec Létéo². Voici les parallèles entre les mythes irlandais et grecques³ :

- Une union peu ordinaire : la déesse Macha s'unit avec le simple paysan Crunnchu ; adultère unissant Zeus et Létéo.
- Une colère royale : le roi d'Ulster Conchobar veut à tout prix que Macha participe à la course ; Héra, la déesse souveraine, empêche Létéo d'accoucher.
- Une jalousie royale vis-à-vis de la femme enceinte : Conchobar est jaloux de Macha qui peut courir plus vite que ses chevaux ; Héra est jalouse de Létéo qui a eu une aventure avec son époux⁴.

¹ Sergent 1992b:218.

² *Hymnos tōi Apolloni* 25-102 = Humbert 1959:80-83.

³ Sterckx 1996a:70-72 ; cf. Sergent 2004a:251.

⁴ Sergent 2004a:668n.47.

- Un accouchement douloureux de Macha et Léo.
- La récurrence du chiffre neuf : Macha lance une malédiction sur les Ulates pendant neuf générations, qui durera à chaque fois cinq jours et quatre nuits, c'est-à-dire neuf unités temporelles¹ ; Léo doit attendre neuf jours avant de pouvoir accoucher ; cela ne se fait que suite au don par Iris du collier de neuf coudées à Illithye.
- Les jumeaux qui viennent au monde sont composés d'un garçon et d'une fille : Fír et Fíal ; Apollon et Artemis.

Avant cette comparaison, nous savions que *Lugus* et Apollon étaient des figures très proches et que Macha avait des affinités avec Rhiannon, la mère d'un personnage lugien (Pryderi). Désormais, nous avons la conviction que Fír est une autre figure lugienne et que Fíal est une sorte d'Artémis irlandaise. La fille de Macha porte un nom qui signifie « la Pudique »², un sens qui n'est sans doute pas innocent comme le suggère ce passage du *Lebor Gabála Éirenn* :

Lugaid mac Ítha se baignait dans le Loch Luigdech et son épouse Fíal prenait son bain dans la rivière qui s'y jette. Son époux vint près d'elle tout nu, de sorte qu'elle vit sa nudité et en mourut de honte près du lac, ou alors ce fut parce que lui la vit toute nue que sa pudeur la fit mourir.

(*Nosfothraic Lugaid mac Ítha a Loch Laigheach, 7 rosfothraic dono Fial ben Luighdeach meic Ítha isin n-abhaind tēid isin loch. Luidh a fear cuice nocht, conacaidh si fearrdacht a fir, 7 conerbhailt iarsin do nāire, i l-Loch Laigheach. No gomad hē a fear atcheath, taemh dī a genas-si.*)³

Cette histoire rappelle un mythe grec où la déesse Artémis, surprise pendant son bain, venge sa pudeur en faisant périr l'intrus malchanceux ou imprudent⁴. Ce nouveau point de comparaison permet d'avancer avec plus de force le rapprochement entre Fíal et Artémis⁵.

Finalement, l'étude du mythe irlandais de Macha a été très fructueuse. Elle nous a permis de révéler un nouveau personnage qui correspond au type de la mère de *Lugus* (Macha), un nouveau personnage lugien (Fír) et un nouvel exemple de naissance gémellaire.

2.5. Conall Corc

Nous terminons l'examen des naissances associées aux chevaux avec Conall Corc, qui, dans la littérature royale irlandaise, occupe le rang prestigieux d'ancêtre des rois de Cashel et

¹ Cette durée est confirmée par une glose d'*O'Mulconry* §835 : *noinden Ulad quasi novim dies* « la neuvaine des Ulates est égale à neuf jours ».

² *DIL* F-115-116.

³ *LGE* VIII §§388, 419, 436, 504.

⁴ Voir notamment Callimaque, *Humnoi* V, 110-115 = Mair 1955:120 ; Ovide, *Metamorphoses* III, 138-252 = Lafaye 1985:73-77.

⁵ Sterckx 1999a.

du Munster¹. Claude Sterckx a mis en lumière de nombreux points communs entre les aventures de Conall et celles de *Lugus*². Le récit de sa naissance est un texte archaïque qui figure dans le MS Laud 610. Sa composition remonte sans doute au début du VIII^e siècle ; mais nous le saisissons dans un état plus tardif, écrit en moyen-irlandais.

Fedelm la sorcière, fille de Moethaire de Corco Oiche, était la mère adoptive de Conall Corc fils de Lugaid. La nuit durant laquelle Conall est né, la sorcière passait la soirée dans la maison du roi Lugaid. Sa mère était Bolc Ban-bretnach des Bretons. C'était une satiriste. Elle imposa au roi une demande non refusable : elle devra dormir avec lui. En conséquence, Conall fils de Lugaid fut conçu. Le nom de sa mère adoptive était cependant Láir Derg. D'où son nom de Corc fils de Láir et de là aussi les Uí Maic Láire tirèrent leur nom (*Is de ba Corc mac Láire 7 dogairther Hui maic Láire*) [...]

Fedelm était régulièrement en compagnie d'autres sorcières. La nuit suivante, elles demandèrent un toit. [Fedelm] dissimula son fils sous l'âtre, en dessous du sol. Les sorcières arrivèrent dans la maison. L'une d'elles dit : « Je ne peux rien détruire hormis ce qui se trouve sous le chaudron ». Le feu s'élança sur l'enfant et brûla son oreille. Résultat, Corc fils de Lugaid devint rouge (*corc*). Le jour suivant, un devin examina la main de Corc, qui était en compagnie de sa mère adoptive. Il dit [à Conall] : « Tu dois te libérer de ta captivité, partout où tu pourrais les voir et toutes les fois que tu serais capable de le faire. Si tu y parviens, ta race sera glorieuse et portera ton nom »³.

Dans la naissance de Conall, le thème des jumeaux n'apparaît pas mais nous avons une référence aux équidés. Sa mère adoptive s'appelle Láir Derg, un nom qui signifie « Jument Rouge »⁴ ; ce trait laisse envisager un rapprochement avec le type de la mère de *Lugus*. Nous notons également que le père de Conall s'appelle Lugaid, qui apparaît aussi sous la forme Luigith⁵, un nom fréquent construit sur *Lug-*.

Les éléments qui relient Conall Corc à *Lugus* ne sont pas très importants pour ce qui est de la naissance. Mais la suite de nos recherches montrera que Conall a pleinement sa place dans notre étude.

¹ Byrne 2001:177, 277, 291-295 ; cf. partie V, chapitre 1.

² Sterckx 1997:35-41.

³ Meyer 1912b:307 ; trad. Hull 1947: 892-893, 907-908. Cf. CA §54 ; *Senchas fagbála Caisil* = Dillon 1952.

⁴ *DIL* L-32.

⁵ Bergin 1938:232-235.

3. Naissances gémellaires

Depuis le début de cette deuxième partie, nous avons rencontré à plusieurs reprises le thème des jumeaux ou des naissances multiples : dans les récits folkloriques irlandais, Eithne met au monde plusieurs enfants ; Aranrhod accouche de jumeaux ; Macha donne naissance à des jumeaux de sexes différents.

La fréquence de ce scénario nous incite à approfondir la question des jumeaux. Cependant, ce dossier est tellement vaste que nous ne pourrions le traiter de façon exhaustive. Nous tâcherons ici de nous limiter aux éléments qui permettent de faire avancer la compréhension du dieu celtique *Lugus*.

3.1. Autres jumeaux celtiques

3.1.1. *Corc Duibne*

Nous devons une nouvelle fois à Claude Sterckx d'avoir décelé, dans la littérature irlandaise, la présence d'un personnage lugien¹. Il s'agit de Corc Duibne, qui est l'éponyme du groupe des Érainn qui s'est établi dans le Kerry². Sa naissance est consignée dans le *Tucait innarba na nDessi i Mumain* « Cause de l'expulsion des Dési dans le Munster ». Le récit que nous allons utiliser est la plus récente des deux versions qui existaient sur ce sujet³. Elle a été compilée avant 1106 et est préservée dans trois manuscrits (*Lebor na hUidre*, MSS TCD H 3.17, H 2.15A). Nous allons présenter les circonstances de la naissance de Corc Duibne d'après le texte du *Lebor na hUidre* :

Coirpre Músc fils de Conaire, de qui descendent les Múscraige du Munster, c'est lui qui engendra [Corc Duibne] avec sa sœur, c'est-à-dire Duibind fille de Conaire lorsqu'il était roi de Munster (*Corpri Músc mac Conaire dia tát Muscraigi Muman is é do roni fria derfáir .i. fri Duibind ingin Conaire in tan ro boí i rrigi Muman*). Leurs récoltes en furent d'autant plus mauvaises.

« La mauvaise action du prince est la cause de cela, dit Coirpre. Ce que j'ai commis est un *fingal* (= crime contre la famille)⁴. Quel en sera le résultat ?

- Deux fils, à savoir Corc et Cormac. »

En une naissance ils sont nés. L'un a rougi le second dans l'utérus de leur mère (*I n-oentairbirt ructha. Ro chorc indala n-aí araile i mbroind a mathar*).

¹ Sterckx 1997:44-49.

² O'Rahilly 1946a:81. Cf. partie V, chapitre 1.

³ La version la plus ancienne fut composée vers le milieu du VIII^e siècle et est préservée dans quatre manuscrits (Rawlinson B 502, Laud 610, Livre des Uí Mháine et le *Liber Flavus Fergusiorum*, copié entre 1435 et 1440).

⁴ Sur cette notion de *fingal*, cf. partie III, chapitre 1.

« Qu'ils soient brûlés, dirent les hommes du Munster, car la honte ne doit pas toucher notre pays.

- Laissez- moi Corc-là, dit le druide qui était dans le campement, que je l'emporte hors d'Irlande afin d'éviter la honte¹. »

Nous avons dans ce récit la présence d'une naissance gémellaire causée par un inceste entre Coirpre et sa sœur. Geoffrey Keating a également conservé une version de ce récit. Il y est dit que les nobles du Munster ont demandé que les jumeaux soient brûlés et leurs cendres soient jetées à l'eau, un sort que subira Cormac seul². Autrement dit, un des jumeaux décède rapidement et, en plus, sa mort est associée à l'élément liquide. Ce destin rappelle bien entendu ceux de Dylan et des frères de Lug.

3.1.2. Les Dioscures gaulois

La religion des Gaulois connaissait également des jumeaux divins. Le témoignage le plus clair nous vient de Diodore de Sicile, qui rapporte les propos de Timée :

Les Celtes qui habitent le long de l'océan honorent le plus, parmi les dieux, les Dioscures. D'après une tradition qu'ils conservent des anciens temps, c'est de l'océan que s'est produite l'apparition de ces dieux.

(Κέλτους σεβομένους μάλιστα των θεων τους Διοσκόρους παραδόσιμον γαρ αυτους έχειν εκ παλαιων χρόνων την τούτων των θεων παρουσίαν εκ του ωκεανου γεγενομένην.)³

Georges Dumézil a donné de la valeur à ce témoignage en comparant son contenu au *Mabinogi* de *Math*⁴ : Dylan et Lleu, en tant que jumeaux, méritent le nom de Dioscures ; le monde aquatique est la demeure d'Aranrhod et de Dylan ; *Lugus*, le dieu le plus honoré des Gaulois, peut être identifié à ces divinités les plus honorées que sont les Dioscures.

À propos des Dioscures, remarquons qu'à l'époque gallo-romaine, ils ont été plus honorés en Gaule que dans toutes les autres provinces de l'Empire et que leur popularité a été incontestable. Ces jumeaux divins étaient considérés comme des dieux astraux, des protecteurs de la navigation, des cavaliers qui comptaient des adeptes parmi les jeunes gens, ainsi que des symboles funéraires des deux hémisphères⁵. Quelquefois, un seul des Dioscures est représenté sur les monnaies, comme à l'ouest de la Loire avec le *deus Vintius Pollux*, et en Espagne où Pollux est représenté avec son cheval⁶. Mais dans la plupart des cas, les Dioscures figurent ensemble sous un aspect classique en compagnie de leur monture⁷.

¹ *Tucait Innarba na nDessi i Mumain* §9 = Hull 1958-1959:52-53 ; cf. CA §§62, 66.

² FFE II, 314 : *go loiscthí leo iad, agus go gcuidís a luaith ré sruth.*

³ Diodore de Sicile, *Bibliothēkē historikē* IV, 56, 4 = Oldfather 1933-1967:II 523-524.

⁴ Dumézil 1985b:109.

⁵ Duval 1976:86.

⁶ De Vries 1963:120.

⁷ *Esp* III N°2751 ; IV N°3133 ; VII N°5540, 5758, 5779, 5887...

Il est possible d'envisager que, derrière le nom des Dioscures, se cachait le dieu indigène Lugus. Mais à l'exception du témoignage de Timée, les éléments dont nous disposons ne permettent de l'affirmer pleinement.

3.2. Jumeaux et chevaux

3.2.1. *Exemples Indo-Européens*

Nous allons à présent relier deux thèmes rencontrés depuis le début de notre étude, à savoir les jumeaux et les chevaux. Dans le chapitre précédent, nous avons fait remarquer l'existence de nombreux points communs entre les jumeaux divins et légendaires des peuples indo-européens. C'était le cas pour l'exposition et le destin opposé des jumeaux¹. Nous allons maintenant mettre en lumière les relations entre jumeaux et chevaux, qui sont d'ailleurs très fréquentes² :

- En Grèce : les Dioscures sont souvent représentés à cheval³, ils disposent de coursiers surnaturels et reçoivent la qualification de λευκοπόλοι « aux blancs coursiers »⁴ ; Kastôr est un dompteur de chevaux⁵ ; ils ont épousé les filles de *Leukippos* « Cheval Blanc ». Les traditions grecques connaissent également un personnage nommé Epeios, fils de Panupeus, lui-même frère jumeau de Crisos⁶. Epeios est surtout célébré comme l'artisan qui a su construire, avec l'aide d'Athéna, le fameux cheval de Troie⁷. Le nom d'*Epeios* rappelle le thème i.-e. du cheval, *ek^wos, d'où le sens probable de « Cavalier »⁸. La gémellité qui intervient à la génération de son père et sa participation à la création du cheval de Troie font qu'Epeios peut entrer dans le cadre des jumeaux associés aux équidés.

- À Rome : Castor est devenu le patron des *Equites*.

¹ Il est impossible de savoir si les jumeaux de Macha ont eu un destin opposé, puisque seule leur naissance nous est connue, à l'exception de la mort de Fíal.

² Sur la liaison entre jumeaux et chevaux : Krappe 1930:71 ; Sergent 1992b:217. Notons qu'en Inde, le cheval correspond à la classe guerrière des *ksatriyá* et à Rome, il est l'*equos bellator* consacré à Mars. Autrement dit, le cheval est avant tout en relation avec la deuxième fonction. Selon la répartition trifonctionnelle, les jumeaux relèvent de la troisième fonction productrice et entretiennent un rapport aux chevaux qui consiste surtout dans leur entretien et leur guérison (Dumézil 1954:76, 81). L'association du cheval à ces deux fonctions n'est pas problématique par rapport à notre étude, puisque les caractères belliqueux et gémellaires figurent en même temps chez plusieurs figures lugiennes.

³ *Humnos tōi Dioscourous* 3 = Humbert 1959:254.

⁴ Pindare, *Pythionika* I, 66 = Puech 1961-1967:II 32 ; Lévêque - Séchan 1990:315.

⁵ Homère, *Iliade* III, 236 = Mazon 1967:I 78 ; Homère, *Odyssée* XI, 298 = Berard 1953-1956:II 95 ; *Humnos tōi Dioscourous* 3 = Humbert 1959:252.

⁶ Pour une étude de ce personnage : Yoshida 1964.

⁷ Homère, *Odyssée* VIII, 298 et XI, 523 = Berard 1953-1956:II 21, 104 ; Pausanias, *Hellados periēgēsis* II, 29, 4 = Jones 1918-1935:I 402.

⁸ Sergent 1999:70.

- En Inde : les jumeaux *Aśvin* ont un nom dérivé d'*áśvah* « cheval », avec désinence duelle *-in*¹, d'où « les Cavaliers, Ceux qui possèdent des chevaux »². Plusieurs mythes les mettent en relation avec cet animal : ils fournissent un cheval à Pedu³ ; c'est à l'aide d'un cheval ailé qu'ils opèrent le sauvetage de Bhujyu ; dans le mythe de Syūmaraémi, le cheval est considéré comme leur protégé⁴. Dans l'épopée du *Mahābhārata*, les *Aśvin* sont représentés sous les traits des jumeaux Nakula et Sahadeva ; celui-ci s'occupe des bœufs et le premier est en relation avec les chevaux⁵. Nous avons vu plus haut les rapports qui existaient entre les chevaux et le soleil, comme avec la déesse irlandaise Macha. Les *Aśvin* en sont une nouvelle illustration puisqu'ils ont des liens avec l'astre solaire : l'idée de mouvement du soleil est exprimée avec leur char, décrit comme très rapide⁶ ; ils sont des dieux auroraux, car leur apparition coïncide avec le lever du soleil⁷ ; leur épouse est Sūryā, la fille du Soleil⁸.

- En Iran : les traditions zoroastriennes connaissent des jumeaux qui se nomment Gəuš et Drvāspā, dont le nom signifie « Maîtresse des chevaux bien portants »⁹.

- En Scandinavie : le couple gémellaire le plus célèbre est composé de Njördr et Freyr, lequel dispose d'un cheval comme animal de prédilection¹⁰. Enfin, les traditions légendaires anglo-saxonnes connaissent des jumeaux nommés *Hengist* « Étalon » et *Horsa* « Cheval ».

Le matériau celtique que nous venons d'étudier contient également de nombreuses références aux équidés. Nous pensons aux mères (Rhiannon et Macha) et aux fils (Pryderi, Cú Chulainn et Conall Corc). La présence de jumeaux ne vaut toutefois que pour le mythe de Macha. Mais nous nous souvenons que les naissances de Cú Chulainn et Pryderi étaient doublées de celles d'un ou deux poulains. En nous appuyant sur les rapports étroits entre gemellité et chevaux, nous pouvons nous demander si Rhiannon et Deichtine n'ont pas mis au monde des jumeaux, avec les poulains comme « frères » de Pryderi et Cú Chulainn.

À première vue, cette hypothèse semble un peu forcée. Le point qui peut y faire obstacle est l'acceptation qu'un être humain puisse avoir des frères animaux ou un aspect animal. Mais nous faisons remarquer que Rhiannon et Macha se comportent exactement comme des chevaux. Si ce phénomène se produit chez la mère, il peut sans doute exister chez le fils.

¹ Bergaigne 1883:II 460.

² Renou 1947-1952:I 322.

³ *RgVeda* I, 118 = Aufrecht 1877:I 104-105 ; trad. Varenne 1967:102.

⁴ Bergaigne 1883:II 451-454.

⁵ Dumézil 1968-1973:I 79-86.

⁶ *RgVeda* I, 118 et VII, 68 = Aufrecht 1877:I 104-105 et II 53 ; trad. Varenne 1967:102-103.

⁷ Bergaigne 1883:II 431-432, 510 ; Oldenberg 1988:174 ; Renou 1947-1952:I 323.

⁸ Voir par exemple *RgVeda* I, 118 et 7, 68 = Aufrecht 1877:I 104-105 et II 53 ; trad. Varenne 1967:102-103. Gonda 1979:115.

⁹ Dumézil 1968-1973:I 88.

¹⁰ Renault-Krantz 1972:200.

Pour évaluer la fiabilité de cette hypothèse, nous allons reprendre en détail les liens de Pryderi et de Cú Chulainn avec les chevaux ainsi que les conditions de leur naissance.

3.2.2. Pryderi

Le texte du *Mabinogi* de *Pwyll* nous fournit un indice qui peut aller dans le sens de notre axe de recherche. Lorsque Rhiannon est accusée d'avoir tué son fils, les gens demandent à Pwyll de quitter sa femme, ce à quoi il répond :

« Ils n'avaient auparavant aucune raison de me demander de quitter ma femme, si ce n'est qu'elle n'avait pas d'enfant. Or je sais qu'elle a un enfant, je ne la quitterai donc pas. »

(*Nyt oed achaws ganthunt wy y erchi y mi yscar a'm gwreic namyn na bydei plant idi. Plant a wnn i y uot idi hi, ac nyt yscaraf a hi.*)¹

Dans la seconde phrase de cet extrait, le terme utilisé pour « enfant » est intéressant. Il ne s'agit pas du mot habituel, *mab* au singulier, mais de la forme collective *plant* « enfants »². Sur un plan linguistique, on pourrait juste y voir un emploi inhabituel de *plant* au singulier³. Pour qui garde en mémoire le thème des jumeaux, cette forme collective signifierait que Rhiannon n'a pas accouché d'un seul enfant, mais de deux⁴. Le second pourrait être le poulain qui est né simultanément chez Teyrnon. Ainsi, Pryderi serait le frère jumeau du poulain⁵. D'autres éléments vont appuyer cette idée.

Après sa disparition de la cour, Pryderi est retrouvé par Teyrnon Twrf Liant. Le nom de ce père adoptif s'explique par brit. **Tigernonos* « le Grand Roi, le Grand Seigneur » (cf. v.irl. *tigern*) ; la présence du suffixe théonymique *-onos* signifierait que Teyrnon est bien un ancien dieu⁶. Son épithète *Twrf Liant* signifie « Bruit des Flots »⁷. Quant à sa femme, le *Mabinogi* ne précise à aucun moment son nom. Patrick K. Ford a avancé une hypothèse pour résoudre ce problème d'identité. Selon lui, Pwyll et Teyrnon sont deux personnages distincts, à la différence de Rhiannon et de la femme de Teyrnon qui ne seraient qu'un seul personnage. Dès lors, la femme de Teyrnon ne pouvait pas avoir de nom puisqu'elle n'était autre que l'ombre

¹ *Math* 18 ; trad. Lambert 1993:53.

² *GPC* 2819.

³ Thomson 1957:38.

⁴ Gruffydd 1953:64 ; Ford 1981-1982:123.

⁵ Selon O'Brien 1982:126-127, Mabon est le jumeau de Pryderi. Les éléments dont nous disposons sur Mabon ont tendance à le rapprocher de Pryderi, alors que les jumeaux celtiques se caractérisent souvent par des destins opposés.

⁶ Mac Cana 1970:83.

⁷ Lambert 1993:357n.28. Williams 1951:145-146 avait suggéré que Teyrnon personnifiait le mascaret des eaux du Llyn Llywan, à l'embouchure de la Severn, un lieu peu éloigné de son domaine de Gwent-Is-Coed ; quant à son épithète, elle évoquait le bruit qu'il faisait dans la bataille.

de la véritable mère de Pryderi¹. Pour donner naissance au poulain, elle a peut-être pris une nature hippomorphe². Mais la Rhiannon-jument n'a pu procréer l'animal toute seule ; comme le poulain est né chez Teyrnnon, on peut se demander si l'époux de la Rhiannon hippomorphe assumait lui aussi une nature chevaline³.

Pour répondre à cette question, nous devons élargir le débat en nous demandant si la figure du Dieu-Père entretient des rapports avec les chevaux⁴. Dans le matériau irlandais, nous avons vu plus haut que le Dagda était connu par d'autres noms, comme celui de Rúad Rofesai. Il est également appelé Eochaid *Ollathair* « Père Universel »⁵, avec *Eochaid* qui est un dérivé d'*ech* « cheval ».

Dans la religion gallo-romaine, plusieurs dieux sont associés à des étalons. À Neuvy-en-Sullias (Loiret), il a été retrouvé une statue de cheval en bronze surplombant le socle où était gravée une inscription en l'honneur du dieu Rudiobo⁶ ; ce théonyme peut être comparé à Rudianos, connu en Provence et dans la Drôme⁷. *Rudiobo* est construit sur le thème *rudio-* « rouge » et *bo-*, forme en *-io* de la racine **bheyH* « frapper, couper », d'où « le Rouge Frappeur », tandis que *Rudianos* est un dérivé de *rudi-* avec un suffixe *-ano*⁸. Joseph Loth a fait remarquer que, dans l'usage celtique, un dérivé et un composé construit sur un premier élément analogue peuvent désigner un même personnage⁹. Ainsi, Rudiobo et Rudianos pourraient représenter un seul et même dieu, le second étant alors une forme hypocoristique du premier. Nous sommes tenté de comparer ces dieux à Rúad Rofesai, c'est-à-dire au Dagda, en vertu de leur nom construit sur **roudos* « rouge » (cf. v.irl. *rúad*, gall. *rhudd*, moy.corn. *rud*, v.bret. *rud*)¹⁰ et de leur rapport respectif aux chevaux. Rudianos et Rudiobo pourraient alors correspondre à la figure du Dieu-Père. Mais *Rudiobo* peut également être considéré comme un datif pluriel¹¹, une forme sous laquelle Lugus est souvent honoré.

Le Dieu-Père peut également être associé aux chevaux par un élément indirect. Nous avons vu plus haut que le Dagda et Sucellos – le Jupiter gaulois – étaient caractérisés par leur ithyphallisme. Dans les langues celtiques, nous relevons que certaines appellations du

¹ Ford 1981-1982:121.

² *Id.*, p. 121.

³ C'est ce que pense Gricourt 1954:172.

⁴ Voir Sterckx 1986:57-58.

⁵ *Tochmarc Étaíne* §1 = Bergin - Best 1938:142 : *Bai ri amra for Eirinn do T[h]uathaib De ac[h]enel, Eochaid Ollathar a ainm. Ainm n-aill do dano an Dagda. DIL O-137.*

⁶ *CIL* XIII, 3071.

⁷ *CIL* XI, 1566, 2204, 2264 ; XII, 381 et suivantes.

⁸ Loth 1925:216-217.

⁹ *Id.*, p. 215n.2. Par exemple, le père de Lug est appelé *Dagda* < **dago-devo-s* et *Dagan*, dérivé de **dago*.

¹⁰ *IEW* 872-873 ; *LEIA* R-47 ; *DLG* 263.

¹¹ Cf. Olmsted 1994:345 ; dans *DLG* 263, *Rudiobo* est plutôt considéré comme un dat. sg. latin.

« cheval » rendent compte de sa qualité de géniteur. Dans des anciens textes légaux, les langues irlandaise et galloise désignent l'« étalon » en utilisant un composé ou un syntagme formé du terme « cheval » suivi d'un adjectif exprimant la virilité. Nous avons ainsi v.irl. *ech-cullach*¹, avec le second élément *caullach*, *cullach*, qui signifie « étalon » mais aussi « sanglier, verrat », construit sur *caull*, glosé par lat. *testiculus*². Le moy.gall. connaît l'expression *march ceillawc* (rendu en latin par *equus testiculatus*³) ; *ceillawc* est construit sur *ceill*, *caill* « testicule »⁴, issu comme le v.irl. *caul* de **calio-* « testicule » (cf. gaul. *callio-marcos*, *epo-calium* « tussilage », littéralement « testicule de cheval », bret. *kell*)⁵.

En résumé, quelques indices permettent d'entrevoir un lien entre le Dieu-Père et les chevaux. Toutefois, nous ne possédons pas d'éléments assez explicites pour affirmer que le père de *Lugus* assume, comme sa mère, un aspect hippomorphe. Dans le *Mabinogi* de *Pwyll*, nous n'avons aucun détail qui permet d'appuyer l'hypothèse d'un Teyrnnon-cheval.

Cette naissance gémellaire de Rhiannon amène en tout cas un nouveau point de comparaison avec Macha, elle-même mère de jumeaux. Nous faisons remarquer par ailleurs que leur accouchement respectif a révélé leur nature chevaline : Rhiannon est certainement hippomorphe lorsqu'elle donne naissance au poulain ; Macha accouche à l'issue d'une course où elle s'était comportée comme un cheval.

3.2.3. *Cú Chulainn*

La naissance de *Cú Chulainn*, comme celle de *Pryderi*, est accompagnée d'une naissance animale. Dans le récit irlandais, ce ne sont pas un mais deux poulains qui viennent au monde. Cette différence numérique s'explique sans aucun doute par le contexte historique. Le héros d'Ulster dispose de deux poulains parce que, dans l'épopée irlandaise, on continue à utiliser le char, qui nécessite deux animaux. De son côté, *Pryderi* n'a qu'un seul poulain car, dans le Pays de Galles médiéval, cet animal est désormais utilisé comme monture ; autrement dit, un seul cheval est nécessaire⁶.

Tout au long de sa carrière, *Cú Chulainn* est accompagné par deux chevaux qui correspondent peut-être aux deux poulains de son enfance. L'un s'appelle *Dub Sainglend* « le

¹ *DIL* E-27.

² *Id.*, C-93 ; *LEIA* C-284-285.

³ Emanuel 1967:234.

⁴ *GPC* 389.

⁵ *LEIA* C-50, C-285 ; Lambert 1994a:191 ; *DLG* 99 ; Kelly 1997:53 ajoute que cette manière de procéder n'est pas limitée aux chevaux. Le moy.irl. l'emploie pour la race porcine (*muccullach*), tandis que les lois galloises l'appliquent à tous les animaux.

⁶ Nous remercions C. Sterckx pour nous avoir orienté sur cette explication.

Noir de la Vallée Particulière »¹ et le second *Líath Macha* « le Gris de Macha »² ; Cú Chulainn dispose ainsi d'un cheval nommé d'après une déesse qui a couru plus vite que des chevaux³. Le lien entre ce cheval et Macha est validé par le *Lebor Gabála Éirenn* :

Macha fille de Delbaeth, c'est elle qui a le Líath Macha, qui est nommé d'après Macha fille de Delbaeth.

(*Macha ingen Dealbaith, is aici robai in Liath Macha, o Macha ingen Dealbaith ro hainmigid.*)⁴

Ces deux chevaux sont, comme Macha, caractérisés par la rapidité :

[Cú Chulainn et son cocher] roulèrent jusqu'à Slíab Fúait. La course qu'ils firent à travers Brega était si rapide après que le cocher eut excité [les chevaux] que les chevaux allaient plus vite que le vent, que les oiseaux en vol, et que Cú Chulainn atteignait le coup qu'il avait lancé de sa fronde avant qu'il n'ait touché la terre.

(*Ba h-é lúas ind érma donucsat iar m-Bregaib iar n-gríasad ind arad co togrennitís ind eich fón charpat in n-gaíth 7 inna eónu for lúamain 7 co táirthed Cú Chulaind in n-urchur dolléced asa thailm ríasú ríasad talmain.*)⁵

Le caractère surnaturel des deux chevaux de Cú Chulainn se révèle également par la façon dont ils sont apparus. Cette information figure dans la *Fled Bricrend* « Festin de Bricriu », un récit qui n'est plus ancien que la fin du IX^e siècle et qui est connu par plusieurs manuscrits (*Lebor na hUidre*, Egerton 93, MS TCD H 3.17, Codex Vossianus de Leiden, probablement du XVI^e siècle, et le MS Édimbourg XL de la Library National of Scotland du XIV^e siècle). Nous suivons ici la version du *Lebor na hUidre* :

[Cú Chulainn] avait dompté, ce jour-là, un des deux chevaux qu'il attela depuis à son char, Líath Macha, au bord de Lindi Leith (« le Lac Gris ») à Slíab Fúait. Au moment où ce cheval sortait du lac, Cú Chulainn s'était glissé jusqu'à lui (*roselaig Cuculaind chuci iar tichtain dó asind loch*) ; il lui avait mis les deux mains sur le cou, et, tenant ainsi le cheval entre les deux mains, il s'en était rendu maître après une lutte. Cú Chulainn, avec ce cheval, avait parcouru la terre d'Irlande, et, la nuit même, il était arrivé avec ce bon coureur à Emain Macha. Il avait de la même façon dompté Dub Sainglend, près du lac Dub Sainglend⁶.

Le Líath Macha est le plus renommé de ces deux chevaux, comme en témoigne sa qualification de *rí ech Herend* « roi des chevaux d'Irlande »⁷.

¹ *DIL* D-425-430, G-100-101, S-29-30.

² *Id.*, L-147-148.

³ Sergent 1999:155.

⁴ *LGE* VII §368.

⁵ *TBC I*, 146. Cette qualité de rapidité vaut également pour le cheval de Mabon – appelé *Gwynn My(n)gd(d)wn* « le Blanc à la Crinière Sombre », qui est aussi rapide que la vague (*CO* 26, 40 : *Guyn Mygtwn, march Gwedw – kyfret a thon yw – dan Vabon* ; cf. *TYP* §46A).

⁶ *Fled Bricrend* §31 = Henderson 1899:39. Il paraît évidemment bizarre que Cú Chulainn soit obligé de dompter des montures qu'il connaît depuis sa naissance.

⁷ *Brisleach mór Maige Muirthemne* = Best 1958-1983:449 ; *Aided Con Culaind* §2 = Van Hamel 1933:73.

Les relations intimes entre Cú Chulainn et ses chevaux se manifestent pleinement à l'occasion de sa mort. Lorsque le héros d'Ulster quitte Emain Macha pour aller livrer son dernier combat qui lui sera fatal¹ :

Cú Chulainn dit au Líath Macha : « Tu n'avais pas l'habitude, ô Líath, de tourner à gauche devant moi [...] ?... » Le Líath Macha vint alors et il versa ses grandes et rondes larmes de sang sur ses deux pieds². Puis, lorsque le Líath Macha est tué d'un coup donné par les fils de Calatín :

Cú Chulainn arracha le javelot et ils se dirent mutuellement adieu. Le Líath Macha partit alors avec la moitié du joug sur son cou, et il arriva au Lind Leith à Slíab. C'est de là qu'il était venu vers Cú Chulainn et c'est là qu'il retournera après sa blessure³.

Puis vient le tour de Cú Chulainn de connaître un destin similaire :

Lugaid lança le javelot sur Cú Chulainn, si bien qu'il le transperça et que ses entrailles se répandirent sur le coussin du char. Alors le Dub Sainglend le quitta, ayant la moitié du joug, pour le Lac Noir dans le pays de Muscraige Tíre. C'est de là qu'il était auprès de avec Cú Chulainn et c'est là qu'il retourna, si bien que le lac se mit à bouillonner [...]

Puis le Líath Macha vint à Cú Chulainn pour le protéger tant que son âme serait là et que la « lumière du héros » surgirait hors de son front. Le Líath Macha fit alors trois charges rouges autour de lui : cinquante hommes furent tués par ses dents, et il tua trente hommes de l'armée par chacun de ses sabots. C'est de là qu'il est dit : « Ce ne sont pas les courses victorieuses du Líath Macha après le meurtre de Cú Chulainn⁴. »

Plus tard, le Líath Macha – qui avait pourtant été tué – aide Conall Cernach à préparer la vengeance du meurtre de son maître. Arrivés tous deux aux pieds de la dépouille de Cú Chulainn, Conall dit la chose suivante :

« Le Líath Macha prend grand soin de ce corps-là⁵. »

En résumé, le Dub Sainglend et plus particulièrement le Líath Macha se comportent avec Cú Chulainn comme de véritables hommes⁶. Cette complicité incite à considérer ces deux chevaux comme les jumeaux de Cú Chulainn⁷ ; nous soulignons d'ailleurs, qu'en général, les caractères d'une monture représentent celles de son propriétaire⁸. Il est par contre difficile d'identifier les parents des deux poulains. La paternité des poulains pourrait revenir à Lug ou Conchobar mais aucun élément littéraire ne permet de l'affirmer.

Nous préférons simplement retenir la gémellité entre Cú Chulainn et les deux poulains, qui se vérifie par la synchronisation de leur naissance et mort respective, ainsi que par le

¹ Cf. partie VI, chapitre 1.

² *Brislech mór Maíge Muirthemne* = Best 1954-1983:443 ; trad. Guyonvarc'h 1994:281 ; cf. *Aided Con Culaind* §24 = Van Hamel 1933:92.

³ *Brislech mór Maíge Muirthemne* = Best 1954-1983:448-449.

⁴ *Id.*, p. 449-450 ; trad. Guyonvarc'h 1994:286-287 ; cf. *Aided Con Culainn* §42 = Van Hamel 1933:112.

⁵ *Ibid.*, p. 452 ; trad. Guyonvarc'h 1994:289.

⁶ Guyonvarc'h 1961-1962:629.

⁷ Gricourt 1954:79 ; Ford 1977:8 ; Sterckx 2002:17.

⁸ Davies 1997:130

dossier gallois avec Pryderi et son jumeau poulain. Le *Mabinogi* de *Math* propose également un cas assez proche. Durant leur punition infligée par Math, Gwydion et Gilfaethwy ont donné naissance à trois animaux, que le seigneur de Gwynedd va ensuite transformer en hommes. Autrement dit, Lleu est donc le demi-frère agnatique de personnages ayant assumé une forme animale¹. Cela porterait donc à trois le nombre de figures lugiennes qui ont un ou plusieurs frère(s) ou demi-frères animal/animaux.

3.2.4. *Lugus, les jumeaux et les chevaux*

Le thème des jumeaux semble bien être un élément essentiel de la naissance de *Lugus*. Nous avons en effet Lug et ses frères (version folklorique), Lleu et Dylan, Cú Chulainn et ses poulains, Pryderi et son poulain, Fír et Fíal ainsi que Corc Duibne et Cormac. Dans notre première partie, nous avons dressé un inventaire des attestations de *Lugus*. Or à plusieurs reprises, l'épigraphie antique nous a livré des exemples de *Lugus* sous sa forme plurielle *Lugoves*². Nous nous demandons donc si cet emploi au pluriel n'impliquerait pas l'idée d'une divinité considérée comme multiple et dotée d'un caractère gémellaire³.

Dans ce chapitre, nous avons également constaté l'étroite association entre les jumeaux et les chevaux. Or, *Lugus* a lui aussi des rapports avec ces animaux. Nous l'avons déjà remarqué pour Pryderi et Cú Chulainn, il nous reste maintenant à le vérifier pour Lug et Lleu.

Nous commençons par la littérature irlandaise. Tout d'abord, un passage de la *Táin bó Cúailnge* nous informe sur l'identité des trois premiers cavaliers d'Irlande :

[Conall Cernach] est le troisième homme qui fit de l'équitation par les rênes d'un seul cheval en Irlande autrefois : Lug Lámfada à la bataille de Mag Tuired, tuant le peuple des Fomoir, Subalthach Sídech sur le Líath Macha pour l'expédition de la *Táin bó Cúailnge*, et Conall sur le Dergruathar (« le Rouge Assaillant »).

*(Is ésin in tres fer do-rinne marcuighecht ar srian áneich a nÉrinn riam .i. Lug Lámfada a cath Muighi Tuired ac marbad fine Fomhira, 7 Subalthach Sídech arin Liath Macha ar sluagad Tána bó Cuailgne, 7 Conall arin Dergruathar)*⁴.

Lug et Conall Cernach sont des figures bien connues des traditions irlandaises, alors que Subalthach Sídech est inconnu par ailleurs. Comme Cú Chulainn est le propriétaire légitime du Líath Macha, nous supposons que ce Subalthach Sídech est un autre nom du champion

¹ Voir le dossier réuni par Sterckx 2002 sur le thème d'un dieu complet associé à des demi-frères animaux.

² Cf. partie I, chapitre 1.

³ Lambert 1994a:60.

⁴ *Aided Con Culaind* §45 = Van Hamel 1933:116.

ulate. Autrement dit, les deux premiers cavaliers d'Irlande sont Lug en tant que dieu et Lug dans sa réincarnation héroïque¹.

Cette primauté de Lug comme cavalier est confirmée par deux autres témoignages. Le premier est tiré de l'*Immacallam in dá thúarad* « Entretien des deux sages », un texte en vieil-irlandais préservé dans treize manuscrits ; les versions les plus anciennes se trouvent dans le Livre de Leinster, le Rawlinson B 502 et le Livre Jaune de Lecan. Un passage de ce récit nous intéresse car il fait référence à l'« aiguillon de Lug » (*echlain Loga*)². Cette expression pourrait signifier que Lug fut l'inventeur de cette technique qui permet de diriger une monture³ et que, dès lors, elle porte son nom. Le dernier témoignage vient de l'*Oidhe Chloinne Tuireann*. Nous apprenons que Lug chevauche une monture nommée *an t-Aonbharr Manannainn* « l'Unique Branche de Manannán », dont le propriétaire est le dieu Manannán⁴. Bernard Sergent a tiré de ce fait l'hypothèse suivante : comme les autres dieux irlandais combattent à pied, Manannán posséderait l'unique cheval divin, prototype des chevaux à venir en Irlande, qu'il a alors confié à Lug⁵.

Dans la littérature galloise, Llew est également associé plusieurs fois aux chevaux. Le poème épique du *Gododdin* nous donne la forme *March-leu*, littéralement « Cheval de Llew »⁶, qui apparaît comme un animal d'excellence, car aucun cheval ne pouvait l'attraper⁷. Le nom de cet animal n'est pas cette fois dérivé d'*ek^wos, mais de *markos. Selon Joseph Loth, ces deux désignations du « cheval » sont de date très ancienne⁸, avec d'un côté *ek^wos qui se rapportait au cheval attelé, et de l'autre *markos, qui a pris une importance prépondérante avec la disparition du char de combat ; il a alors désigné le cheval monté⁹. Toutefois, cette classification et le rapport entre ces deux termes ne sont sans doute pas aussi nets.

Un poème du Livre de Taliesin attribue à Llew une autre cheval, qui porte cette fois le nom de *lletuegin*¹⁰ « À moitié élevé », « À moitié dressé » ou « Demi-soufflet »¹. Une triade mentionne une troisième monture :

¹ Nous faisons remarquer que la *TBC I* 69, 89 qualifie le cheval de Cú Chulainn par le terme *lugaid*, peut-être de même origine que le nom propre homonyme, qui a peut-être ici le sens de « souple, agile » (DIL L-236).

² *Immacallam in dá thúarad* §120 = Stokes 1905:29.

³ Sergent 2004a:253.

⁴ *OCT 7 : agus do b'í seo deise Lugaidh Lámhfhada .i. an tAonbharr Mhanannáin faoi* « et ceci était l'équipement militaire de Lug Lámhfhada, à savoir l'Aonbharr de Manannán ».

⁵ Sergent 2004a:469-470.

⁶ *GPC* 2353-2354.

⁷ *Gododdin* = Koch 1997:46 : *na delgis marc nep Marclou*.

⁸ Cf. Kelly 1997:45 qui voit en *markos un terme plus récent que *ek^wos.

⁹ Loth 1933:137.

¹⁰ *Llyfr Taliesin* 3-18 = Evans 1910:48 : *a march Llew lletuegin*.

Les trois chevaux donnés (*rodedicuarch*) de l'Île de Bretagne (*Tri rodedicuarch Enys Prydein*) :
Meinlas (« Petit Gris »), cheval de Caswallon fils de Beli,
Melyngan Mangre (« le Jaune Blanc du Hara »), cheval de Llew Llaw Gyffes (*march Llew Llaw Gyffes*),
et Llvagor (« l'Ouvreur de l'Armée »), le cheval de Caradawg au Bras Fort².

Enfin, le *Mabinogi* de *Math* nous indique que Llew était un bon cavalier :

Llew Llaw Gyffes fut éduqué jusqu'à ce qu'il pût chevaucher n'importe quel cheval.

(*Ac yna Llew Llaw Gyffes yny allwys marchogaeth pob march.*)³

Autrement dit, Llew est sans aucun doute un expert en équitation, tout comme Lug.

Les traditions insulaires ne sont pas les seules à associer *Lugus* au cheval. Sur l'inscription celtibère de Peñalba de Villastar figurent conjointement le théonyme *Luguei* et le nom. pl. *equesios*, construit sur **ek^wos* « cheval ». Wolfgang Meid a soumis l'hypothèse qu'*equesios* soit l'épithète de *Lugus*⁴.

Ces indices littéraires, archéologiques et linguistiques rendent compte de rapports indubitables entre *Lugus* et le cheval. Ce constat apporte, par une voie indirecte, un autre indice sur la nature gémellaire de ce dieu, étant donné que les jumeaux sont régulièrement associés aux chevaux⁵.

3.3. Le nombre trois

3.3.1. *Des naissances sous le signe du triple*

Les naissances étudiées ici ont régulièrement mis en évidence une pluralité de pères (Gilfaethwy et Gwydion, Lug et Conchobar, les trois *Find-emna*, Pwyll et Teyrnon) et d'enfants. Plusieurs fois, le nombre qui revient est le trois.

Nous avons tout d'abord deux exemples de triples conceptions. Lugaid Réoderg dispose de trois pères, Bres, Nár et Lothar, surnommés les trois *Find-emna* « Find jumeaux »⁶. Trois récits donnent une explication à ce nom. Voici tout d'abord les *Dindshenchas* en prose :

Emain est toute chose réunie, et en une naissance ils sont venus au monde.

¹ Bromwich 1961:c-ci.

² TYP 38.

³ *Math* 81; trad. Lambert 1993:110.

⁴ Meid 1994:35 ; cf. Lejeune 1955:17.

⁵ Nous attirons notre attention sur à le reconnaître dans une inscription votive celtibère, rédigée entre le dernier tiers du I^{er} siècle et le III^e siècle apr. J.-C. Elle provient d'une éminence rocheuse, à l'intérieur d'un ermitage consacré à Saint-Laurent, situé à La Vid, Pola de Górdon, et elle honore un dieu-cheval au datif pluriel : *Deis Equeuno(bo)* « Aux Dieux Chevalins ». Cette inscription évoque sans doute la même divinité qui apparaît dans la double représentation d'un homme à tête de cheval sur un vase peint à Numance. C'est peut-être *Lugus* qui se cache derrière cette divinité, en vertu de ses liens avec les chevaux et la pluralité (Gricourt - Hollard 2002:123). Dans l'hagiographie française, des couples de saints, tels que *Lugle* et *Luglien*, sont sans doute des héritiers du *Lugus* gaulois et de son frère jumeau (voir l'étude de Gricourt - Hollard 2005a).

⁶ *DIL* E-121-122.

(*eamain cach raed cengailti, 7 do oentairbert rucad iad.*)¹

Maintenant la version du *Cath Bóinde* :

Eamain, une chose qui n'est pas divisée.

(*Eamain raed nach dealaighther.*)²

Et enfin la notice du *Cóir anmann* :

Les trois *Find-emna*, c'est-à-dire Breas, Nár et Lothar, les trois fils d'Eochaid Feidlech. Ils sont appelés les *Find-emna* car sa femme (= l'épouse d'Eochaid Feidlech) les a eus en une seule naissance.

(*Trí Finn-eamhna .i. Breas 7 Nár 7 Lothar, trí meic Eochach Feidlig. Is airi atberthí na Finn-eamhna frúu, ar is d'aentoibirt ruc a bhen.*)³

Les trois *Find-emna* sont donc clairement des triplés. Cette information nous permet d'affirmer que Lugaid est le fruit d'une triple conception accomplie par des triplés.

Dans le *Mabinogi* de *Math*, nous avançons l'hypothèse que Llew soit également né suite à une triple conception. Pour cela, nous considérons Dylan comme un proto-Llew ou un non-Llew qui meurt aussitôt né. La deuxième conception intervient lorsqu'Aranrhod accouche de Llew, mais il n'est encore qu'une sorte de bébé immature. Gwydion l'a recueilli et lui a permis une troisième naissance ; c'est alors que Llew devient réellement un être vivant⁴.

Dans la religion des Celtes pré-chrétiens, les déesses sont souvent représentées sous une triple forme. Nous avons vu plus haut qu'en Irlande, Macha était une des dénominations de la déesse irlandaise au triple aspect, en compagnie de la Badb et de la Mórrígan. Georges Dumézil a mis en évidence l'existence d'un trio de Macha, qui se répartissent sur les trois fonctions indo-européennes : l'une est voyante, l'autre guerrière et la troisième associée à l'abondance⁵. En Gaule, les Matrones sont régulièrement représentées sous un aspect triple⁶. Comme nous l'avons vu plus haut, ce théonyme correspond parfaitement au gall. Modron, la mère de Mabon. Si la « Grande Mère » gauloise connaît une triple forme, la « Grande Mère » galloise l'assume peut-être aussi.

3.3.2. *Lugus et le trois*

En plus des exemples de triples conceptions, de triple père et de triples mères, *Lugus* est fréquemment associé au nombre trois. Le matériau antique et médiéval le montre parfaitement. Nous commençons par les témoignages venus de la Gaule romaine :

¹ DR XVI, 140.

² *Cath Bóinde* = O'Neill 1905:174.

³ CA §104.

⁴ Sterckx 1989.

⁵ Dumézil 1968-1973:I 602-612. Pour les sources : DR XVI, 44-46 ; DM IV, 125-131.

⁶ Duval 1976:55-57.

- Mercure tricéphale¹ : à Paris sur l'une des faces du sanctuaire de la Cité² et peut-être sur l'emplacement de l'église Saint-Pierre-aux-Boeufs³, à Beaune (Côte-d'Or)⁴, à Condat (Dordogne)⁵, peut-être à Reims⁶, à Dennevy (Saône-et-Loire)⁷ et à Soissons (Aisne)⁸.
- Plusieurs monnaies gauloises représentent des personnages susceptibles d'être identifiés à Lugus et qui ont une main pourvue de trois doigts : une monnaie helvète du III^e siècle av. J.-C.⁹ ; une monnaie en provenance d'un sanctuaire de la Somme, datable de la fin de la guerre des Gaules¹⁰ ; une autre de Seine-Maritime, remontant à la fin du III^e siècle apr. J.-C.¹¹. Enfin, une petite série de statères armoricains montrent un cavalier avec des bras démesurés dont l'un s'achève par une main à trois doigts et l'autre à quatre doigts¹².
- Le Mercure de Langres a un diadème à trois pointes qui orne sa tête (Haute-Marne)¹³.
- Mercure avec un triple phallus¹⁴.
- Nous verrons plus loin que Mercure est quelquefois équipé d'un trident¹⁵.

En Espagne, trois inscriptions celtibères honorent Lugus sous une forme plurielle en des lieux où le nombre trois est présent : les autels d'Osma portent trois foyers ; les inscriptions de Sinoga et de San Martín de Liñaran sont surmontées de trois *foci* ou orifices votifs formés par trois simples trous¹⁶.

Le matériau épigraphique, archéologique et littéraire d'Irlande proposent également plusieurs témoignages sur l'association entre Lug et le nombre trois :

¹ Benoît 1959:158-160.

² *Esp IV* N°3132.

³ Sur la face latérale gauche de ce bloc figure un dieu tricéphale qui pourrait être Mercure (*Esp IV* N°3137).

⁴ *Id.*, III N°2083.

⁵ *Ibid.*, II N°1316.

⁶ *Ibid.*, II N°3655.

⁷ *Ibid.*, III N°2131.

⁸ *Ibid.*, XI N°7700. Lors de fouilles archéologiques à Numance, il a été retrouvé des céramiques celtibères sur lesquelles figurent des chevaux tricéphales ; il s'agit peut-être d'une représentation de Lugus (Gricourt - Hollard 2002:124, fig. 1b).

⁹ Gricourt - Hollard 2002:129-130, fig. 2.

¹⁰ Hollard - Delestrée 2001:6 ; figure 2.

¹¹ *Id.*, p. 6 ; figure 3.

¹² Gricourt - Hollard 2002:131n.44.

¹³ *Esp IV* N°3219.

¹⁴ Benoît 1959:160 ; Santrot 1986:211-212. Nous pouvons sans doute ajouter à cette liste une série de vases connue dans le nord de la France et de l'Europe continentale. Certains sont ornés sur leur pourtour d'un être tricéphale ; sur l'un apparaît des ailerons sur les tempes, sur un autre des embryons de cornes, signes qui pourraient l'identifier au Mercure gallo-romain (voir Sergent 2004a:44).

¹⁵ Cf. partie IV, chapitre 3.

¹⁶ Ares Vázquez 1972:186.

- Une tête de pierre à triple face a été découverte à Corleck Hill (comté de Cavan), lieu de célébration de Lugnasad¹, une fête en l'honneur de Lug². Nous soulignons à ce propos qu'en plusieurs endroits, elle durait trois jours³.
- Dans le *Cath Maige Tuired*, Lug joue les trois airs de lyre lors de son arrivée à Tara⁴.
- Dans l'*Oidhe Chloinne Tuireann*, Lug porte un casque qui comprend trois pierres précieuses, l'une à l'arrière et deux sur le devant⁵; il fait également le tour des armées pendant trois jours et trois nuits⁶.
- Dans la *Táin bó Cúailnge*, Lug remplace Cú Chulainn pendant trois jours sur le champ de bataille⁷.

3.3.3. Significations du trois

L'utilisation fréquente du nombre trois n'est sans doute pas due au hasard. Son emploi est universel et les peuples indo-européens en ont fait un grand usage. Le meilleur exemple est leur conception sociale et cosmique basée sur une division en trois, comme l'a mise en lumière Georges Dumézil avec sa théorie de la tripartition fonctionnelle. Les Celtes ont eu recours de manière abondante au concept du triple avec, par exemple, les triples déesses (Macha, les Matrones), les triples têtes ou encore les triples animaux⁸.

Le nombre trois peut avoir plusieurs significations. Tout d'abord, à côté d'un couple – comme les jumeaux – qui ne constitue pas une égalité mais une combinaison de principes contradictoires, le *trois* rend compte d'une totalité dans laquelle les antithèses s'effacent⁹. Cette idée de totalité convient très bien à Lug, qui représente sur sa personne l'ensemble de la société irlandaise.

Une autre interprétation consiste à considérer le trois comme la marque d'un pluriel illimité, qui porte le sujet répété à son intensité suprême et lui donne un caractère universel¹⁰. Le triplement d'une entité exprime également une grande unité, avec une égalité

¹ MacNeill 1982:172.

² Cf. partie III, chapitre 2 ; partie IV, chapitre 4 ; partie V, chapitre 3.

³ MacNeill 1982:425.

⁴ CMT §73 ; Cf. partie III, chapitre 3.

⁵ OCT 7 : *agus Cathbharr fá n-a cheann d'a imdhídean ; agus Liag lánmhaiseach loghmhar i n-a chúil, agus a dó dhíobh i n-a aghaidh.*

⁶ *Id.*, p. 13 : *do bí Lugh trí lá agus teóra oidhche i n-a dtimcheall.*

⁷ TBC I, 183 : voici ce que dit Lug à son fils : « Dors maintenant pour un peu de temps, Cú Chulainn, dit le guerrier, ton lourd sommeil sur le mont de Lerga pendant trois jours et trois nuits (*do thromthorthim cotulta h-icond ferta Lerga co cend teóra láa 7 teóra n-aidchi*), et durant ce temps je combattrai contre les troupes. » Cf. partie III, chapitre 3.

⁸ Voir Green 1991 pour un inventaire du triple dans l'iconographie religieuse celtique.

⁹ De Vries 1959:306

¹⁰ Deonna 1954.

indifférenciable des trois, ou bien la prédominance absolue d'une seule, mais où la présence des trois est néanmoins indispensable¹. Cette dernière idée peut nous aider à comprendre la triple naissance de Llew et, à un degré moindre, la double naissance de Cú Chulainn.

La triple conception pourrait signifier que l'enfant n'accède à la vie qu'au bout de la troisième tentative. Plus précisément, la véritable naissance est le résultat d'un processus qui n'aboutit que grâce à l'échec des deux premières tentatives². En d'autres termes, les enfants nés avant Llew ne sont que Llew mais dans une forme encore immature, et leur mort est nécessaire pour que le dieu puisse ensuite exister³. Cette hypothèse fonctionne également pour Lug où, selon les versions folkloriques, la mort de ses nombreux frères dès leur naissance peut être considérée comme un préalable obligatoire avant que le dieu n'accède à l'existence.

Georges Dumézil a établi une comparaison indo-scandinave qui porte justement sur cette idée de morts nécessaires pour permettre une véritable naissance. Cette étude concerne le héros indien Bhīṣma et le dieu scandinave Heimdallr⁴. Bhīṣma est le fils de Gangā, qui est la plus prestigieuse des divinités aquatiques. Il est le cadet de sept ou huit frères noyés, aussitôt nés, par leur mère dans « ses flots ». Heimdallr est né de neuf sœurs, identifiées à des vagues, ou plus précisément « une et huit mères », puisque la neuvième vague était préparée par les huit premières. À la fin de cette étude, Georges Dumézil signalait des parallèles entre ces deux figures et *Lugus*, en particulier sur le thème de l'unique survivant d'un groupe de frères⁵. Nous allons essayer d'apporter un élément supplémentaire à cette comparaison. Lug, Llew mais aussi Cú Chulainn doivent leur naissance à la mort préalable d'un ou plusieurs nouveau(x)-né(s). Dans les traditions indiennes, scandinaves et celtiques, nous retrouvons donc le thème d'une venue au monde préparée par une pluralité de frères mort-nés ou une pluralité de mères. Certes, le nombre de mères ou de frères en Scandinavie et en Inde est de neuf alors que dans les récits celtiques, il n'est que de trois, voire de deux pour Cú Chulainn. Nous rappelons que le neuf est un nombre caractéristique de Lug⁶ et que, sur un plan

¹ Mac Cana 1970:48

² De Vries 1959:305 souligne le scénario classique des contes populaires où le héros est toujours le troisième frère, qui tente sa chance après l'échec des deux premiers.

³ Cette théorie peut être appliquée sur un autre plan avec les invasions irlandaises. Chacune des vagues de populations successives a contribué à l'élaboration de la société irlandaise : apport des arts serviles pour Partholón, constructions de palais pour Nemed, création des institutions politiques pour les Fir Bolg, instauration durable de la vie par les Túatha Dé Danann (Sterckx 1991-1995:IV 62-66). En somme, chacun de ces groupes sociaux a accompli sa mission puis a cédé sa place, souvent de force, au groupe suivant qui a poursuivi l'élaboration de la société ; le but final est que l'Irlande soit prête pour accueillir les fils de Míl.

⁴ Dumézil 1958b, repris dans le premier volet de *Mythe et épopée* 1968-1973:I 182-190.

⁵ Dumézil 1958b:283n.1 (= 1968-1973:I 189n.1).

⁶ Sergent 2004a:270-271. Par exemple, il a neuf pères adoptifs, qui le gardent pour l'empêcher d'aller au combat contre les Fomoirs (*CMT* §§95, 129) ; il dispose également de neuf chariots (*CMT* §140).

arithmétique, neuf correspond au carré de trois ; ce nombre peut alors être considéré comme une intensification du trois¹.

Pour terminer, le nombre trois exprime une idée de totalité temporelle, qui comprend le commencement, le développement et la fin de toute chose². Cette idée peut trouver une application dans la mythologie irlandaise. Parmi les ascendants de Lug, seuls ses parents et ses aïeux ont un rôle actif ; au-delà, nous n'avons quasiment que des personnages « fantômes », connus uniquement par leurs noms. La mythologie irlandaise se concentre donc sur trois générations : la première avec Balor qui représente l'idée de commencement du monde, associé à un contexte hostile et sinistre ; la seconde avec les Túatha Dé Danann qui marquent les prémices d'une société réglée ; la troisième avec Lug qui achève l'organisation du monde. La triplicité temporelle reflèterait alors les trois âges de l'être humain³ : le vieil âge (Balor), la maturité (Dagda) et la jeunesse (Lug).

Le triplement se lit donc sur un plan synchronique avec les multiples parents ou enfants, ainsi que sur un plan diachronique avec les trois générations.

¹ Sur l'importance des nombres trois et neuf chez les Celtes, voir Loth 1904. Dans le cycle des naissances, neuf mois de gestation sont nécessaires pour mettre un enfant au monde. La présence du nombre neuf dans ces mythologies symboliserait-elle cette durée ? Nous pouvons y penser sérieusement.

² Duval 1976:65 ; Sergent 2004a:271.

³ Green 1991:107.

Chapitre 4 :

LA MÈRE, LA DATE DE NAISSANCE ET L'ENFANCE

Pour terminer cette partie, nous allons aborder des éléments complémentaires à la naissance de *Lugus* : le rôle de sa mère, la date de sa venue au monde et les premières années de son existence.

1. Le rôle de la mère

La plupart des mères de *Lugus* ont un comportement assez étrange vis-à-vis de leur progéniture. Dans le *Mabinogi* de *Math*, Aranrhod disparaît aussitôt après avoir mis au monde ses jumeaux ; Deichtine laisse l'éducation de son nouveau-né à d'autres personnes et sort définitivement de l'histoire¹ ; Goleudydd, la mère de Culhwch, meurt rapidement après la naissance de son fils. Quant à Macha, les *Dindshenchas* en vers précisent qu'après avoir accouché :

Là-bas [Macha] mourut
De cette maladie douloureuse, ce fut certain ;
Elle fut enterrée en solitude
À Ard Macha, riche en hydromel.
(*Andsin robo marb in ben
don galur garb, roglinned ;
co roclass fo thacha thair
i n-Ard Macha mid-adbail.*)²

La mort de Macha aussitôt après l'accouchement est peut-être le sort exemplaire qui était réservé aux mères de *Lugus*. Mais ces mères étant pour la plupart des (anciennes) déesses,

¹ Gricourt 1954:80, 86.

² *DM IV*, 131 ; *DR XVI*, 45. Nous signalons que la littérature irlandaise nous propose un autre cas assez similaire de Macha : une femme nommée Tlachtga s'est unie aux trois fils de Simon Sechtmisid, elle donne naissance à trois fils puis décède (*DM IV*, 186-190 ; Ettliger 1952-1954:56). Nous avons donc à chaque fois une naissance multiple ponctuée par la mort de la mère.

elles sont, par essence, immortelles. Leur disparition serait plutôt à comprendre comme un retour vers l'Autre Monde¹.

Les différents récits que nous avons étudiés ont fréquemment mis en lumière des relations difficiles ou inexistantes entre les mères et leurs fils. Lug est en conflit avec sa famille maternelle, représentée par les Fomoiré et leur chef Balor. Aranrhod et Deichtine ne montrent guère d'intérêt envers leur progéniture et les délaissent rapidement. Les rapports de la première avec Lleu sont pires puisqu'elle met tout en œuvre pour l'empêcher de devenir un homme accompli. Comme nous le verrons plus bas, Culhwch aura des problèmes avec sa belle-mère, puisqu'elle va lui jeter un sort qui l'obligera à avoir Olwen pour épouse². Pour les cas de Lug et Lleu, ce comportement de l'ascendance maternelle ou de la mère peut se comprendre dans le sens où l'arrivée de ce dieu marque l'arrivée d'un nouveau mode de fonctionnement, basé désormais sur un système patrilinéaire. Cette explication n'est pas applicable pour les autres Fils, étant donné qu'aucun élément en notre possession ne permet d'entrevoir une situation de conflit entre les familles paternelle et maternelle.

En Irlande, nous relevons toutefois un fait paradoxal : Lug est en conflit avec son ascendance maternelle mais, lorsque sa filiation est précisée, il est généralement son matronyme (*Lug mac Eithnenn*)³. D'ailleurs, un passage du *Lebor Gabála Éirenn*, qui évoque la mort de Cían, appelle ce dernier par le nom d'Eithlend, variante d'Eithne⁴ :

Ce sont eux (= les fils de Tuireann) qui ont tué Eithlend, le père de Lug.

(*Is iat a meic ro marbsat Eithlend athair Loga.*)⁵

Cette erreur indiquerait que l'usage de présenter Lug par le nom de sa mère était très ancré chez les scribes irlandais. Cette façon de faire est d'autant intéressante et particulière que les autres dieux sont appelés d'après leur patronyme.

Dans l'épopée, le héros Cú Chulainn est souvent appelé par son matronyme⁶ : *Cú Chulainn mac Deichtine* ; cependant, la désignation de Cú Chulainn par son patronyme reste

¹ Voir Hily 2003:23-24 sur la question des allers-retours des déesses entre l'Autre Monde et le monde des hommes.

² Cf. partie III, chapitre 2.

³ Il serait trop fastidieux de présenter la liste exhaustive des mentions de Lug avec, d'un côté, son matronyme et, de l'autre, son patronyme. À titre d'exemple, Lug fils d'Eithne figure dans *Compert Con Culainn* §5 = Van Hamel 1933:5 ; *Tochmarc Emire* §47 = Van Hamel 1933:41 ; *TBC I*, 183, 189 ; *TBC II*, 203 ; *DR XV*, 439 ; *DM IV*, 278 ; *LGE VII* §§312, 317, 369 ; *CMT₂* 1. 85-86, 728 ; *Accallamh na Senórach* l. 1941-1942, 2058, 2374, 2563 = Stokes 1900:55, 58, 67, 72... Quant à Lug fils de Cían, nous le trouvons dans *DM III*, 40 ; *LGE VII* §§316, 368 ; *Banshenchas* = Dobbs 1930-1932: XLVIII 169 ; *Accallamh na Senórach* l. 2559 = Stokes 1900:72 ; *FFE I*, 216, 220...

⁴ En fait, *Eithlend* correspond au gén. d'*Eithne* mais est régulièrement utilisé comme nominatif.

⁵ *LGE VII* §§319, 368 66 ; O'Rahilly 1946a:310n.5. Apollon, lui non plus, n'est pas nommé par son patronyme, mais est désigné en compagnie d'Artémis par l'expression « les Léoïdes » (Sergent 2004a:288-289).

⁶ Loth 1914:222n.3 ; Dagger 1989:94-95. Le roi Conchobar est appelé régulièrement appelé d'après son matronyme : *Conchobar mac Nessa*.

plus fréquente (*Cú Chulainn mac Sualtaime*). Enfin, Conall Corc est régulièrement désigné par son matronyme *mac Láire*, qui alterne avec *Conall mac Lugdach*.

Au Pays de Galles, une autre figure du Fils est appelée par son matronyme. Il s'agit de Mabon, généralement désigné *Mabon fab Modron* ; il n'apparaît avec le nom de son père, Mellet, qu'à deux reprises¹. Nous relevons aussi que les fils de Dôn sont appelés d'après le nom de leur mère, leur père étant d'ailleurs inconnu. En Irlande, le nom qui désigne collectivement les dieux est également construit sur celui d'une déesse : *Túatha Dé Danann* « Peuples de la déesse Danu »². Cette question du matronyme reste difficile à expliquer et nous sommes bien incapable d'envisager une hypothèse.

2. Date de la naissance

Pour terminer l'étude des naissances, nous allons essayer de savoir à quel moment de l'année interviennent ces événements. Force est de reconnaître que ce paramètre n'est pas simple à déterminer car les informations sont assez minces. Aucune indication de temps n'est fournie pour les naissances de Lug, Lleu, Cú Chulainn, Lugaid Réoderg, Conall Corc, Corc Duibne, Mabon et Culhwch. Concernant Pryderi, le *Mabinogi* de *Pwyll* ne mentionne qu'une seule référence calendaire, avec la veille du 1^{er} mai, date à laquelle les poulains de Teyrnnon disparaissent mystérieusement³. Patrick K. Ford s'est interrogé sur l'aspect calendaire de ce *Mabinogi*. Il considère que dans la tradition mythique, l'ensemble des événements sont synchroniques, car ils relèvent de l'éternité divine, c'est-à-dire du non-temps ; mais dans la tradition littéraire – qui a en plus subi une rationalisation –, les événements ne peuvent être que diachroniques afin de rester intelligibles⁴. Il en déduit alors que toute la trame de la première branche du *Mabinogi* se déroule à la date du 1^{er} mai⁵. Pour mieux apprécier cette hypothèse, nous devons voir si cette date est significative chez les peuples celtiques.

Le calendrier des Celtes pré-chrétiens nous est principalement accessible par le matériau irlandais et le calendrier gaulois retrouvé à Coligny (Ain), qui date du II^e siècle apr. J.-C. D'après la littérature et le folklore irlandais, l'année était divisée en quatre saisons, avec une

¹ CO 36 ; *Llyfr Du Caerfyrddin* 31, 23 = Jarman - Jones 1982:66.

² Nous ne suivons pas la position de Sjoestedt 1940:82 et De Vries 1963:147 qui ont considéré cet usage comme des traces d'une ancienne structure matriarcale. Nous remarquons enfin que la désignation des dieux par leur mère se retrouve en Inde védique avec les *Āditya*, formé sur le nom de la déesse *Aditi* ; il pourrait alors s'agir d'un concept indo-européen traditionnel.

³ *Pwyll* 19 : *nos Calannei yw heno*.

⁴ Ford 1981-1982:125.

⁵ *Id.*, p. 116.

fête majeure au commencement de chacune d'elle (Samain début novembre, Imbolc début février Beltaine début mai, Lughnasad début août). La date du 1^{er} mai correspond donc à la célébration de Beltaine. Le nom de cette fête est construit avec un premier élément issu de la racine *bhēl- « briller » – qui pourrait expliquer les noms de Balor et Beli – ; le second élément peut être comparé à *teine* (cf. gall. corn. bret. *tan* « feu »)¹. D'après le glossaire de Cormac, suivi par Geoffrey Keating, *Beltaine* est expliqué par le « feu du dieu Bel »² ; cependant, ce Bel n'est mentionné nulle part ailleurs. Le nom de *Beltaine* peut être rapproché du théonyme gaulois *Belenos*, qui est le dieu le plus répandu sur le continent et qui constitue une épiclèse très fréquente de l'Apollon celtique³ ; le caractère lumineux de Belenos peut laisser supposer que ce soit un autre nom de *Lugus*⁴.

La célébration de Beltaine marquait une étape importante dans le cycle saisonnier, puisque la période sombre de l'hiver cédait sa place à la période claire du printemps. Beltaine était une exaltation du feu, de la vie qui reprenait ses droits, une fête de nature sacerdotale patronnée par les druides⁵. Une fête de ce type était peut-être célébrée sur le continent et la tradition des feux de la Saint-Jean en serait sans doute une survivance⁶.

Cette période de l'année conviendrait à la naissance de Lug et Llew, en raison de l'homologie suivante : d'un côté, l'arrivée de la saison lumineuse marque la sortie de la saison sombre ; de l'autre, la venue au monde de Lug et Llew, dieux héliques, permet l'apparition de l'ordre social paradigmatique, qui supprime un modèle précédent néfaste et destructif. Autrement dit, l'arrivée de cette saison et de ces dieux évoque tous une idée de renouveau.

Néanmoins, un autre moment du calendrier pourrait tout à fait convenir à cette naissance. Dans la *Táin bó Cúailnge*, Cú Chulainn évoque régulièrement qu'il combat seul contre les quatre provinces d'Irlande depuis Samain jusqu'au début du printemps⁷. Ce manque de soutien vient du fait que les Ulates n'ont pas plus de force qu'une femme en couche, conséquence de la malédiction que Macha leur a infligée avant de mourir. On peut supposer que cette punition ait commencé le jour de son décès. Cette date coïncide peut-être avec le début des hostilités de la *Táin bó Cúailnge* qui, d'après le passage évoqué ci-dessus sur les

¹ *DIL* T-115-117 ; *LEIA* T-49-50. Une autre hypothèse ferait venir *Beltaine* de la racine *g^wel- « piquer, tuer », qui se retrouve dans lit. *Giltiné*, nom d'une déesse de la mort (*LEIA* B-31). Cette étymologie serait confirmée par la coutume très répandue de tuer une figure qui représente la mort à l'arrivée du printemps.

² *SC (Y)* §122 : *beil-tine .i. tene Bil*. Cf. *FFE* II, 246.

³ Guyonvarc'h 1962a:166 ; De Vries 1963:234-235 ; Mac Cana 1970:32 ; Vendryes 1997:37, 43, 91. L'ensemble des dédicaces en l'honneur de Belenos a été réuni par Sterckx 1996a:92-101.

⁴ Le Roux - Guyonvarc'h 1986:237 ; Sergent 2004a:63.

⁵ *FFE* II, 246-248 ; *SC* 6 ; *Tochmarc Emire* §55 = Van Hamel 1933:43 ; Le Roux - Guyonvarc'h 1986:234-238.

⁶ Vendryes 1997:91.

⁷ *TBC I*, 184, 198 ; *TBC II*, 198, 209, 214, 246 : *Ón lúan re samain sainruith cossin cétaín iar n-imbulc níra chotail Cú Chulaind*.

problèmes de Cú Chulainn, aurait commencé à Samain. La naissance des jumeaux de Macha se serait donc déroulée à Samain¹. Mais un élément est à prendre en considération avant d'aller plus loin dans cette hypothèse. Le contexte dans lequel s'est produit l'accouchement de Macha rappelle celui d'une fête, avec la tenue d'une assemblée (*óenach*), de courses de chevaux, de combats et de joutes oratoires. Ces éléments caractérisent la grande fête irlandaise de Lughnasa, célébrée début août, et qui est justement en l'honneur du dieu Lug². Dès lors, nous ne pouvons plus suivre l'hypothèse d'un accouchement de Macha à Samain. En somme, il nous est difficile de tirer une théorie cohérente à partir de ces différents éléments.

Néanmoins, nous n'écartons pas pour totalement l'idée d'une naissance de *Lugus* en novembre. En Irlande, Samain était la fête la plus importante qui marquait à la fois le dernier et premier jour de l'année. Elle constituait surtout l'unique moment de l'année où la communication entre le monde des hommes et celui des dieux était possible. Le temps était suspendu et le monde des hommes rentrait dans l'éternité divine³. C'est d'ailleurs à ce moment de l'année que se déroulent la plupart des récits mythiques et épiques.

La naissance de Cú Chulainn se déroule justement dans un contexte qui correspondrait à celui de Samain. À la suite d'une chasse aux oiseaux, les Ulates se sont égarés. Dans la version II, Deichtire se trouve sous une forme d'oiseau et c'est elle qui est chassée par les Ulates ; or, dans les littératures celtiques, la poursuite d'oiseaux mène régulièrement dans l'Autre Monde⁴. Les hommes d'Ulster se retrouvent alors devant une maison, qui, de l'extérieur, paraît toute petite. Elle est en réalité capable d'accueillir toute une troupe d'hommes accompagnés de leurs chars. Un tel paradoxe ne peut s'expliquer que par une arrivée dans l'Autre Monde, où les paramètres spatio-temporels diffèrent du monde des hommes⁵. Dans la version I, la conception de Cú Chulainn est l'œuvre de Lug. Une telle proximité avec une divinité laisse supposer que la troupe de Conchobar séjournait dans l'Autre Monde. La naissance de Cú Chulainn a certainement lieu à Samain puisque cette date constitue le moment unique où les frontières entre les mondes des hommes et des dieux disparaissent.

En résumé, les naissances de personnages lugiens auraient lieu en mai, en août ou en novembre. La naissance de Pryderi pourrait ainsi intervenir en novembre, selon une autre

¹ Une idée initiée par Gricourt 1954:34.

² Cette fête sera analysée dans la partie III, chapitre 2.

³ Le Roux - Guyonvarc'h 1986:257-259.

⁴ Hily 2003:50.

⁵ Le Roux 1965 ; Hily 2003:10.

hypothèse de Patrick K. Ford. Il a en effet suggéré, qu'au Pays de Galles, la période de contact entre les dieux et les hommes fût inversée par rapport à l'Irlande ; elle se serait tenue à l'autre pôle de l'année, c'est-à-dire aux calendes de mai¹. Pour rendre cette hypothèse acceptable, il faudrait une étude plus approfondie pour la vérifier ou la réfuter.

D'après les maigres éléments calendaires dont nous disposons, nous déduisons simplement que ces hypothétiques dates de naissance sont en rapport avec des moments importants de l'année, eux-mêmes en relation étroite avec le domaine du religieux.

3. Les premières années

3.1. Parents adoptifs et éducateurs

3.1.1. *Le fosterage*

Chez les Celtes et les peuples indo-européens, l'éducation d'un enfant était régulièrement confiée à une personne autre que ses parents biologiques. Cette pratique très répandue est désignée par le terme anglais de *fosterage* « mise en nouriture »². Elle revenait à un parent proche comme l'oncle, souvent celui du côté maternel³.

En Irlande, les relations entre les parents adoptifs et l'enfant étaient assez fortes. Leurs liens se maintenaient même après la fin du *fosterage*, qui se terminait lorsque l'enfant atteignait l'âge de quatorze ou dix-sept. Par exemple, si l'enfant était tué, un tiers de sa *díre* « prix de l'honneur »⁴ revenait à son père adoptif ; et si nécessaire, il pouvait même venger sa mort⁵. L'enfant en *fosterage* avait des rapports plus étroits avec son père adoptif qu'avec son père biologique.

Le père adoptif est d'ailleurs désigné comme un « petit père », comme le montre le terme v.irl. *aite*, gén. *aiti*, « père nourricier, éducateur, tuteur, maître » (cf. gr. *ἄττα*, got. *atta*, v.h.a. *atto*, v.sl. *otiči*), forme hypocoristique de *athair* « père »⁶. Ce mot est par exemple employé au sujet de Cú Chulainn. Lorsque les nobles d'Ulster se querellent pour savoir à qui reviendra l'éducation de l'enfant, Sencha, l'un d'eux, dit alors :

« Je ne suis surpassé par aucun autre tuteur excepté Conchobar. »

¹ Ford 1981-1982:116.

² Sergent 1995a:220 ; Bremmer 1976:70 ; cf. Beekes 1976:60.

³ Kelly 1988:15.

⁴ Cf. partie II, chapitre 1.

⁵ Kelly 1988: 88-89.

⁶ *LEIA* A-52.

(*Ním thorgnea eter aite aile inge Conchobar.*)¹

Les propos de Sencha nous informent que Conchobar, l'oncle maternel de Cú Chulainn, est également son *aite*, en plus d'être certainement l'un des ses pères biologiques. Nous avons un autre exemple de l'emploi d'*aite* à propos de Cú Chulainn, mais cette fois c'est le héros d'Ulster qui a le rôle de père adoptif envers Lugaid Réoderg :

C'est Lugaid Réoderg, fils des Trois *Find-emma*, fils adoptif de Cú Chulainn, et il est maintenant là-bas, à côté de l'oreiller du lit, soignant son père nourricier, c'est-à-dire Cú Chulainn, qui est malade.

(*Lugaid Reoderg, mac na Trí Find Emna, dalta Con Culaind, fil ós adart na h-imda thall amna oc urgartigud a aiti .i. Con Culaind fil h-i sirg.*)²

3.1.2. Un parent adoptif marin

L'éducation de Cú Chulainn est revenue entre autre à son oncle maternel Conchobar, tout comme celle de Llew à son oncle et père Gwydion. Quant à Lug, un poème du XIII^e siècle, en l'honneur de Ragnall – conquérant de l'Île de Man vers 1075 –, indique qu'il a été éduqué à *Emain Ablach* « Plaine des Pommiers », une dénomination de l'Autre Monde maritime³. *Emain Ablach* n'est qu'un doublet de la *Tír Tairngire* « Terre de Promesse », où, d'après l'*Oidhe Chloinne Tuireann*, Lug a reçu son éducation :

C'était Lugh Lámhfhada, aux coups puissants, et la cavalcade du *síd* de la *Tír Tairngire*, ses propres frères de lait, à savoir les enfants de Manannán.

(*Is é do bhí ann Lugh Lámhfhada loinnbhéimeanach agus an Marcradh Sidhe ó Thír Thairngire, a comhdhaltaidhe féin .i. clann Mhanannáin.*)⁴

Ce témoignage littéraire sous-entend que Manannán occupe le rôle de père adoptif de Lug. Cette fonction est confirmée par le même récit lorsque nous apprenons que Manannán lui fournit des armes merveilleuses⁵. Dans la mythologie irlandaise, Manannán mac Lir ou Ler (« fils de la mer »)⁶ est un dieu de la mer⁷, maître de l'Autre Monde maritime⁸. D'après le *Cóir anmann*, sa demeure est située sur l'île de Man⁹, d'où son nom est peut-être tiré¹. Lug

¹ *Compert Con Culainn* §7 = Van Hamel 1933:7

² *Serglige Con Culainn* §24= Dillon 1953:9 ; cf. CA §211.

³ Ó Cuív 1956-1957:289 §7 : *Emain Abhlach na n-ibor / sleamain barrdath a biledh, / baili nua fan dub droighen / 'nar hoiled Lugh ua in filedh.*

⁴ OCT 7. Dans un passage du MS TCD H 4.25, p. 195-197, nous avons un résumé en irlandais pré-moderne du duel entre Balor et Lug. Lorsque celui-ci arrive en Irlande pour la bataille, le texte indique qu'il vient « de *Cruithean na Cuan*, c'est-à-dire *Emain Ablach* de *Tír Tairngire* » (*Tánaigh Lugh Lámhfhada ó Chruithean na cCuan .i. Eamhuin Abhlach a tTír Thairngire*) (Ó Cuív 1952).

⁵ OCT 7. Le passage en question sera étudié dans la partie IV, chapitre 3.

⁶ DIL L-110.

⁷ CA §155

⁸ Sterckx 1986:80 ; cf. Vendryes 1953-1954:244 qui considère Manannán comme un personnage héroïque en relation avec les îles lointaines et particulièrement celle de Man.

⁹ CA §155 : *cendaighi amhra robí a n-Inis Manann.*

est donc élevé dans l'Autre Monde, dans la mesure où *Tír Tairngire* est l'une de ses multiples appellations².

Nous faisons remarquer que Manannán mac Lir a un correspondant dans la tradition galloise avec Manawydan mab Llŷr. Dans la troisième branche du *Mabinogi* – qui porte d'ailleurs son nom –, Manawydan se marie avec Rhiannon après le décès de Pwyll ; autrement dit, il devient le beau-père de Pryderi. En Irlande et au Pays de Galles, Manannán et Manawydan ont ainsi le rôle des pères adoptifs de Lug et Pryderi.

Manannán n'est pas la seule personne à s'occuper de l'éducation de Lug, puisque Tailtiu tient le rôle de mère adoptive :

Tailtiu fille de Mag Mór roi d'Espagne, reine des Fir Bolg, arriva à Coill Cúan après le massacre qui fut infligé aux Fir Bolg à la première bataille de Mag Tuired. Puis elle abattit la forêt, si bien que ce fut une plaine recouverte de trèfles avant la fin de l'année³. C'est elle qui était la femme de Eochu fils d'Erc roi d'Irlande jusqu'au jour où les Túatha Dé Danann le tuèrent : c'est lui qui la prit à son père espagnol, Mag Mór Mall roi d'Espagne. Quant à Tailtiu, elle s'installa à Tailtiu et dormit avec Eochu Garb fils de Duí Dall des Túatha Dé Danann. Cían fils de Dían Cécht, dont l'autre nom était Scál Balb, lui donna son fils Lug en *fosterage*, le fils d'Eithne fille de Balor (*Cian mac Dīan Cecht – 7 Scāl Balb ainm aile – a mac for altrom di, .i. Lug. Eithne dāna ingen Balair a mathairside*). Puis Tailtiu mourut à Tailtiu, son nom fut donné à ce lieu, et c'est sa tombe qui se trouve au nord-est du Siège de Tailtiu⁴.

Le nom de *Tailtiu*, gén. *Tailten*, serait apparenté à *talam*, gén. *talman*, qui désigne la « terre » au sens géographique, aussi bien comme élément que comme substance (cf. lat. *tellūs* « terre », skr. *tala* « plaine », v.isl. *þel* « sol », < **tel-*, **tela-*)⁵. Tailtiu fait figure de déesse-mère, ce qui convient bien à sa fonction de mère nourricière de Lug.

Tailtiu appartient à la race des Fir Bolg. Elle fut mariée tout d'abord à Eochu fils d'Erc, roi des Fir Bolg, puis à Eochu Garb, membre des Túatha Dé Danann. À en croire les récits irlandais, Tailtiu est originaire d'Espagne. La mention de ce pays doit se comprendre comme la rationalisation d'un ancien domaine mythique situé au-delà des mers⁶. Lug dispose donc de deux parents adoptifs qui proviennent d'un pays situé au-delà des mers, une région que les Celtes ont régulièrement identifiée à l'Autre Monde⁷.

L'éducation passée outre-mer est un thème fréquent chez les personnages lugiens. Celle de Cú Chulainn est relatée dans la *Tochmarc Emire* « Courtise d'Emer », un récit connu par

¹ Williams 1926:49

² Hily 2003:7-14.

³ Cf. *DR* XV, 316 où c'est Eochu Garb qui ordonne aux hommes d'Irlande de défricher le bois.

⁴ *LGE* VII §311; cf. *CMT* §55 ; *DM* IV, 146-148 ; *Banshenchas* = Dobbs 1930-1932:XLVIII 169.

⁵ *DIL* T-60-61 ; *LEIA* T-22 ; *IEW* 1061 ; Loth 1914:220 ; De Vries 1963:138 ; Le Roux - Guyonvarc'h 1986:247.

⁶ Le Roux - Guyonvarc'h 1986:247

⁷ Sims-Williams 1990:68 ; Le Roux - Guyonvarc'h 1986:281.

une version courte datant peut-être du VIII^e siècle (Rawlinson B 512) et une version longue plus récente (MS RIA D IV 2, *Lebor na hUidre* et Harleian 5280), qui est une forme allongée et développée de la version courte¹. D'après la version longue, Cú Chulainn se rend en Écosse pour parfaire son éducation guerrière chez Domnall et chez une femme nommée Scáthach² ; c'est là qu'il reçoit son équipement de combattant. Cú Chulainn dispose également d'une couverture qui lui a été donnée par un autre père adoptif. Voici ce que nous enseigne la *Táin bó Cúailnge* d'après la version du *Lebor na hUidre* :

Il jeta autour de lui son manteau protecteur fait de la couverture de *Tír Tairngire*, que lui a apporté son maître en science druidique.

(*Ro chress a cheltar comga taris don tlachtdíllat Tíre Tairngire dobretha dó ó aiti druídechta*)³.

La *Táin bó Cúailnge* du Livre de Leinster mentionne l'identité de ce personnage, mais ne précise plus qu'il est le tuteur de Cú Chulainn :

On jeta sur lui son habit de protection, fait de la couverture de *Tír Tairngire*, que lui a apporté Manannán mac Lir, le roi de *Tír na Sorcha* (« Terre de Lumière »).

(*Ro chres a cheltar chomga tharis don tlachtdíllat Tíre Tairngire dobretha dó ó Manannán mac Lír ó ríg Thíre na Sorcha.*)⁴

Manannán paraît donc être le tuteur de Lug mais aussi de Cú Chulainn, leur fournissant à chacun un ou plusieurs attributs venant de l'Autre Monde⁵. Nous avons vu que le correspondant gallois de Manannán, Manawydan, assumait également le rôle de second père pour Pryderi. Ce dieu celtique s'affirme véritablement comme le parent adoptif de *Lugus*.

De son côté, Corc Duibne est emmené après sa naissance dans une île qui est certainement *Tech nDuinn* – une dénomination de l'Autre Monde⁶ – en compagnie d'un druide et d'une femme nommée Boí⁷. Quant à Conall Corc, il a été expulsé d'Irlande après que la femme du roi Crimthann l'ait injustement accusé d'avoir voulu la séduire ; il est alors envoyé en Écosse⁸.

Lug, Cú Chulainn, Corc Duibne et Conall quittent leur pays pour aller vivre dans un domaine situé outre-mer, identifiable à l'Autre Monde, en compagnie ou à cause d'une

¹ Voir l'étude de Toner 1998 sur la question.

² *Tochmarc Emire* = Van Hamel 1933.

³ *TBC I*, 187.

⁴ *TBC II*, 201.

⁵ Pour l'équipement de Lug, cf. partie IV, chapitre 3. À noter que ce passage intervient peu de temps après l'apparition de Lug sur le champ de bataille, venu du *síd* pour soigner Cú Chulainn (cf. partie III, chapitre 3). Il y a peut-être un lien entre l'arrivée du dieu et l'obtention de ce manteau par son fils.

⁶ Ó Cathasaigh 1977:55.

⁷ *Tucait Innarba na nDessi i Mumain* §9 = Hull 1958-1959:53. Sur cette île, Corc était baigné quotidiennement sur le dos d'une vache. Un an plus tard, la vache se jeta dans la mer et se transforma en pierre à cause de la magie de Corc. Selon Ó Cathasaigh 1989:34, il subit là un rite de purification ; la pollution de sa naissance incestueuse est transférée à la vache.

⁸ *Longes Chonaill Chuiric* = Hull 1941:940.

femme. À première vue, Conall émigre pour des raisons punitives et non éducatives, mais il est certainement significatif de retrouver, au cours de sa jeunesse, le thème du voyage sur une île de l'Autre Monde.

3.2. Une croissance rapide

Les premières années de *Lugus* se caractérisent par une croissance très rapide. En Irlande, un des récits folkloriques précise qu'après que Lug a reçu son nom, il grandit de manière prodigieuse¹. Son fils, Cú Chulainn, est également précoce. Peu de temps après son arrivée à la cour du roi Conchobar, Fergus dresse un bilan des prouesses du petit garçon :

« Un petit garçon qui a fait ces exploits au bout de la cinquième année après sa naissance, si bien qu'il a vaincu les fils des héros et des guerriers à la porte de leurs habitations et de leurs propres forteresses [...] »²

Au Pays de Galles, la croissance de Llew est spectaculaire :

Il fut élevé à la cour jusqu'à l'âge de quatre ans. On aurait alors admiré un enfant de huit ans qui aurait eu sa force³.

Même constat pour Pryderi :

Le garçon fut nourri à la cour jusqu'à l'âge d'un an. Dès avant l'âge d'un an, il marchait solidement et il était plus gros qu'un garçon de trois ans – qui aurait été de grande taille et de bonne croissance. Et après deux ans d'éducation, il était aussi gros qu'un garçon de six ans. Avant la fin de sa quatrième année, il cherchait à acheter les valets d'écurie pour qu'ils lui permettent de conduire les chevaux à l'abreuvoir⁴.

3.3. L'obtention du nom

3.3.1. Llew

Nous allons terminer ce chapitre par l'étape où les personnages lugiens obtiennent leur véritable nom. Ce moment est très important car, pour exister pleinement au sein de la société, il faut disposer d'un nom⁵.

Commençons par le *Mabinogi* de *Math* qui a conservé les circonstances de cette obtention. La naissance de Llew n'a guère enthousiasmé sa mère Aranrhod et c'est Gwydion qui l'a pris en charge. Lorsque l'enfant a atteint sa huitième année, Gwydion le présente à sa mère. Mais l'attitude d'Aranrhod envers son fils ne change pas. Pire, elle lui jette trois sorts qui ont les conséquences suivantes : Llew ne pourra avoir de nom, d'armes et de femme que si

¹ Gruffydd 1928:71.

² *TBC II*, 160.

³ *Math* 78 ; trad. Lambert 1993:108.

⁴ *Pwyll* 20 ; trad. Lambert 1993:53.

⁵ Valente 1988:9.

c'est sa mère qui les lui donne. Étant donné sa disposition d'esprit, cela revient à dire qu'il n'obtiendra aucune de ces trois choses fondamentales pour devenir un homme accompli. Pour l'instant, nous allons simplement traiter de l'épreuve du nom, dont l'acquisition s'avère indispensable pour exister réellement au sein de la société :

Un jour, [Lleu] suivit Gwydion en promenade, à l'extérieur. Gwydion se dirigea vers le château d'Aranrhod. Lorsqu'il arriva à la cour, Aranrhod se leva à sa rencontre pour le saluer et lui souhaiter la bienvenue :

« Dieu te donne le bonheur, dit-il.

- Quel est ce garçon qui te suit ? demanda-t-elle.

- Ce garçon, c'est ton fils, dit-il.

- Homme, dit-elle en gémissant, qu'est-ce qui t'a pris de me déshonorer ainsi, en recueillant ma honte et en la conservant aussi longtemps ?

- Si c'est en élevant un fils aussi beau que je t'ai fait honte, alors ta honte n'est pas bien grande.

- Quel est le nom de ton fils ? dit-elle.

- Dieu sait, dit-il, il n'a pas encore reçu de nom.

- Eh bien, dit-elle, je lui jette un sort, par lequel il ne pourra pas avoir de nom s'il ne le reçoit que de moi (*mi a dynghaf dyghet idaw, na chaffo enw yny caffo y genhyf i*)¹. »

Ce refus d'Aranrhod ne fait pas reculer Gwydion qui, par ses pouvoirs magiques, compte bien déjouer les plans de sa sœur :

Le lendemain, [Gwydion] se leva, prit l'enfant avec lui et alla se promener au bord de la mer, sur le chemin d'Aber Menai. Là où il trouva des algues et du varech, par sa magie il en fit un navire ; avec le varech et le goémon, il fit du cuir de Cordoue en grande quantité, et il le colora si bien qu'on n'avait jamais vu un plus beau cuir. Puis il adapta une voile au navire, et, dans ce navire, il se rendit à la porte du château d'Aranrhod, accompagné du garçon. Puis il entreprit de façonner des chaussures et de les coudre. On les aperçut du château.

Lorsqu'il sut qu'on les regardait du château, il changea ses traits et ceux de l'enfant pour qu'on ne pût les reconnaître.

« Quels hommes sont à bord du navire ? demanda Aranrhod.

- Des cordonniers, lui répondit-on.

- Allez voir quelle sorte de cuir ils ont, et quel genre de travail ils font. »

On alla les voir, et on les trouva en train de colorer du cuir de Cordoue en doré. Les messagers revinrent en informer Aranrhod.

« Eh bien, dit-elle, apportez au cordonnier la mesure de mon pied et demandez-lui de me faire des chaussures. »

Gwydion façonna des chaussures, et ne les fit pas à la bonne mesure, mais plus grandes. On lui apporta les chaussures [à Aranrhod] : elles étaient trop grandes.

« Celles-là sont trop grandes, dit-elle. Elles lui seront payées, mais qu'il en fasse d'autres plus petites. »

Il en fit d'autres, bien plus petites que son pied, et les lui envoya.

¹ *Math* 78-79 ; trad. Lambert 1993:108.

« Dites-lui qu'aucune de ces chaussures ne me va », dit-elle, et cela lui fut répété.

« Eh bien, dit-il, je ne façonnerai plus de chaussures pour elle tant que je ne verrai pas ses pieds. » Cela lui fut répété.

« Eh bien, dit-elle, je vais aller jusqu'à lui. »

Puis elle se rendit au navire. Quand elle arriva, il était en train de façonner les pièces, et le garçon les cousait.

« Ma dame, dit-il, bonjour à toi.

- Dieu te donne le bonheur, dit-elle. Je m'étonne que tu ne puisses réussir à faire des chaussures sur mesure.

- Je n'ai pas pu jusqu'ici, dit-il, mais maintenant je le pourrai. »

À cet instant, un roitelet se dressa sur le pont du navire. Le garçon le frappa et l'atteignit entre le tendon et l'os de la patte. Cela la fit rire :

« Dieu sait, dit-elle, c'est d'une main sûre que le « petit » l'a atteint.

- Oui, dit l'autre, que Dieu ne te récompense pas, il a enfin trouvé un nom, et c'est un nom assez bon : il s'appellera désormais Llew Llaw Gyffes (« Llew à la Main Sûre »). » (« *Ie, heb ynteu, aniolwch Duw it. Neur gauas ef enw. A da digawn yw y enw. Llew Llaw Gyffes yw bellach.* »)

Aussitôt tout son ouvrage se transforma en varech et en goémon. Il ne continua pas plus longtemps ce travail, pour lequel il a été appelé "l'un des trois fabricants de souliers dorés"¹. »

Gwydion a donc utilisé ses pouvoirs de magicien pour obtenir d'Aranhod qu'elle donne, malgré elle, un nom à son fils. Désormais, ce dernier s'appelle Llew *Llaw Gyffes* « À la Main Sûre, Agile ou Précise », une épithète comparable à celle de Lug *Lámfada* « au Long Bras, à la Longue Main »² ; nous discuterons plus bas du sens de ces surnoms³.

3.3.2. Lug, Cú Chulainn et Pryderi

La littérature irlandaise ne nous donne aucune information sur la manière dont Lug a obtenu son nom. En revanche, la matière folklorique fournit quelques détails. Une version indique que le petit Lug ne pourra pas se développer tant que son grand-père Balor ne l'aura pas nommé.

Un jour, Cían apporta des pommes à Balor, il trébucha et elles tombèrent sur le sol. Tous ceux qui étaient présents coururent pour rassembler les pommes, mais l'enfant le fit de manière si agile qu'il ramassa les deux tiers des pommes qui étaient tombées, alors que beaucoup de monde était en train de les ramasser. Balor s'écria :

« Emporte-les avec toi, Petite Main Longue (*Tog leat, Lui Lavada*).

- Oh ! il a maintenant un nom, dit Cían⁴. »

¹ *Id.*, p. 79-81 ; trad. Lambert 1993:108-109.

² Lambert 1993:365n.51, 1994b:99. Cf. Bromwich 1961:421 qui estime que *llawgyffes* est plus proche au niveau sémantique de Lug *Samildánach* « Expert en tous les arts » que de *Lámfada*.

³ Cf. partie III, chapitre 1.

⁴ Gruffydd 1928:71.

Dans un autre conte, les circonstances sont différentes :

Il fut nommé *Lavada* (= *Lámfada*) parce que ses bras étaient si longs qu'il pouvait attacher ses chaussures sans se pencher¹.

Cette version indique un lien entre les chaussures et l'obtention du nom², sur lequel nous reviendrons plus tard³. Nous observons en tout cas plusieurs points communs avec le scénario du *Mabinogi* de *Math* ; avant de les exposer en détail, examinons le cas de *Cú Chulainn*.

Comme pour *Lug* et *Lleu*, le héros ulate obtient son nom grâce à l'adresse de sa main. La scène se déroule lorsque le petit *Sétanta* se trouve à *Emain Macha*, la capitale d'Ulster. Les nobles sont en train de banqueter chez le forgeron *Culann*, qui a lâché son terrible chien de garde pour surveiller sa demeure. *Sétanta*, convié à cette fête, arrive chez *Culann* bien après les autres convives. C'est alors qu'il se retrouve nez à nez avec le terrible chien :

Lorsqu'il arriva dans la prairie de la forteresse où se trouvaient *Culann* et *Conchobar*, il jeta tous ses instruments de jeu devant lui à l'exception de sa balle. Le chien de combat aperçut le petit garçon et lui aboya dessus, et on entendit les aboiements du chien de combat dans toute la campagne aux alentours. Le désir du chien de combat n'était pas de partager un festin, mais plutôt d'avalier [le petit garçon] entièrement, par le coffre de sa poitrine, la largeur de sa gorge et du diaphragme de sa poitrine. Le garçon n'avait aucun moyen de défense, mais il lança la balle en un jet qui traversa la gueule béante du chien de combat et emporta toutes ses entrailles à l'intérieur par la porte de derrière. Alors le garçon le saisit par les deux jambes et le lança violemment contre un pilier, si bien qu'il se brisa sur le sol en plusieurs morceaux (*Ocus ní baí lasin mac cóir n-imdeglá reme acht focheird róut n-urchair din liathróit conas tarla dar gincráas a brágat dond árchoin co ruc a mboí di fobaig inathair and dar' iarcomlai, 7 gebis i ndíb cossaib é 7 tuc béim de immun corthe co tarla 'na gabtib rointi im thalmain*)⁴.

Cet exploit de *Sétanta* n'est pas du goût de *Culann*, qui n'aura désormais plus de moyen de défendre ses troupeaux et son bétail. Le petit garçon propose alors la solution suivante :

« Ne sois pas du tout fâché, mon maître *Culann*, dit le petit garçon, parce que je pourrais prononcer un jugement juste sur ce problème.

- Quel jugement voudrais-tu prononcer sur cela, mon garçon ? demanda *Conchobar*.

- S'il existe un petit de la race de ce chien-là en Irlande, je l'éduquerai jusqu'à ce qu'il soit prêt pour l'action comme son père. Je serai moi-même ce chien pour protéger les troupeaux, le bétail et les terres de *Culann* durant ce temps.

- Tu as donné un bon jugement, petit garçon, dit *Conchobar*.

- Je n'en aurais pas donné un meilleur en vérité, dit *Cathbad*. Pourquoi ne serais-tu pas appelé *Cú Chulainn* (« le chien de *Culann* ») à cause de cela ? » (*Cid arnach Cú Chulaind bias fort-su de suidiu*)

- Non, dit le petit garçon. Je préfère mon propre nom, *Sétanta* fils de *Súaltam*.

¹ *Id.*, p. 67.

² Sterckx 1991:43.

³ Cf. partie III, chapitre 3.

⁴ *TBC II*, 24.

Partie II, chapitre 4

- Ne dis pas cela, garçon, dit Cathbad, car les hommes d'Irlande et d'Écosse entendront ce nom, et ce nom sera toujours sur les lèvres des hommes d'Irlande et d'Écosse (*Nád ráid-siu sin, a meic bic, ar Cathbath, dáig concechlabat fir Hérend 7 Alban in n-ainm sin & bat lána beóil fer nHérend 7 Alban din anmum sin*).

- J'accepte volontiers qu'il soit mon nom, dit le garçon.

Désormais, le célèbre nom de Cú Chulainn lui resta attaché depuis qu'il tua le chien du forgeron Culann¹. Cú Chulainn a donc obtenu son nom en tuant un chien de combat grâce à l'habileté de son lancer de balle. Autrement dit, Lug, Llew et Cú Chulainn ont obtenu leur nom à la suite d'un geste qui a mis en valeur la précision de leur main.

La manière dont le futur Pryderi acquiert son nom est également intéressante. Teyrnnon, qui a recueilli l'enfant, le ramène chez ses véritables parents à la cour de Dyfed. Rhiannon prend alors la parole :

« Entre Dieu et moi, ce serait la délivrance de mon inquiétude, si cela était vrai (*oed escor uym pryder im pei gwir hynny*).

- Princesse, dit Pendaran Dyfed, tu as bien nommé ton fils, *Pryderi* (« Souci ») (*da yd enweist dy uab, Pryderi*).

- Prenez garde, dit Rhiannon, que son propre nom ne soit le meilleur (*Edrychwch, heb y Riannon, na bo goreu y guedo arnaw y enw e hun*).

- Quel est son nom ? dit Pendaran.

- Nous lui avons donné le nom de Gwri Wallt Euryn, dit Teyrnnon.

- Il s'appellera Pryderi, dit Pendaran.

- Il n'est rien de plus juste, dit Pwyll, que de l'appeler du mot qu'a dit sa mère lorsqu'elle a eu la joie d'avoir de ses nouvelles. »

On arrêta cette décision².

3.3.3. Comparaisons

Llew, Lug, Cú Chulainn et Pryderi ont donc obtenu leur nom dans des circonstances comparables³ :

- Un parent rival (Aranrhod, mère de Llew ; Balor, grand-père de Lug), qui ne souhaitait pas la venue au monde de l'enfant, refuse de le nommer ; il se retrouve, sans le savoir, à proximité de l'enfant, qui est accompagné par son père (Gwydion ; Cían).

- L'enfant accomplit un exploit grâce à l'agilité de sa main (Llew frappe un roitelet ; Lug ramasse des pommes ; Sétanta tue le chien).

¹ *Id.*, p. 25.

² *Pwyll* 22 ; trad. Lambert 1993:55.

³ Rees - Rees 1961:242 ; Valente 1988:8n.7.

- La prouesse ou la bonne action est saluée ouvertement par l'exclamation d'un parent (Aranrhod, Balor, Conchobar pour la proposition de réparation de Sétanta). Une situation comparable se retrouve dans *Pwyll* lorsque Rhiannon se réjouit de la fin des ennuis de son fils, après que Teyrnion l'ait ramené à ses parents.
- Une figure masculine (le Dieu-Père avec Gwydion et Cían ; le druide Cathbad¹ ; le père adoptif Pendaran) utilise cette parole pour nommer l'enfant.
- La mère (Aranrhod ; Rhiannon) ou l'enfant (Sétanta) n'est guère enthousiaste. Rhiannon et Sétanta ont besoin d'être convaincus de la pertinence du nom. La première souhaite que son fils ait le meilleur nom possible ; Pwyll la rassure et affirme qu'il s'appellera Pryderi. Le second accepte de devenir Cú Chulainn une fois que Cathbad lui a assuré qu'il porterait un nom célèbre.

Les éléments relevés semblent assez pertinents pour affirmer l'existence d'une structure commune dans la manière dont l'enfant *Lugus* obtient son véritable nom. Cette comparaison indique que nous avons à faire à un scénario hérité et renforce également la valeur des traditions folkloriques irlandaises relatives à Lug.

4. Bilans

La deuxième partie de notre étude se termine. Elle nous a permis de présenter de nombreux personnages que nous aurons l'occasion de rencontrer tout au long de nos recherches. Les récits qui décrivaient ces naissances contenaient de nombreux thèmes intéressants ; certains ne sont apparus qu'à une seule reprise, tandis que d'autres ont été entrevus plusieurs fois.

La première catégorie comprend le rôle du mariage dans le mythe du *Cath Maige Tuired* et l'importance de la virginité dans *Math*, qui se retrouve uniquement dans les récits folkloriques sur Lug². Il est possible que ces thèmes aient fait partie d'une version plus ancienne des récits utilisés ici mais, dans l'état où nous les saisissons, ils n'apparaissent plus.

La seconde catégorie rassemble plusieurs thèmes. Tout d'abord, nous avons recueilli assez d'informations pour esquisser la nature des parents de *Lugus*. Sa mère tient le rôle de personnifier la Souveraineté et/ou la terre dans son aspect fécondant et nourricier (Eithne, Rhiannon, Modron, Macha) ; son père est associé à la souveraineté religieuse et/ou dispose

¹ À noter que Gwydion est également un druide, ou plutôt son héritier.

² Nous verrons plus tard que la question de la virginité joue un grand rôle dans la transmission du pouvoir royal (cf. partie IV, chapitre 1).

d'un pouvoir ithyphallique (Dagda, Gwydion, Pwyll, Mellt). L'identité du père a régulièrement été difficile à déterminer, aussi bien dans la littérature irlandaise que galloise. Nous pouvons alors nous demander s'il n'y a pas eu dans ces deux traditions une volonté délibérée de dissimuler son nom, qui n'aurait été connu que dans le milieu de la classe sacerdotale celtique¹.

Le principal point de comparaison a été le thème des jumeaux. Régulièrement, le(s) frère(s) aîné(s) meure(nt) aussitôt alors que le plus jeune survit et connaît ensuite une existence glorieuse. À en juger par les couples Lleu-Dylan, Lug-ses frères et Corc Duibne-Cormac, les Celtes devaient opérer une claire distinction de leurs jumeaux mythiques², en plus du destin opposé, au contraire des Dioscures grecs et des Aśvin qui étaient quasi-indifférenciables.

L'autre thème souvent rencontré concerne l'association entre la famille de *Lugus* et le cheval. Ces rapports sont aussi proches que deux mères de ce dieu (Rhiannon et Macha) ont elles-mêmes assumé une forme chevaline. En outre, deux figures lugiennes (Pryderi et Cú Chulainn) ont eu un ou deux jumeaux-chevaux. Étant le fils et le frère de chevaux, nous pouvons nous demander si *Lugus* n'avait pas deux natures, l'une anthropomorphe et l'autre hippomorphe.

Cette double nature sous-entendue par les récits n'est pas une hypothèse aussi aberrante que cela, si l'on prend en considération les témoignages archéologiques des Celtes antiques. La principale originalité de leur art tenait justement à ne pas compartimenter les genres – à l'inverse de l'art gréco-romain – mais à établir une fusion entre le monde humain, animal et végétal. Ainsi, la cruche laténienne de Reinheim (Allemagne), datant du IV^e siècle av. J.-C., dispose d'un couvercle sur lequel est représenté un cheval à tête humaine³. Cette même combinaison se retrouve sur un nombre impressionnant de monnaies gauloises⁴. Il s'agit sans doute d'un véritable concept théologique, très ancien, et dont nous conservons quelques traces dans les littératures médiévales insulaires.

Une autre caractéristique de ces naissances touche à l'union des parents respectifs. Nous remarquons qu'à chaque fois, elle s'est déroulée de façon anormale. En effet, aucun enfant n'est le fruit d'un père et d'une mère, sans inceste ni adultère préalable⁵. Le *Cath Maige Tuired* ferait exception à la règle puisque Lug est le fils d'une union légitime entre Cían et

¹ Sergent 2004a:286-288.

² Sergent 1992b:236.

³ Megaw 1989:100 ; figure 4.

⁴ C'est notamment le cas des monnaies armoricaines (De La Tour - Fisher 1999:pl. XXI-XXIV).

⁵ Sterckx 1997:50.

Eithne ; cependant, nous n'avons aucun détail sur sa conception et sa naissance. Nous constatons donc que ces dieux et héros viennent au monde dans un contexte extérieur à l'ordre social¹. Une telle naissance marque leur non-appartenance au commun des dieux et des hommes ; il donne une indication de ce que sera la suite de leur existence, elle aussi hors du commun.

Afin de donner de l'ouverture à nos travaux, notre méthode a consisté à comparer les naissances de figures susceptibles d'avoir des points communs avec Lug et Lleu. En Irlande et au Pays de Galles, les exemples ont été nombreux : Cú Chulainn, Lugaid Réoderg, Fír et Fíal, Conall Corc, Corc Duibne, Pryderi, Mabon et Culhwch. Dans la suite de cette recherche, nous aurons constamment un regard sur ces différents protagonistes, afin de remarquer si les parallèles avec *Lugus* se confirment ou s'ils n'entraient en jeu qu'au niveau de la naissance. Mais en tout état de cause, il est normal qu'un dieu aussi important que Lug et Lleu se retrouve sous de multiples aspects.

¹ Rees - Rees 1961:239.

TROISIÈME PARTIE

LES LIENS DE *LUGUS*

À la différence de la partie précédente, celle-ci ne va pas suivre l'évolution « chronologique » de la vie de *Lugus*. Il va être question cette fois des rapports entre ce dieu et le thème des « liens », exprimés par le serment, le mariage, les arts, la cohésion sociale et cosmique. Cet axe de recherche permettra d'apporter un éclairage original sur la fonction de ce dieu dans la religion des Celtes pré-chrétiens. Nous allons tout d'abord aborder la question du serment, dont le rapport aux liens se comprend dans la mesure où le jureur se lie à la force divine qu'il a invoquée.

Chapitre 1 : LE SERMENT ET LA JUSTICE

1. Le serment chez les Celtes

1.1. Une pratique ancienne

Dans les sociétés indo-européennes archaïques, l'ordalie était la procédure juridique qui semble avoir été la plus utilisée. Elle consistait en un jugement divin, qui attestait ou non de la véracité des propos tenus solennellement par la personne engagée dans cette action¹. La forme d'ordalie la plus commune était le serment ; il pouvait être un acte de vérité lorsqu'il portait sur des faits en litige ou un acte d'engagement quand il appuyait une promesse. Dans ce second cas, le serment faisait office d'ordalie anticipatoire qui utilisait comme gage une personne ou une chose afin de garantir la véracité de son affirmation².

Henri d'Arbois de Jubainville soulignait qu'une des bases de la religion et de l'organisation des peuples archaïques était précisément le serment. Cette pratique introduisait ainsi un principe de justice assuré par les dieux, dans le sens où les hommes plaçaient leurs contrats sous leur protection³. Chez les Celtes insulaires, le recours au serment était très courant, comme nous allons le voir. Dans la langue irlandaise, le « serment » était exprimé essentiellement par le terme *luige*, nom verbal supplétif de *tongaid* « il jure »⁴, et *oeth*

¹ Sergent 1995a:315. Cet usage est encore présent au cours du haut Moyen Âge (Barthélemy 1988:5).

² Benvéniste 1968:II 164.

³ D'Arbois de Jubainville 1895:14. Dans les langues indo-européennes, il existe une seule correspondance au niveau du verbe « jurer » avec skr. *am-* et gr. *ὀμνύμι* ; cela suffit néanmoins à attester un terme commun (Benvéniste 1968:II 115, 163-164).

⁴ *DIL* L-239-240 ; cf. partie I, chapitre 2.

« serment vrai ou faux » (cf. gall. *anudon* « parjure »)¹. *Oeth* appartient au langage juridique et désigne la démarche de quiconque s'avance pour prêter serment². Ce terme est d'ailleurs commun aux Celtes et aux Germains : v.isl. *eiðr*, got. *aips* « serment » (> all. *Eid*, angl. *oath*), d'une racine **ei-* « aller, marcher »³.

1.2. Le serment légal

Dans la littérature irlandaise, nous avons plusieurs références au serment, en particulier dans les anciens systèmes légaux ; ils reposaient d'ailleurs souvent sur la puissance magique de cet acte⁴. Il existait différents types de serments, comme celui appelé *fris-toing* « il jure contre »⁵ ; il permettait à un homme de répudier sa femme⁶, à une famille de répudier l'un de ses membres⁷ ou à un débiteur qui s'était acquitté de ses obligations de refuser à d'autres revendications de son créancier⁸. Nous mentionnons également le cas du *fíada*, *fíadu* « témoin »⁹ (littéralement « celui qui voit »), qui avait recours au serment pour certifier ses propos¹⁰.

En Irlande et au Pays de Galles, l'usage du serment était très important lors de litiges entre deux parties. Pour se disculper d'une accusation grave, il fallait réunir un certain nombre de personnes disposées à prêter serment en sa faveur. En cas de meurtre, il convenait de réunir un nombre de « témoins jureurs » proportionnés au rang du défunt et à la faute reprochée ; pour contrecarrer cette procédure de disculpation, l'accusateur pouvait à son tour essayer de réunir un nombre au moins aussi grand de témoins jureurs¹¹.

1.3. Le serment religieux

Les littératures insulaires ont conservé quelques témoignages de serments religieux pré-chrétiens. En Irlande, le *Synodus I Sancti Patricii* « Premier synode de Saint Patrick » nous apprend que les druides y avaient recours. Ce texte, qui date du VI^e siècle, fait partie de la collection des *Canones Hibernensis* et constitue le plus ancien document au sujet de la

¹ *DIL* O-108.

² *LEIA* 0-12.

³ Benvéniste 1968:II 116 ; Kelly 1988:199n.60. La langue irlandaise connaît aussi *noíll* « serment » (*DIL* N-60).

⁴ Kelly 1988:198.

⁵ *DIL* F-431 ; Kelly 1988:201.

⁶ Binchy 1978:48 l. 5.

⁷ *Id.*, p. 31 l. 8.

⁸ *Ibid.*, p. 595 l. 26.

⁹ *DIL* F-112-113.

¹⁰ Kelly 1988:202-209.

¹¹ Binchy 194:99-100 ; Lambert 1994a:156 ; Jenkins 1990:xxxii-xxxiii.

discipline ecclésiastique en Irlande¹ ; il est conservé dans les MSS Cambridge CCC 279 (IX^e siècle) et CCC 265 (X^e-XI^e siècles).

Un chrétien qui a commis un meurtre, ou commis un adultère, ou juré à la suite d'un druide comme le faisaient les païens doit faire pénitence pendant une année pour chacun de ces crimes.

(*Christianus qui occiderit aut fornicationem fecerit aut more gentilium ad aruspice[m] iurauerit, per singular[em] cremina annum penitentiae agat.*)²

1.3.1. Un dieu sans nom

Les récits épiques offrent un très grand nombre de serments en l'honneur d'un dieu anonyme, construit sur le modèle suivant³ :

« Je jure par le dieu que jure mon peuple. »

(« *Tongu do dia toinges mo thúath.* »)⁴

Cette formulation ne provient pas d'une influence classique ou chrétienne. En effet, la structure syntaxique est connue aussi bien au Pays de Galles qu'en Gaule⁵, et correspond à la manière qu'utilisaient les Indo-Européens pour leur serment⁶.

Cet usage de ne pas nommer le dieu en question était partagé par les Celtes de la péninsule ibérique, comme le rapporte Strabon :

Certains auteurs⁷ affirment aussi que les Callaïques (= Galiciens) sont athées, tandis que les Celtibères et leurs voisins du nord sacrifient à un dieu sans nom, la nuit, à chaque retour de la pleine lune, devant les portes de leurs bourgades, se livrant alors avec toute leur maisonnée à des pannychies agrémentées de danses⁸.

¹ Bieler 1975:2.

² *Synodus I S. Patricii* §14 = Bieler 1975:57.

³ Cf. sources.

⁴ *TBC I*, 25, 29... Beaucoup d'exemples sont recensés par Ó hUiginn 1989. Le *Scéla Moshauluim* « Histoire de Moshaulom », un récit très archaïque remontant peut-être au début du IX^e siècle et contenu dans le MS Laud 610, décrit Finn en train de jurer de la manière suivante : *Do-tung dom día tigernmas* « Je jure à mon dieu à la noble beauté » (§16 = O Daly 1975:84). Murray 2003 s'est demandé si *tigernmas* désignait un adjectif au dat. sg., un nom commun au gén. pl. ou bien un nom propre. *Tigernmas* est effectivement connu dans l'onomastique irlandaise, en particulier comme grand-père maternel de Lug dans le *Baile in Scáil* du MS Harleian 5280 (cf. partie II, chapitre 1). Cette hypothèse est séduisante car elle relierait indirectement Lug au serment. Mais deux objections vont à son encontre : les autres formes de serment construites sur le modèle *tongu do dia...* ne se terminent jamais par un nom propre. En outre, si *Tigernmas* est le grand-père maternel de Lug, il appartient donc au peuple des Fomoire ; quelle raison motiverait alors un Irlandais pour jurer au nom d'un être appartenant à une race qui incarne l'injustice ?

⁵ D'après Koch 1992:260.

⁶ Watkins 1990:52.

⁷ Comme Posidonius.

⁸ Strabon, *Geographika* III, 4, 16 = Lasser 1966:II 75. Les propos de Lucain (*Pharsale* III, 417 = Bourgery 1962:I 81-82) pourraient aller dans le même sens : « Tant ajoute aux terreurs de ne pas connaître les dieux qu'on doit redouter » (*tantum terroribus addit, quos timeant, non nosse deos*).

Pour Francisco Marco Simón¹, cette mention d'un dieu sans nom est avant tout un effet de style caractéristique des Grecs, qui vise à mettre l'accent sur le barbarisme de l'autre ; quant à la qualification d'« athée » attribuée aux Galiciens, elle indique un degré supplémentaire de ce barbarisme. Cet athéisme est d'ailleurs contredit par l'épigraphie latine qui connaît une grande densité de théonymes dans cette région de la péninsule ibérique.

Même si les auteurs grecs ont forcé le trait, il est plausible que ces populations celtiques ne pouvaient pas, à certaines occasions, prononcer les noms divins, comme les Irlandais de l'épopée. Cette pratique était commune à de nombreux peuples. Elle était sans doute motivée par la volonté de ne pas faire connaître le nom de son dieu en dehors de la communauté au sein de laquelle il était vénéré². Ne pas prononcer le nom de son dieu évitait ainsi que les adversaires ne s'en servent à leur tour pour faire une contre-invocation³. Il était également probable qu'une seule classe sociale – celle des prêtres – était habilitée à prononcer les noms divins⁴.

En tout état de cause, le véritable nom du dieu a dû rester secret et les théonymes que nous connaissons sont avant tout des épicleses, qualificatifs ou quasi-substituts⁵. Pour nous, la question est de savoir si, sous ce dieu anonyme du serment, se trouve *Lugus*.

1.3.2. Indices sur le serment

Nous allons considérer plusieurs éléments qui permettront de se faire une idée plus précise sur les rapports entre *Lugus* et le serment. Tout d'abord, nous avons vu dans la partie linguistique que ce théonyme pouvait être expliqué par le nom celtique du « serment » (v.irl. *luige*, nom verbal supplétif de *tongaid* « il jure », moy.gall. *llw*, nom verbal de *tyngu* « jurer »)⁶. Même si cette interprétation n'est pas sûre, le jeu de mot avec *Lugus* reste en tout cas indéniable en irlandais et gallois.

Un des partisans de ce rapprochement linguistique est John T. Koch, qui considère *Lugus* comme étant à l'origine le dieu du serment, aussi bien d'un point de vue étymologique que

¹ Marco Simón 2002:137.

² Vendryes 1997:33 ; Koch 1992:253.

³ *Id.*, p. 253.

⁴ *Ibid.*, p. 253. L'auteur prend appui sur le terme gaul. *adgarion* mentionné sur la tablette de Chamalières, que Lambert 1979:154 traduit par « invocateur » ; sa fonction était d'invoquer les dieux et de les appeler à son secours.

⁵ Cf. sources. Sergent 1995a:390.

⁶ Cf. partie I, chapitre 2.

fonctionnel¹. Sa théorie s'appuie principalement sur la formule qu'utilise Aranrhod pour jeter les trois sorts à Lleu :

Mi a dynghaf dynghed « je jette un sort ».

John T. Koch considère que le verbe en question et le nom verbal qui suit ne correspondent pas à *tynghed* « jeter un sort », mais à *tyngu* « jurer ». Autrement dit, cette phrase signifierait « je jure un serment ». Selon lui, Aranrhod n'a pas pu prononcer la formule avec *tyngu* « jurer » et *llw* « serment » car ce dernier terme était trop proche de *Lleu*. Comme le *Mabinogi* de *Math* évoque la venue au monde de ce dieu, l'injonction professée contre lui devait éviter le nom du « serment », à la fois parce que le nom qui lui est destiné est quasiment le même que ce terme mais aussi parce qu'à ce stade de la théogonie, le serment sacré et le dieu qui l'incarne n'existent pas encore pleinement. C'est pourquoi le théonyme et le nom du serment furent remplacés par *tynghed* « jeter un sort » < **tonk-*, qui pourrait venir de **tong-*, le thème verbal celtique pour « jurer ». Mais cette hypothèse linguistique est irrecevable car ces deux racines sont distinctes. En gallois, la différence entre les verbes « jurer » et « jeter un sort » se situe au niveau de la présence du *-h-* après la vélaire : *tyngaf* « je jure », *tynghaf* « je jette un sort ». Comme l'a souligné Joseph Loth, la graphie *-gh-* n'exprime que la nasale vélaire sourde *-ngh-* < *-nk-* ; or, le thème du verbe celtique pour « jurer » est **tong-*². Dès lors, la forme *tynghaf* ne peut venir que de *tynghed*.

Dans l'épopée irlandaise, Cú Chulainn est celui qui jure le plus souvent en l'honneur d'un dieu anonyme. Dans l'*Oidhe Chloinne Tuireann*, Lug a recours à une expression qui s'apparente sans doute à une formule de serment, qui est construite de la manière suivante : *is bríathar dom sa*, littéralement « c'est une parole de moi »³. Toutefois, il n'est pas la seule divinité à l'employer.

La documentation celtibère va nous être précieuse. Les attestations de serments religieux font défaut, mais nous avons en notre possession plusieurs références à un théonyme construit sur le nom celtique du « serment »⁴ : *Tongus Nabiagus*, qui est représenté au sein du sanctuaire de Braga (nord du Portugal) ; *Tokoitos* sur le bronze de Botorrita, trouvé aux environs de Saragosse et datable du I^{er} siècle av. J.-C., *Togae*⁵, *Togoti*⁶, *Tongeta*⁷,

¹ Vendryes 1997:33 ; Koch 1992.

² Loth 1908:59, suivi par Schumacher 1995 et Charles-Edwards 1998.

³ *OCT* 8, 15. Des exemples de cette formule se trouvent dans l'*Aided Con Culainn* §§17, 38, 41, 49 = Van Hamel 1933:85, 108, 111, 120 et elle est prononcée par Niam, une femme ulate, Cú Chulainn par deux fois et Conall Cernach.

⁴ Marco Simón 1998:48 ; 2002:140-141, 143.

⁵ *CIL* II, 801.

⁶ *Id.*, II, 5861.

⁷ *Ibid.*, II, 296, 417, 5248, 5349.

*Tongetamus*¹, *Genius Tongobrigensium*...² Cette divinité tenait certainement le rôle de garant pour la bonne observance des contrats. De cette série de divinités, c'est le Tongus Nabiagus de Braga qui nous livre le plus d'informations³. Dans son sanctuaire se trouve une source dont il semble être le responsable. Tongus est représenté barbu et dispose d'une corne d'abondance, d'un maillet, ainsi que d'une colombe. Tous ces attributs rappellent ceux du couple divin gaulois Sucellos et Nantosuelta, à qui Tongus et la déesse Nabia – qui est attestée par une vingtaine d'inscriptions lusitano-galiciennes – pourraient correspondre. Étant donné que Sucellos correspond au Dagda irlandais⁴, le rapprochement de Tongus avec *Lugus* semble difficile. Au niveau fonctionnel, Tongus agit certainement comme le garant divin des pactes ou comme le dieu qui permet les serments sacrés par l'eau. Là aussi, le rapprochement avec le Dagda est plausible dans la mesure où le dieu irlandais est en charge des contrats⁵. Finalement, les Celtibères ont dû honorer Tongus comme dieu du serment, qui est plus à rapprocher du Dieu-Père du type Dagda que de *Lugus*.

Le thème des jumeaux, étudié dans la partie précédente, va de nouveau être utile. Nous avons constaté que les jumeaux divins et légendaires des peuples indo-européens disposaient de plusieurs points communs (exposition, destins opposés, liens avec les chevaux). Autre point significatif, les jumeaux sont régulièrement garants de la vérité et des serments. En Inde, les *Asvin* sont invoqués dans le but de garder dans l'accord ceux qui se sont unis par un traité⁶. À Rome, les Dioscures sont, en vertu de l'étroite affection qui les lie, les gardiens de l'amitié, des pactes conclus entre amis, des promesses solennelles et des contrats de toutes sortes. En Grèce, les Dioscures apparaissent quelquefois dans une formule habituelle pour accompagner les serments ; l'héritier chrétien de Polydeukès, saint Polyeucte, est le patron du serment dans l'Église orthodoxe grecque ; enfin, les femmes avaient l'habitude de jurer par le nom d'Artemis, sœur jumelle d'Apollon⁷. La gémellité de *Lugus*, mise en valeur plus haut, pourrait être un indice indirect de son éventuel patronage des serments.

¹ *Ibid.*, II, 447, 5334.

² De Hoz - Michelena 1974:74, 98 ; Blázquez Martínez 1962:126-127. Ce dernier identifie Tonga *uel sim.* à une divinité guerrière en se basant sur deux points : l'inscription en l'honneur de Toga comprend l'expression *pro victoria* ; le second autel consacré à ce même dieu se situe à Martiago, un toponyme qui évoquerait Mars.

³ Sur ce dieu : Marco Simón 1998:48-50 et fig. 4 ; 2002:133, 141.

⁴ Cf. partie II, chapitre 3.

⁵ Cf. partie III, chapitre 4.

⁶ *RgVeda* VIII, 35, 12 = Aufrecht 1877:II 134 ; cf. I, 120, 8 = Aufrecht 1877:I 106.

⁷ Krappe 1930:96-97 ; Meurant 1998:63-66 ; Shapiro 1982:142 qui ajoute le cas des jumeaux divins Slaves, Volos et Veles, le premier étant invoqué pour deux traités et un serment.

1.4. Invocation des éléments naturels

La littérature irlandaise nous livre plusieurs exemples de rois qui invoquent les éléments naturels. Leurs propos expriment soit une recherche de garantie, soit un serment. Il y a tout d'abord le cas de Túathal Techtmar, roi d'Irlande :

Túathal prit pour caution le soleil, la lune et chaque puissance qui est dans le ciel et sur la terre.

*(Ro gab Tuathal rátha gréné 7 éasca 7 cacha cumachtai fil i nnim 7 i talmain.)*¹

Le respect ou même la crainte vis-à-vis du ciel se retrouve chez les Celtes de l'Antiquité². Ptolémée Lagos, un des généraux d'Alexandre le Grand, a participé à une rencontre en 335 av. J.-C. avec des Celtes lors de leur grande expédition vers l'Asie Mineure. Ses propos sont rapportés par Strabon :

Le roi (= Alexandre) les reçut avec bienveillance et leur demanda pendant qu'ils buvaient ce qu'ils craignaient le plus, pensant qu'ils diraient lui-même, mais ils répondirent qu'ils n'avaient peur de personne, si ce n'était que le ciel puisse tomber sur eux (ὅτι ουδένα πλὴν εἰ ἄρα μὴ ὁ οὐρανοῦς αὐτοῖς ἐπιπέσοι), bien que, en effet, ils ajoutèrent qu'ils plaçaient en dessus de tout autre chose l'amitié d'un tel homme comme lui³.

Cette crainte exprime certainement une vision eschatologique, laquelle consiste en la chute du ciel sur la terre par l'écroulement de l'axe cosmique supposé soutenir le monde⁴.

Dans la *Táin bó Cúailnge*, le roi Conchobar prend également les éléments naturels à témoin. Cet épisode intervient suite aux propos alarmants de Súaltam sur les ravages que commettent les hommes d'Irlande en Ulster :

« Un peu trop grand est ce cri, dit Conchobar, car le ciel est au-dessus de nous, la terre en dessous de nous et la mer tout autour de nous, mais à moins que le ciel avec ses pluies d'étoiles ne tombe sur la surface de la terre, à moins que le sol ne se brise dans un tremblement de terre, ou à moins que la mer aux poissons abondants et aux franges bleues n'envahisse la surface de la terre, je ramènerai chaque vache à sa cour et son enclos, chaque femme à son domicile et à sa demeure, après la victoire à la bataille, au combat et à la contestation. »

*(Romór bic in núall sa, bar Conchobar, dáig nem úasaind agus talam ísaind agus muir immaind immácúaird, acht munu tháeth in firmimint cona frossaib rétlánd bar dunadgnúis in talman ná mono máe in talam assa thalamchumscugud ná mono thí inn fairge eithrech ochorgorm for tulmoing in bethad, dobér-sa cach bó agus cach ben díb cá lias agus cá machad, co'aitte agus co'adbai fadessin ar mbúaid chatha agus chomlaind agus chomraic.)*⁵

¹ LL 1. 2920-2921.

² D'Arbois de Jubainville 1895:21 ; Mac Mathúna 1999:177-178.

³ Strabon, *Geographika* VII, 3, 8 = Jones 1917-1932:III 203.

⁴ Sterckx 2003:253.

⁵ *TBC II*, 112. Dans la *TBC I*, 36, Cú Chulainn invoque lui aussi les éléments naturels : « J'implore les rivières de m'aider, dit Cú Chulainn. J'implore le ciel, la terre et [la rivière] Cronn, en particulier » (*Adeochosa, or Cú Chulaind, inna h-uscí do chongnam frim. Ateoch nem 7 talmuin 7 Cruinn in t-sainrethaig*).

Dans la littérature galloise, nous avons également une référence à l'invocation des éléments naturels. Au début de *Culhwch*, le héros Culhwch se rend chez le roi Arthur qui l'invite alors à prendre part aux réjouissances de la cour. Culhwch lui dit qu'il n'est pas venu dans ce but, mais pour lui demander son aide en vue d'obtenir la main d'Olwen. Dans sa réponse, Arthur prend les éléments naturels à témoin :

Même si tu ne restes pas ici, seigneur, dit Arthur, tu auras le présent que ta langue et ta tête auront indiqué, aussi loin que sèche le vent et que mouille la pluie, aussi loin que court le soleil et qu'enveloppe la mer, aussi loin que s'étende la terre [...]

(*Kyn ny thriccych ti yma, unben, ti a geffy [y] kyuarws a notto dy benn a'th tauawd, hyt y sych gwynt, hyt y gwlych glaw, hyt yr etil heul, hyt yd ymgyffret mor.*)¹

En Irlande, un autre exemple présente l'intérêt de combiner l'invocation aux éléments naturels et l'obligation de respecter un serment. L'acteur principal est *Lóegaire mac Néill*, roi de Tara. Il a imposé aux habitants du Leinster le paiement d'un lourd tribut appelé *bórama*². Cet épisode est assez célèbre car plusieurs légendes l'évoquent, tirées du Livre de Leinster, du *Lebor na hUidre* et des Annales des quatre maîtres. Voici la version du Livre de Leinster :

Il promet que s'il obtenait un quart, il ne demanderait jamais le *bórama*. Puis il donna la garantie des éléments en son nom qu'il n'entrerait pas dans les territoires du Leinster pour le demander (*Dorat iarum ráthachas na ndúl darachend na ticfad da tobach tria bithu il-Laighniu*). Mais il ne tint pas cela, car à la fin de deux années et demi, il vint et s'empara du *Síd Nechtain*. C'est pourquoi les éléments donnèrent un jugement de mort sur Lóegaire à côté de Casse, c'est-à-dire que la terre l'engloutit, le soleil le brûla et le vent s'écarta de lui (*Conid aire sin tucsat na dúle dáil báis do Loegairi i taeb Chasse .i. talam da shluaid 7 grian da loscud 7 gaeth do dula úad*)³.

La version du *Lebor na hUidre* donne une précision au sujet des éléments naturels :

[...] Car personne n'osait les transgresser en ce temps-là.

(*Ar ní laemthe tudecht tairsiu isind amsir sin.*)⁴

Lóegaire mac Néill a donc commis une grave erreur en ne respectant pas son serment. Il a insulté les forces divines, qui se sont alors vengées par respect pour leur propre dignité⁵. Ce sont d'ailleurs les éléments que Lóegaire a invoqués dans son serment qui lui ont infligé un châtement en relation avec leur nature (la terre l'engloutit, le soleil le brûle)⁶. Ce décès tragique s'apparente à une triple mort, un motif très courant dans la littérature royale

¹ CO 6 ; trad. Lambert 1993:130. Henry 1938:34n.2 fait remarquer que l'invocation des éléments naturels se retrouve aussi chez les Germains dans leurs formules légales du serment de paix.

² Sur l'aspect historique du *borúma* : Byrne 2001:143-146, 261.

³ LL 1. 32284-32290 ; trad. Stokes 1892b:53. Cf. LU 1. 9794-9806 ; *Annála Ríoghachta Éireann* 457-458 = O'Donovan 1848-1851:I 142-144.

⁴ LU 1. 9806.

⁵ D'Arbois de Jubainville 1895:14.

⁶ *Id.*, p. 27.

irlandaise et que nous analyserons dans la sixième partie¹. Le serment apparaît donc clairement comme un engagement qu'il faut considérer avec sérieux. Cette obligation de respect est également présente dans un passage de la *Topographia Hibernica* de Giraud de Barri :

Je ne crois pas non plus devoir passer sous silence le fait que les cloches portatives et les bâtons pastoraux des saints, recourbés dans leur partie supérieure et recouverts d'or, d'argent ou de bronze, sont, tant en Irlande et en Écosse que dans le Pays de Galles, tenus par le peuple et par le clergé dans une grande vénération. À tel point qu'ils craignent plus de jurer ou de parjurer sur ces objets que sur les évangiles. En vertu d'un pouvoir caché qui leur a été conféré en quelque sorte, et d'une nature vindicative que les saints du pays semblent particulièrement apprécier, ceux qui les méprisent sont généralement punis et un sévère châtement s'abat sur ceux qui transgressent leur serment (*et graviter animadvertitur in transgressores*)².

Dans la matière irlandaise et galloise, l'invocation et le serment qui impliquent des forces naturelles sont prononcés par un grand roi (Conchobar, Túathal, Lóegaire mac Néill et Arthur). Le fait de se mettre sous la protection de ces éléments était peut-être le privilège de la haute fonction royale³.

L'usage de se référer aux éléments naturels constitue en tout cas le plus ancien type de serment connu⁴. Il se retrouve dans l'*Illiade* avec une invocation d'Héra en l'honneur de la déesse Styx, éponyme de la rivière infernale dont les eaux servaient pour le plus grand serment⁵ :

« Qu'ici m'en soient témoins et la terre et le vaste ciel sur nos têtes, et les ondes du Styx dans leur chute aux enfers – le plus grand, le plus terrible des serments pour tous les dieux bienheureux (ός τε μέγιστος όρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοισι) – et ton front sacré, et le lit de notre légitime hymen, que jamais pour ma part je n'invoquerais sans raison⁶. »

Nous relevons également le serment d'Agamemnon au sujet d'un pacte entre Achéens et Troyens, qui prend à témoin les éléments naturels :

« Zeus Père, maître de l'Ida, très glorieux, très grand ! Et toi Soleil, toi qui vois tout et entends tout ! Et vous, Fleuves, et toi, Terre, et vous qui, sous ce sol, châtiez les morts parjures à un pacte ! Servez-nous de témoins et veillez au pacte loyal. »⁷

Nous avons donc ici un parallèle entre la formule du serment irlandais et celle du serment homérique⁸.

¹ Cf. partie VI, chapitre 2.

² Giraud de Barri, *Topographia Hibernica* III, 33 = Dimock 1867:179 ; trad. Boivin 1993:261.

³ Cf. Mac Mathúna 1999:176.

⁴ Sergent 1995a:316.

⁵ Hésiode, *Theogonia* l. 805-806 = Mazon 1993:61.

⁶ Homère, *Illiade* XV, 36-40 = Mazon 1967:III 66-67.

⁷ *Id.*, III, 276-280 = Mazon 1967:I 80.

⁸ D'Arbois de Jubainville 1899a:154.

2. Jurer avec la main

2.1. Exemples insulaires

Nous allons à présent élargir notre discussion sur le serment en nous intéressant au motif de la main, un organe souvent employé dans ce type de pratique. Elle peut servir à donner plus de force au serment en la levant¹ ou en touchant par exemple un objet précis. Cette idée se retrouve dans l'étymologie du verbe irlandais *tongaid* « il jure », qui remonte, au même titre que lat. *tangō* « toucher », gr. *τεταγών* « saisissant », à la racine i.-e. **tong-*, **tag-*, **teg-* « toucher, attaquer, assaillir »². Ce lien entre le serment et l'action de toucher est également attesté par des termes vieux-slave désignant le « serment » : *prisegati* et *prisegnoti* signifient étymologiquement « toucher »³.

Dans la langue irlandaise, *lám* « main » est souvent associée au serment : *do-beir lám fo* « il promet »⁴ (par exemple *tabraidh mo lámh fa comhall sin* « je promets ce contrat »⁵), *gaibid do lám* « id. »⁶, *mo lámhsa dhuitse* « je vous le jure par sa main » (littéralement « ma main à vous »)⁷. Deux autres documents littéraires rendent compte de l'utilisation de la main ou du bras dans la pratique du serment⁸. Nous avons tout d'abord le *Lebor na Cert*, qui est un recueil des droits des rois irlandais. Il a été compilé au XII^e siècle et est préservé dans cinq manuscrits (Livre des Uí Mhaíne, Livre de Ballymote, Livre de Lecan, Livre de Lismore, National Library Gaelic MS VI, qui date peut-être du XVI^e siècle) ; dans son édition du texte, Myles Dillon s'est basé sur le Livre de Lecan qui représente, avec le Livre de Lismore, la meilleure version. Nous relevons dans ce recueil une pratique intéressante :

Les Airgialla jurent le serment du voleur et leur caution n'est pas entravée ou enchaînée, mais il jure sous la main du roi (*acht lugo fo lám rí*), et si ensuite il s'enfuit secrètement, il n'héritera ni sur terre ni au ciel⁹.

Cette pratique s'inscrit certainement dans une cérémonie de contrat de vassalité¹. Notre second exemple vient des Annales des quatre maîtres, qui rapportent l'événement suivant pour l'année 539 :

¹ Cette pratique est d'ailleurs toujours actuelle, puisqu'au tribunal, la véracité des propos est cautionnée par un serment où on lève la main droite en disant : « Je le jure ».

² *IEW* 1054-1055.

³ Benvéniste 1968:II 116.

⁴ *DIL* L-37.

⁵ *Cormac mac Cuilennáin* §2 = Fraser 1931-1934:III 8.

⁶ *DIL* L-39.

⁷ Guyonvarc'h 1959:36.

⁸ Dans le système légal du Pays de Galles médiéval, la main servait pour effectuer un serment, en la posant par exemple sur des reliques (Jenkins 1990:51, 64, 133).

⁹ *Lebor na Cert* = Dillon 1962:73.

La décapitation d'Abacuc à l'assemblée de Tailtiu, grâce aux miracles de Dieu et de Ciarán. C'est-à-dire, il donna un faux serment sur la main de Ciarán, si bien qu'une gangrène le gagna sur son cou (c'est-à-dire que Ciarán posa sa main sur son cou), et sa tête tomba.

(*Dichendadh Abacúc i n-aonach Tailten tre miorbhailibh De agus Ciaráin .i. luighe n-éithigh do-rad-somh fo láimh Ciaráin, co ro gabh aillse for a mhuinél .i. as for a muinel ro fuirimh Ciaran a lamh co torchair a cheand de.*)²

Ce passage associe donc le serment, la main et l'assemblée de Tailtiu, qui, nous le verrons dans le chapitre suivant, se déroule à la période de Lugnasad, la fête de Lug³.

2.2. Lugus et la main

Le motif de la main nous intéresse d'autant plus que Lug et Llew sont caractérisés par leur main, comme l'attestent leur épithète respective *Lámfada* et *Llaw Gyffes*. Le premier élément du composé irlandais est *lám* « bras » ou « main »⁴ < celtique **lāmā* (cf. gaul. *lama-*, corn. *lof*, bret. *lom*)⁵ < i.-e. **plhmā-* « paume », « partie plate de la main »⁶. Le deuxième élément de l'épithète est *fota*, *fata* « long », qui s'applique aussi bien à l'idée d'espace ou de distance que de temps ou de durée⁷. Quant à l'épithète de Llew, nous avons *llaw* « main »⁸, le correspondant gallois de *lám*, et *cyffes* « habileté »⁹.

L'archéologie continentale peut confirmer cette association entre le dieu celtique et la main ou le bras. Dominique Hollard et Daniel Gricourt ont attiré l'attention sur plusieurs objets où nous avons un bras, un avant-bras ou une main qui se distinguent par une taille démesurée :

- Il y a tout d'abord trois monnaies danubiennes qui ont été frappées au début du I^{er} siècle av. J.-C. Ce sont des imitations d'un tétradrachme d'argent en provenance de Thasos. Le type original porte au droit la tête de Dionysos et au revers Héraklès, accompagné d'une légende. Sur les monnaies imitées, la légende a dégénéré en une double rangée de globules, ornées de quatre annelets, parfois pointés ; tous ces motifs ont une connotation solaire et lumineuse bien

¹ Charles-Edwards 1970:271.

² *Annála Ríoghachta Éireann* 539 = O'Donovan 1848-1851:I 183

³ Cf. partie III, chapitre 2.

⁴ *DIL* L-35-36.

⁵ *DLG* 195.

⁶ Sur les différents noms de la main en celtique et indo-européen, voir Markey 1986:264-265.

⁷ *DIL* F-388-389.

⁸ *GPC* 2104.

⁹ Williams 1951:275.

reconnue. Quant à Héraklès, il a été remplacé par un personnage anonyme – peut-être Lugus – qui se caractérise par des mains exagérément allongées, aux doigts démesurés¹.

- Nous revenons sur une autre monnaie danubienne, en provenance de la région d'Eztergon (Hongrie), signalée dans la partie précédente à cause de la présence d'un sanglier². Pour rappel, elle avait sur son avers la tête d'un jeune homme imberbe, coiffé d'un casque surmonté d'un sanglier, dont les soies dressées figureraient les rayons du soleil. Devant le visage, il y a une main verticale détachée du corps qui occupe le tiers droit du champ. Le revers représente un cheval allant à gauche, monté par un cavalier schématisé derrière lequel brille l'astre solaire. Plusieurs éléments donnent à penser que le personnage figuré ici est identifiable à Lugus : la jeunesse, l'aspect héliaque, la présence d'un cheval et la mise en avant de la main.

- Un double sesterce de Postume (III^e siècle apr. J.-C.) : il représente un personnage masculin imberbe, aux cheveux bouclés, aux très grandes mains, chaussé de bottes ; il tient dans sa main gauche un trident vertical et de la droite un oiseau retourné³. Nous verrons par la suite que les bottes⁴ et le trident⁵ sont des motifs qui se retrouvent chez *Lugus*.

- Une monnaie gauloise trouvée sur le sanctuaire de Digeon (Somme), qui date de la guerre des Gaules : nous avons sur l'avers un personnage agenouillé, assis sur ses talons ; le bras gauche est replié vers le haut, la main sur la partie gauche du visage ; l'avant-bras droit, hypertrophié, est prolongé vers la droite par une main réduite à trois doigts écartés. Au revers, on distingue un cheval androcéphale aux jointures bouletées, galopant entre deux astres⁶. L'hypothèse d'une identification à Lugus sera consolidée plus bas par le fait que sa posture évoque celle de Lug lors de la pratique d'une incantation divinatoire⁷.

- Une monnaie gauloise de la fin du III^e siècle apr. J.C., en provenance du sanctuaire d'Eu (Seine-Maritime) : sur le revers figure un personnage dans la posture qu'adopte Sol (le Soleil) sur les monnaies impériales contemporaines ; le bras gauche, levé en signe de salut, a un avant-bras démesuré qui se termine par trois doigts⁸.

- Une monnaie gauloise à l'effigie de Tétricus I, en provenance du trésor d'Allonnes II (Sarthe), abandonné vers 275-276 apr. J.-C. : la scène du revers présente un personnage debout, qui tient une lance de son bras droit d'une taille démesurée ; il est également doté

¹ Gricourt - Hollard 1997a:11-12, fig. A, B et C.

² Cf. partie II, chapitre 3.

³ Gricourt - Hollard 1997b:223-224 ; figure 5.

⁴ Cf. partie III, chapitre 3.

⁵ Cf. partie IV, chapitre 3.

⁶ Hollard - Delestrée 2001:6 ; figure 2.

⁷ Cf. partie III, chapitre 3.

⁸ Hollard - Delestrée 2001:6-7 ; figure 3.

d'un bras gauche hypertrophié qui se termine de nouveau par une main réduite à trois doigts¹. Le motif de la lance nous autoriserait à identifier ce personnage à Lugus, dans la mesure où elle constitue l'arme canonique du dieu celtique².

- Une rouelle en plomb gallo-romaine, probablement un ex-voto, acquise auprès d'un marchand de Strasbourg, sur laquelle figure un cavalier aux bras extrêmement longs, dirigeant un cheval³.

Selon Dominique Hollard et Daniel Gricourt, ces membres sont d'une taille trop démesurée pour être due au hasard⁴. Bien souvent, ces organes hypertrophiés se terminent par une main réduite à trois doigts seulement. Si ce nombre n'est pas réservé exclusivement à *Lugus*, nous avons vu dans la partie précédente qu'il avait une grande importance dans sa mythologie⁵. Pour autant, nous préférons rester prudents et ne pas considérer l'identification à Lugus comme sûre et certaine.

Le matériau celtibère propose également un indice intéressant. Les fouilles du sanctuaire de Peñalba de Villastar, sans doute dédié à Lugus, ont notamment mis en lumière une représentation de bras en croix, avec les mains ouvertes et les doigts parfaitement repliés. Cette pièce est peut-être une figuration du Lugus aux longues mains⁶.

Nous terminerons par les matériaux hagiographiques avec le personnage de saint Gengoult – nom connu sous plus d'une vingtaine de variantes graphiques –, qui nous intéressera tout au long de notre étude. Nous devons à Claude Sterckx d'avoir brillamment rapproché son dossier à celui de *Lugus*⁷. Gengoult est présenté comme un noble bourguignon au service de Pépin III le Bref, mort le 11 mai 760. Sa vie a été transcrite dans deux textes de la fin du X^e siècle : une *Vita Gengulphi* en prose et une *Passio sancti Gangolfi martyris* en vers, composée par Roswitha de Gandersheim. Ce saint est honoré dans une vaste région, allant de la Savoie aux Pays-Bas et à la région de Trèves⁸. Dans le chapitre suivant, nous verrons en détail que Gengoult a été victime d'un adultère. Le saint homme a à juste titre des soupçons sur sa femme, appelée Ganéa dans le texte en vers, si bien qu'il décide de la soumettre à l'épreuve suivante :

¹ *Id.*, p. 7 ; figure 6.

² Cf. partie IV, chapitre 3.

³ Gricourt - Hollard 2003 ; figure 7.

⁴ Gricourt - Hollard 1997b:236.

⁵ Cf. partie II, chapitre 3.

⁶ Marco Simón 1986:749-750. Le même auteur ajoute que cette pièce peut être rapprochée du relief de Lourizán, qui représente un personnage avec des cornes sur la tête, des bras en croix avec d'énormes mains ouvertes, que l'on pourrait identifier à Vestio Alonico, une divinité attestée sur un autel proche. Cf. partie VI, chapitre 3 sur le thème du dieu cornu.

⁷ Sterckx 1991.

⁸ Réau 1958-1959:II 568.

« S'il en est ainsi, réplique le saint, voici une eau limpide et qui n'est ni assez chaude ni assez froide pour nuire. Plongez-y votre bras : si vous n'éprouvez aucun mal, vous serez innocente à mes yeux ».

La coupable, considérant cette épreuve comme un trait de la simplicité de son mari, s'empressa de fournir un témoignage si facile de son innocence, elle plongea son bras dans l'eau jusqu'au coude. Elle fut bien surprise quand, à mesure qu'elle l'en retira, la peau, se détachant comme si l'on avait écorchée, vint pendre jusqu'au bout de ses doigts d'une manière horrible : elle ressentit des douleurs excessives¹.

Autrement dit, nous avons un personnage lugien qui soumet une ordalie dont le jugement est exprimé par la main.

L'association de *Lugus* à la main est surtout évidente avec les épithètes de Lug et Lleu ; d'autres indices, plus hypothétiques, semble la confirmer². Cette série d'éléments ne suffit pas pour affirmer que *Lugus* est un dieu du serment, mais elle témoigne de rapports existants.

3. La ruse du juriste

3.1. Le meurtre du père de Lug

Comme précisé en introduction, le serment appartient à la catégorie des épreuves ordaliques, qui sont des procédés archaïques pour rendre la justice. Le lien entre la main et les serments indique sans doute que cet organe a une fonction importante dans l'expression de la justice³. Le mythe irlandais de l'*Oidhe Chloinne Tuireann* met justement en valeur les relations de Lug, caractérisé par sa main, avec le domaine de la justice. La trame de cette histoire est la suivante : le père de Lug, Cían, a eu la malchance de croiser sur sa route les trois fils de Tuireann, à savoir Brian, Iuacharba et Iuchar. Il comprend vite que ces derniers en veulent à sa vie et il s'enfuit alors en prenant l'apparence d'un porc. Les trois frères parviennent à le rattraper et le tuent. Avant de rendre l'âme, Cían leur demande une dernière faveur :

« Permettez-moi de revenir à ma propre forme avant d'être mis à mort.

- Nous le permettons, dit Brian, car il est pour moi souvent plus facile de tuer un homme qu'un porc ».

Cían revint dans sa propre apparence et il dit :

« Faites-moi quartier maintenant.

- Nous ne le ferons pas, dit Brian.

¹ *Vita Gengoulphi* = Guérin 1876:457-458.

² Nous reviendrons sur les motifs de la main et du bras dans la partie IV, chapitre 2 pour l'association avec la lumière, dans la partie VI, chapitre 3 pour le caractère guerrier et dans la partie V, chapitre 3 pour l'aspect royal.

³ Le lien entre main, serment et justice prévaut encore aujourd'hui dans des certaines expressions : « j'en mettrais ma main au feu » et « j'en donnerais ma main à couper » (Barthélemy 1988:11-12).

Partie III, chapitre 1

- Bien, je vous ai trompés, dit Cían, car si j'avais été tué sous la forme d'un porc, je n'aurais eu que le prix de composition d'un porc, mais puisque l'on me tuera sous ma propre forme, on n'a jamais tué et on ne tuera jamais quelqu'un dont le prix de composition soit plus élevé que le mien, et les armes avec lesquelles on m'aura tué diront l'action à mon fils.

- Ce n'est pas avec des armes que tu seras tué, mais avec des pierres rondes de la terre, dit Brian ».

Là-dessus, ils se mirent à le frapper, avec des pierres, rudement, violemment et si bien qu'ils firent du héros une masse misérable et durement meurtrie. Ils le mirent sous terre à la profondeur d'une coudée d'un homme. La terre n'accepta pas d'eux ce meurtre de parent et elle le rejeta à la surface. Brian dit qu'il retournerait sous terre : ils le mirent sous terre une seconde fois, et la terre ne le reçut pas. Bien que les enfants de Tuireann eussent enterré le corps six fois, la terre le refusa. La septième fois, quand ils le mirent sous terre, la terre le garda bien [...] ¹

Après avoir guerroyé contre les Fomoiré, Lug s'inquiète de l'absence de son père :

« Je fais le serment (*do bherim-se mo bhriathar*) que ni nourriture ni boisson ne m'iront dans la bouche que je ne sache quelle sorte de mort mon père a trouvée ».

Lugh partit alors avec la cavalcade du *síodh* et ils arrivèrent à l'endroit où il s'était séparé de son père, puis à l'endroit où Cían avait été vu sous l'apparence d'un porc, puis sous son apparence naturelle par les enfants de Tuireann. La terre parla alors à Lugh, et elle lui dit :

« C'est dans une grande difficulté que ton père s'est trouvé ici, quand il a vu les enfants de Tuireann l'attaquer car il a été obligé de fuir sous la forme d'un porc, et malgré tout ils l'ont tué ensuite sous sa propre forme ».

Lugh annonça cela à son escorte et il repéra l'endroit où était son père. Il s'en approcha et il y fit creuser de façon à savoir quel meurtre les enfants de Tuireann avaient commis sur lui ².

Une fois les lamentations funèbres terminées, l'heure est à la justice. Lug dit alors :

« De cette action il ne viendra que du mal pour les Túatha Dé Danann et il y aura pendant longtemps des fratricides (*fioghal*) en Irlande après cela. Je suis malheureux à cause de ce crime qu'ont commis les enfants de Tuireann ».

Et il dit à ses gens :

« Partez pour Tara où est le roi d'Irlande et où sont les Túatha Dé Danann ; mais que personne ne révèle cette nouvelle avant que je ne la révèle moi-même. »

Après son arrivée à Tara, Lugh s'assit noblement et avec honneur à côté du roi d'Irlande. Lugh regarda autour de lui et il vit les fils de Tuireann [...] C'est alors que Lugh ordonna de détacher les chaînes d'écoute de la cité ³. On le fit et ils écoutèrent tous. Lugh dit :

« Sur quoi portez-vous votre attention maintenant, ô Túatha Dé Danann ?

- Sur toi, très certainement, dirent-ils.

- Je demande à vos chefs, dit-il, quelle vengeance exercerait chacun de vous sur une troupe qui aurait tué son père. »

¹ OCT 12-13.

² *Id.*, p. 15.

³ Sur les rapports entre Lug et les chaînes, cf. partie III, chapitre 3.

Partie III, chapitre 1

Tous firent grand silence après avoir entendu cela. Le roi d'Irlande répondit en premier, et voici ce qu'il dit :

« Nous savons que ce n'est pas ton père qui a été tué ?

- Il l'a été, en vérité, dit Lugh, et je vois maintenant dans la maison la troupe qui l'a tué. Je sais aussi bien qu'eux le meurtre qu'ils ont commis sur sa personne. »

Le roi d'Irlande dit :

« Ce n'est pas une mort d'un seul jour (= en une seule fois) que j'exercerais sur celui qui aurait tué mon père, mais chaque jour je lui enlèverais un membre, jusqu'à ce qu'il tombât devant moi, si cela était en mon pouvoir. »

Tous les nobles dirent la même chose et les enfants de Tuireann dirent comme chacun.

« Ils font aussi cette proposition, dit Lugh, les hommes qui ont tué mon père. Qu'ils me donnent le prix de la composition puisque tous les Túatha Dé Danann sont dans une seule maison. S'ils ne le font pas, je ne violerai pas le droit du roi d'Irlande, ni sa protection. Cependant, ils n'oseront pas quitter la Maison Centrale avant de s'être entendus avec moi.

- Si j'avais tué ton père, dit le roi d'Irlande, je serais heureux que tu acceptes de moi pour cela le prix de la composition. »

« C'est à nous que Lugh dit cela, dirent entre eux les enfants de Tuireann. Confessons-lui le meurtre de son père, dirent Iuchar et Iucharba, car il a cherché des nouvelles de son père jusqu'à maintenant, jusqu'à ce qu'il ait appris sa mort.

- Je crains, dit Brian, qu'il ne demande de nous un aveu en présence de tous et qu'ensuite il n'accepte plus de nous le prix de composition.

- Nous le ferons, dirent les autres fils, ou fais-le à voix haute puisque tu es l'aîné.

- Je le ferai, dit Brian. »

Et après cela, Brian, fils de Tuireann, dit :

« C'est à nous que tu dis cela, ô Lugh, à nous trois ; car c'est nous qui, selon ce que tu crois, nous sommes dressés en combat contre les enfants de Cainte. Nous n'avons pas tué ton père, nous donnerons cependant le prix de composition pour lui, comme si nous avions commis le crime.

- J'accepterai de vous le prix de la composition, dit Lugh, bien que vous ne le pensiez pas et je vous dirai ceci, que s'il est grand pour vous, il vous en sera remis une partie.

- Fais-nous le entendre, dirent-ils.

- Le voici, dit Lugh, à savoir trois pommes, une peau de porc, une lance, deux chevaux, un char, sept porcs, un jeune chien, une broche à rôtir et trois cris sur une colline ; voilà quel est le prix de composition que je demande. S'il est grand pour vous, il vous en sera remis une partie tout de suite, et s'il n'est pas grand pour vous, payez-le.

- Il n'est pas grand pour nous, dit Brian, fils de Tuireann, et la modicité de ce prix de composition nous ferait plutôt penser que tu as préparé contre nous un plan de trahison et d'ensorcellement. Ce ne serait pas beaucoup que trois cent mille pommes, la même quantité de peaux de porcs, et cent lances, cent chevaux, cent porcs et cent chiens, cent broches à rôtir et cent cris à pousser sur une colline.

- Ce n'est pas peu de chose pour moi, dit Lugh, ce que j'ai annoncé comme prix de composition. Je vous donnerai la garantie des Túatha Dé Danann que je ne vous demanderai pas plus et que je serai toujours

Partie III, chapitre 1

loyal à votre égard. Donnez-moi la même garantie en prenant à témoin le soleil et la lune que vous paierez la compensation.

- C'est une pitié pour nous, dirent les enfants de Tuireann, pour les garanties du monde nous ne sommes pas peu de chose nous-mêmes.

- C'est peu de chose, dit Lugh, car il est fréquent que vos pareils aient promis de payer un prix de composition comme cela devant tout le monde, et qu'ils aient ensuite enfreint leur promesse. »

Les enfants de Tuireann donnèrent après cela le roi d'Irlande, Bodhbh Dearg, fils du Daghdha, et les nobles des Túatha Dé Danann en garantie du prix de composition à payer à Lugh.

« Je voudrais maintenant, dit Lugh, vous donner connaissance du prix de composition.

- Ce sera mieux, dirent-ils.

- Bien, dit Lugh, les trois pommes que je vous réclame sont les trois pommes du Jardin des Hespérides, à l'est du monde. Il n'y a pas de pommes qui me satisferont, hormis celles-là, car ce sont les meilleures en qualité, et les plus belles du monde [...] Bien que vous soyez braves, ô trio de guerriers, je ne pense pas que vous ayez le pouvoir et tant pis pour vous d'enlever ces pommes aux gens chez qui elles sont car il leur a été prédit que trois jeunes chevaliers viendraient de l'ouest de l'Europe pour les enlever par la force.

« La peau de porc que je vous demande est la peau de porc qui appartient à Tuis, roi de Grèce. Elle guérit et rend sains tous les blessés et les malades du monde, quel que soit leur mauvais état, pourvu qu'ils apportent un souffle de vie [...] Je pense encore qu'il ne vous sera pas facile de la prendre, de bon ou de mauvais gré [...]

« C'est la lance très empoisonnée de Pisear, roi de Perse, que l'on appelle Aréadbhair. Tous les meilleurs exploits sont accomplis par elle ; il y a toujours un chaudron d'eau sous sa tête pour que la ville où elle est ne soit pas incendiée. Il est très difficile de l'avoir [...]

« Ce sont les deux chevaux nobles et merveilleux qu'a Dobar, roi de Sicile. La mer et la terre leur conviennent également et il n'y a pas de chevaux plus rapides et plus forts qu'eux [...] Je pense qu'il ne vous sera pas facile de les obtenir [...]

« Ce sont les porcs qu'a Easal, roi des Colonnes d'Or [...] Même si on les tue chaque nuit, on les trouve vivants le matin, et quiconque en goûte un morceau n'a plus ni maladie ni mauvaise santé...

« Le petit chien que je vous demande est le petit chien qu'a le roi Ioruaidh. Iornailinis est son nom et les bêtes du monde, à le regarder, tomberaient de leur position debout... Il est difficile de l'obtenir. La broche à rôtir que je vous demande est l'une des broches qu'ont les femmes de l'Ile de Fianchair. Et les trois cris que je vous demande de pousser sur une colline, ce sont les trois cris à pousser sur la Colline de Miodhchaoin au nord de la Scandinavie. C'est un interdit pour Miodhchaoin et ses enfants que de laisser une personne pousser un cri dans leur pays et en particulier sur cette colline. C'est chez eux que mon père a fait son apprentissage et, si moi je vous pardonne, ils ne vous pardonneront pas volontiers. Quand bien même votre entreprise irait bien jusque là, je pense qu'ils se vengeront sur vous. Cela est le prix de composition que je vous demande, dit Lugh¹. »

¹ *Ibid.*, p. 17-21.

Dans cette histoire, les enfants de Tuireann se sont rendus coupables du crime le plus grave aux yeux du droit irlandais : le *fingal* ou meurtre d'un parent¹. Mais le récit ne précise pas explicitement la nature des relations familiales entre les Túatha Dé Danann et les enfants de Tuireann. Notre seul indice est que Tuireann est dit père d'Eithne², qui est peut-être la même Eithne qui est mère de Lug. Dans ce cas, Tuireann occuperait la même place que Balor et appartiendrait donc au peuple des Fomoire. Cette hypothèse est très difficile à vérifier, mais nous remarquons que les Fomoire et la famille de Tuireann occupent une fonction comparable dans la mythologie irlandaise : s'opposer aux dieux³. Si nous considérons Tuireann comme grand-père maternel de Lug, ses trois fils sont les oncles du dieu et ils ont donc tué leur beau-frère Cían. La raison de leur geste n'est pas précisée dans le texte, mais il est certain que la mort de Cían a permis d'éliminer un éventuel candidat à la souveraineté. C'est d'ailleurs souvent une question de rivalité pour la royauté qui provoquait un *fingal*⁴.

En apparence, Lug n'entend pas se venger par lui-même et s'en remet au droit pour obtenir un prix de composition. Face aux meurtriers de son père, il fait preuve d'une grande ruse :

- Il fait croire qu'il ne violera pas la loi (*ní sháróchad-sa reacht ríogh Éireann*), et demandera simplement un prix de composition. Cette sagesse incite les enfants de Tuireann à dénoncer publiquement leur crime. Dans le *Tuirill Bicrenn*, un poème inséré dans le *Lebor Gabála Érenn*, l'attitude de Lug est comparable. Voici ce qu'il dit aux fils de Tuireann :

« Confessez-moi la mort de mon père,

Et elle ne sera pas vengée sur vous. »

Les hommes lui dirent

À cause de cette agréable amitié :

« Nous ne le cacherons pas, l'accusation est juste,

C'est nous qui avons tué ton père. »

Puis avec colère Lug leur dit :

Une réponse très dure, très légère :

« Afin que je ne sois pas mal disposé envers vous,

Accordez-moi des dons. »

(« *Atmaid dam aidhedh m'athar,*

is foruib nī dīglathar. »

Atbertadar fris ind fir

triana cairdine caimdill,

¹ Kelly 1988:125-127.

² OCT 35 : *Eithne, inghean Tuireann*.

³ D'autres parallèles entre ces deux groupes seront présentés dans la partie IV, chapitre 4.

⁴ Charles-Edwards 1993:89.

« *Nocho chelam, cadla in cair,
his sinne ro marb t'athair.* »

*Iarsin atbert friu Lugh lond,
aithesc n-imannus n-ētromm,
« narabolcc mo menma ruib
nomfirraid do ascadaib. »*¹

- Lors de l'énumération des objets à obtenir, Lug se garde bien de préciser leur nature exacte et surtout l'extrême dangerosité de leur quête. Il se permet même de donner aux fils de Tuireann la garantie des Túatha Dé Danann et de leur affirmer ceci : « [...] je serai toujours loyal à leur égard » (*le bheith dílis díb ó shom amach*).

3.2. La ruse de Lug

Les fils de Tuireann ne sont pas encore au bout de leurs surprises. Alors qu'ils ont obtenu les sept premiers objets :

[Lugh] mit un charme druidique sur eux afin qu'ils oubliassent et omissent qu'ils n'avaient pas tous les objets du prix de composition (*Agus do leig briocht draoidheachta i n-a ndiaidh chum a gcur ar dearmad agus ar díochuimhne ar gach nidh d'a raibh aca de'n éiric*). Il mit en eux un grand désir et envie de venir en Irlande avec le prix de composition pour Lugh Lámhfhada. Ils ne se souvinrent plus qu'il leur fallait encore une partie du prix de composition et ils revinrent dans cette course vers l'Irlande. L'endroit où il advint qu'était Lugh à ce moment-là, c'était une assemblée et une réunion en compagnie du roi d'Irlande à Benn Eadair. Les enfants de Tuireann vinrent à terre à Brugh na Boinne. Cela fut révélé à Lugh. Il quitta l'assemblée secrètement et partit à Cathair Crobhaing, que l'on appelle Tara maintenant [...]

Les enfants de Tuireann vinrent où était le roi. La bienvenue leur fut souhaitée par le roi et par les Túatha Dé Danann aussi. Le roi leur demanda s'ils avaient obtenu le prix de composition.

« Nous l'avons eu, dirent-ils, et où est Lugh pour que nous le lui donnions ?

- Il était ici il y a peu de temps, dit le roi.

On chercha par toute l'assemblée et on ne le trouva pas.

« Je sais où il est, dit Brian, il lui a été révélé que nous venions en Irlande et que nous avions les armes empoisonnées. Il est parti à Tara pour nous éviter. »

Des messagers furent envoyés par eux à sa suite après cela. La réponse qu'il donna aux messagers qui étaient allés vers lui est qu'il ne reviendrait pas et que le prix de composition devait être donné au roi d'Irlande. C'est ce que firent les enfants de Tuireann. Puis, Lugh vint et sortit sur le terre-plein. On lui donna le prix de composition et il dit :

« On n'a jamais tué et on ne tuera jamais un homme dont le prix de composition n'est pas ici. Cependant, il y a un reste (= un arriéré, un impayé) qu'on ne peut pas laisser, c'est le reste du prix de composition. Où sont la broche à rôtir, et les trois cris sur la colline que vous n'avez pas encore poussés¹ ? »

¹ LGE VII §LXVI, 5-7.

Les enfants de Tuireann sont alors obligés de s'exécuter. Dans ce passage, Lug s'applique à ruser et à humilier ses adversaires publiquement puisqu'il les fait revenir à Tara alors qu'ils n'ont pas terminé leur mission. Nous remarquons également que Lug disparaît et réapparaît aux moments-clés du récit ce qui donne l'impression qu'il joue avec eux. Brian en a plusieurs fois conscience mais il est impuissant face à la situation.

Lorsque les enfants de Tuireann se rendent sur la colline pour pousser les trois cris, ils doivent livrer bataille aux fils de Míodhchaoín. Ils en ressortent gravement blessés à cause des coups de lances. Au bord de la mort, ils parviennent tout de même à pousser les trois cris sur la colline. Pour rester en vie, leur seul et unique moyen de guérir est d'obtenir de la part de Lug la peau de porc – qui faisait partie du prix de composition – qui permettrait de soigner toutes les blessures. En échange, ils lui proposent la broche à rôtir qu'ils viennent d'acquérir. Leur père, Tuireann, se charge de la mission.

Tuireann partit pour Tara et il trouva Lugh Lámhfhada. Il lui donna la broche et lui demanda la peau de porc pour guérir ses enfants. Lugh dit qu'il ne la donnerait pas. Il retourna après cela vers ses enfants et il leur annonça qu'il n'avait pas obtenu de lui la peau. Brian dit alors :

« Emmène-moi vers Lugh pour voir si je n'obtiens pas de lui la peau. »

C'est ce qu'ils firent alors. Brian alla vers Lugh et il lui demanda la peau. Lugh dit qu'il ne la donnerait pas, et que si on lui donnait en or toute la largeur de la terre, il ne l'obtiendrait pas, même s'il croyait éviter que leur mort pût s'ensuivre, à cause de l'action qu'ils avaient faite.

Quand Brian entendit cela, il partit où étaient ses deux frères et il alla s'étendre entre eux. Son âme le quitta et celle de ses deux frères².

Jusqu'au bout, Lug fait preuve d'une grande fermeté. Lorsque Brian vient lui demander la peau, il avoue clairement que son intention est de les voir mourir.

Cette histoire met en lumière un nouvel aspect de Lug. Pour faire face à la mort de son père, il avait le choix entre un duel ou une poursuite judiciaire. La première solution aurait enclenché une série de représailles par le sang, car la famille de Tuireann se serait certainement vengée de la mort de Brian et de ses frères³. L'autre version de l'histoire proposée par le *Tuirill Biccenn* indique que Lug leur a préconisé de reconnaître leur crime afin d'éviter une *dígal* « vengeance »⁴. Dans le droit irlandais, la *dígal* s'apparente à une vendetta, que la famille de la victime se doit d'exécuter au nom du défunt⁵. Lug a en fait opté pour une solution plus noble qui affirme ainsi la primauté du droit collectif sur la vengeance

¹ OCT 34-35.

² *Id.*, p. 40.

³ Guyonvarc'h 1980:137.

⁴ LGE VII §LXVI, 5 : *Atmaid dam aidhedh m'athar / is foruib nī dīglathar.*

⁵ Kelly 1988:127.

personnelle ; c'est d'ailleurs cette voie que préconise le droit irlandais¹. Lug a certainement choisi la voie du droit car il apparaît comme un expert en la matière. Cette grande maîtrise lui permet de connaître toutes les subtilités des lois et ainsi de pouvoir piéger légalement ses adversaires.

L'*Oidhe Chloinne Tuireann* a donc mis en valeur deux qualités de Lug : sa compétence en matière juridique et sa grande ruse. La ruse est d'ailleurs une qualité que Lug partage avec ses pères et son fils : le Dagda obtient sa célèbre massue en rusant avec son propriétaire² ; Cían parvient à soutirer une dernière faveur de ses meurtriers – c'est-à-dire son retour à une forme humaine –, ce qui va alourdir considérablement le prix de composition ; lors de son apprentissage guerrier en Écosse, Cú Chulainn utilise la ruse pour remporter son combat contre Aife, une rivale de Scáthach³. Le thème de la ruse se retrouve également dans la littérature galloise avec Gwydion qui l'utilise, en plus de sa science de la magie, pour tromper successivement Pryderi et Aranrhod. Nous sommes donc en présence d'une qualité partagée à la fois par le Père et le Fils.

Ce chapitre a été l'occasion de traiter différents thèmes en rapport avec le serment (ordalie, main, justice). Nous reconnaissons que les rapports entre ce domaine et *Lugus*, principalement Lug, existent mais ne sont pas très nombreux. Nous avons toutefois progressé dans la connaissance du dieu irlandais en soulignant ses qualités du juriste et de ruse.

¹ *Id.*, p. 125.

² Cette aventure se trouve dans un récit anonyme, que l'on nomme par convention *Aodh Abaid Easa Ruaidh mise*, composé entre le XIV^e et le XVI^e siècle et qui est contenu dans le Livre Jaune de Lecan (Bergin 1927:403).

³ *Tochmarc Emire* §76 = Van Hamel 1933:253-254 ; sur quoi Sergent 1999:221-227.

Chapitre 2 :

PAR LES LIENS DU MARIAGE

Nous allons à présent aborder le thème du liage sous l'angle du mariage, qui lie ensemble les nouveaux époux¹. Le rapport entre les deux est présent dans certaines langues. D'une part, la racine i.-e. *seH₂- « lier » – sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre suivant – a connu un développement non seulement d'emplois techniques, mais aussi métaphoriques, notamment avec les liens du mariage (cf. gr. *νευρον* « membrane », « mariage », « chant », hitt. *ishanatala* « liens du mariage »)². D'autre part, les langues germaniques connaissent des termes apparentés à irl. *luige* et gall. *llw* « serment » qui ont connu une évolution sémantique différente : m.h.a. *ur-lage* « sort, destin », v.angl. *ro-læg* « destinée » et surtout got. *liuga* « mariage »³. Nous allons voir qu'en Irlande, le mariage est également associé aux liens.

1. La fête de Lughnasad

1.1. La saison des mariages

1.1.1. *Présentation*

Dans les traditions irlandaises, le mariage est associé à l'une des quatre grandes fêtes calendaires. Il s'agit de Lughnasad, la fête en l'honneur de Lug. Sur un plan linguistique, l'interprétation du deuxième élément de *Lug-nasad* a donné lieu à plusieurs théories. Pour John Rhys, *nasad* était un substantif dérivé de la racine celtique *nad- « lier », d'où *Lughnasad* « le mariage de Lug »⁴. L'explication d'Heinrich Wagner était assez proche, puisqu'il a rapproché *nasad* du verbe v.irl. *naiscid* « il lie »⁵. On notera que le thème verbal *nasc-*

¹ Cette association d'idée prévaut encore de nos jours avec l'expression légale des « liens du mariage ».

² Bader 1990:2-3, 34-35. Elle souligne également, qu'en Grèce, le théonyme Hymen, dieu du mariage, signifie « Celui qui lie », « un Lieur ». La même relation existe en Inde avec le dieu védique Aryamán, qui s'occupe entre autres des mariages et est qualifié de *bandhú-* « aux bons liens ». Eliade 1952:147 fait remarquer que des nœuds et des ficelles étaient utilisés dans les rituels nuptiaux pour protéger les jeunes mariés. Cette information est intéressante, mais nous regrettons que l'auteur ne précise pas les endroits où se déroulait ce rituel.

³ *IEW* 687 ; Wagner 1970:23.

⁴ Rhys 1888:415, en partie suivi par Loth 1914:216-217, Gruffydd 1928:109 et Piette – Le Roux 1950-1956:VIII 107.

⁵ *DIL* N-11-12 ; Wagner 1970:13n.18.

« attacher, lier » (< i.-e. **nedh-* « id. »)¹ a des liens sémantiques avec le mariage : *ur-naidm*, « engagement, mariage solennel »², correspond à l'acte légal par lequel le type de mariage le plus formel est établi³ ; *nasc-* a le sens de « marier » dans un passage de la *Compert Con Culainn* du *Lebor na hUidre* :

Conchobar maria (littéralement « lia ») donc sa sœur à Súaltam fils de Róech.

(*Arnenaisc íarom Conchubur a ingin do Súaldaim mac Róich.*)⁴

En fait, on admet plutôt l'explication de *Lugnasad* par un second élément *násad* au sens de « fête » et plus précisément « fête funèbre, commémoration d'un défunt »⁵, ce qui correspond d'ailleurs à l'objet de ces célébrations du mois d'août⁶.

Lugnasad avait lieu aux alentours du premier août et le nom de cette fête a servi à désigner ce mois en irlandais (*Lúnasa*), en gaélique d'Écosse (*Lùnasdal*) et en mannois (*Launistyn*)⁷. Elle était célébrée un peu partout dans l'île et les lieux d'assemblées les plus connus étaient Tailtiu (aujourd'hui Teltown, comté de Meath), Carman (peut-être dans le comté de Kildare⁸), Cnogba (aujourd'hui Knowth, comté de Meath), Nás (comté de Kildare) ; comme nous le verrons à plusieurs reprises, chacun de ces sites est lié à Lug de manière explicite⁹. Les activités de cette fête étaient nombreuses : célébration du roi, de l'abondance agraire, activités marchandes, courtises, pratique de jeux et tenue d'assemblées légales¹⁰. Pour le moment, nous allons nous focaliser sur les courtises et l'aspect légal de Lugnasad.

¹ *LEIA* N-4. À noter que *naiscid* a pour nom verbal *snaidm* – la forme moy.ir. de *naidm* –, lequel a le sens du « fait d'attacher », mais aussi de « contrat, garantie », « nœud » (*LEIA* S-148). L'association entre lien et contrat apparaît bien ici.

² *Id.*, p. U-29.

³ Ó Corráin 1985:26.

⁴ *Compert Con Culainn* §6 = Van Hamel 1933:6.

⁵ *DIL* N-14-15 ; *LEIA* N-3 ; Le Roux - Guyonvarc'h 1995:204.

⁶ Ó Murchadha 2002:57 ; cf. partie IV, chapitre 2 et 4.

⁷ Piette - Le Roux 1950-1956:VIII 106.

⁸ Cf. partie IV, chapitre 2.

⁹ Ettlinger 1952-1954:53 ; MacNeill 1982:348-349, 415. Dans l'hagiographie irlandaise, plusieurs saints qui un nom construit sur le théonyme *Lug* sont également fêtés au mois d'août : le 1^{er} août était la fête de saint Lachténe, de Dolocca (peut-être un autre nom pour Molocca), le 4 celle de Molua, le 6 celle de Lugaid et le 7 celle de Molacca (Ó Riain 1977:154).

¹⁰ Le Roux - Guyonvarc'h 1986:248.

1.1.2. Óenach Tailten

L'óenach « assemblée »¹ de Tailtiu était une véritable institution de l'Irlande médiévale² et l'un des principaux lieux de célébration de Lugnasad. Nous avons vu dans la deuxième partie de ce travail que Tailtiu était la mère adoptive de Lug et que c'est lui qui a instauré cette fête en son honneur :

Et des jeux furent faits chaque année par Lug, une quinzaine de jours avant Lugnasad et une quinzaine après Lugnasad. *Lugnasad*, l'« assemblée » de Lug fils d'Eithne, est le nom de ces jeux.

(*Condēnta a cluiche cacha bliadain ic Lug, .i. cōicthiges ria Lugnasad 7 cōicthiges iar Lugnasad. Lugnasad, .i. noasad Loga meic Eithnend, ainm in chluiche.*)³

Les *Dindsenchas* en prose précisent que Tailtiu est morte après les calendes d'août⁴, ce qui explique la tenue de Lugnasad à cette date. Le sens funèbre de *násad*, second élément de *Lugnasad*, est désormais plus clair dans le sens où cette fête a été instaurée en l'honneur de la mort de Tailtiu.

Nous en venons maintenant aux rapports entre Lugnasad et le mariage. Le *Sanas Cormaic* constitue la plus ancienne source qui atteste cette association :

Coibchi, c'est-à-dire l'achat, comme on dit *Tulach na Coibche* (« Tertre de la Dot ») à l'assemblée de Tailtiu.

(*Coibchi .i. cendach, ut dicitur Tulach na Coibche i n-Aonach Tailten.*)⁵

Quelques informations supplémentaires sont nécessaires pour comprendre cette glose. *Coibche* signifie « contrat, marché, paiement » et en particulier « prix de la mariée » payé au père de celle-ci⁶. Le terme que le glossateur utilise pour expliquer *coibche* est *cendach* ou *cennach*, qui a un sens analogue : « dot » ou de « contrat de mariage »⁷. De plus, cette assemblée de Tailtiu avait lieu sur *Tulach na Coibche* « le tertre du prix de la mariée », où se traitaient des affaires matrimoniales, comme le paiement de la dot⁸. Cette pratique trouve confirmation dans les propos de Geoffrey Keating :

C'était [à Tailtiu] que se faisait l'assemblée de Tailtiu, dans laquelle les hommes d'Irlande contractaient des arrangements de mariage les uns avec les autres. Et la coutume la plus convenable était observée à cette assemblée, à savoir, les hommes restaient seuls d'un côté et les femmes seules d'un autre côté, tandis que les

¹ *DIL* O-103.

² Binchy 1958:115.

³ *LGE* VII §§311, 330, 364 ; cf. *SC (Y)* §796 ; *DM* III, 50. En maints lieux de célébrations de Lugnasad, les festivités se déroulaient sur trois jours (MacNeill 1982:425). Cette durée n'est peut-être pas un hasard si l'on prend en considération l'association entre Lug et le nombre trois (cf. partie II, chapitre 3).

⁴ *DM* IV, 150 : *Im kalaind Auguist atbath.*

⁵ *SC (Y)* §385.

⁶ *DIL* C-287 ; *LEIA* C-140 ; Kelly 1988:72.

⁷ *DIL* C-127-128.

⁸ Loth 1914:218.

pères et leurs mères établissaient le contrat entre eux les uns avec les autres ; chaque couple qui s'engageait dans le traité et le contrat l'un avec l'autre était marié.

(Is innte do-níthí aonach Tailtean mar a gceangladaois fir Éireann cleamhnas is cáirdeas ré chéile; agus is soibhéasach an nós do bhíodh eatorra san chomhdháil sin, mar atá na fir ar leith leo féin agus na mná ar leith don taoibh oile agus a n-aithreacha is a máithreacha ag snadhmadh eatorra go bpóstaoi ré chéile gach lánamhain díobh do roicheadh i n-eachtaibh is i gconnarthaibh a chéile.)¹

Cet arrangement des mariages à Tailtiu est une pratique qui s'est perpétuée pendant très longtemps. Les traditions populaires nous apprennent que des mariages se célébraient au lieu-dit *Lag an Aonaigh* « Caverne de l'Assemblée »². Un mur y était érigé, sur lequel se trouvait un accès fermé par une porte en bois qui comportait un trou assez large pour le passage d'une main. Un certain nombre de jeunes gens allaient dans la caverne par le côté nord du mur, et un nombre égal de jeunes femmes en âge de se marier y allait par le côté sud ; le mur était assez haut afin d'éviter qu'elles puissent voir les hommes. Une des femmes plaçait sa main à travers le trou et un homme la prenait de l'autre côté, guidé uniquement dans son choix par l'apparence de la main. Les deux personnes qui avaient joint leur main étaient obligées de vivre ensemble pendant un an et un jour ; au terme de cette période, ils se présenteraient au *Rath* (« motte, fort ») de Teltown. S'ils n'étaient pas heureux ensemble, ils obtenaient un contrat de séparation et étaient autorisés à retourner à *Lag an Aonaigh* pour tenter de nouveau leur chance.

Cette tradition est à l'origine d'une expression répandue dans le comté qui dit qu'« ils ont obtenu un mariage Tailteann », signifiant que chacune des deux personnes a reçu la parole de l'autre pour neuf mois. Cette rencontre des éventuels futurs époux est donc conditionnée par le contact initial des deux mains. La présence de cet organe est-elle un simple artifice ou joue-t-elle un rôle de premier ordre dans ce rituel matrimonial ? Nous savons en effet que la main est un attribut principal de Lug, ce même Lug qui patronne une fête où il est question de mariage. Le plus important est de constater que la littérature ancienne et les traditions populaires plus récentes font référence à des mariages contractés lors de l'assemblée de Tailtiu tenue à Lugnasad³.

¹ *FFE* II, 248.

² MacNeill 1982:316.

³ *Id.*, p. 317, 338.

1.1.3. Traditions populaires de Lugnasad

La fête de Tailtiu n'était pas le seul endroit où, durant Lugnasad, des mariages étaient arrangés ou célébrés. D'autres traditions populaires vont nous fournir toute une série de témoignages. Tout d'abord, Lady Wilde nous livre le témoignage suivant à propos d'une guirlande :

La guirlande (ou cerceau) était décorée la nuit auparavant de rubans de couleurs, mais les fleurs qui les encerclaient n'étaient pas cueillies avant le matin du grand jour et seules les filles non-mariées avaient le droit de ramasser les fleurs et de couronner la guirlande, car on considérait que la participation de la main d'une femme mariée à la décoration portait malheur. Puis toute la compagnie allait en procession au cimetière, on choisissait le plus beau jeune homme du village pour porter la guirlande. On suspendait les pommes par la queue à la partie supérieure du cerceau et si l'une tombait pendant la procession, c'était de bon augure pour le porteur de la guirlande, présage de longue vie et de succès en amour ; mais si la pomme tombait après que la guirlande fut placée dans le cimetière, on regardait cela comme un signe de malchance et de malheur prochain, surtout pour ceux qui dansaient à ce moment car la danse clôturait toujours la fête¹.

Certes, cet auteur est connu pour son romantisme et elle ne précise pas la date de cette coutume. Toutefois, son témoignage est recevable. D'une part, les « courtises » sont un des traits majeurs de cette fête² et, d'autre part, un autre nom pour désigner cette fête est *Garland Sunday* « Dimanche des Guirlandes ». En nous appuyant sur le travail de collecte de Máire MacNeill, complété par Véronique Guibert de la Vaissière, nous allons dresser la liste des assemblées où se trouvent des références au mariage :

- Kilcummer (comté de Cork) : arrangements de mariages et courtises³.
- Creeslough (comté de Donegal) : arrangements de mariages⁴.
- Aughris-Head (comté de Sligo) : endroit réputé comme propice pour arranger des mariages⁵.
- Downpatrick-Head (comté de Mayo) : grande journée pour les courtises, même si les mariages n'étaient pas arrangés ce jour-là, mais le mercredi avant le Carême, jour du grand marché de Ballyscastle⁶.
- Bellaleenan (comté de Cavan) : c'était une occasion propice aux rencontres, à en juger par ce témoignage : « Si les plus âgés étaient gentils et si l'on attendait un jeune couple (suspecté de l'être) ou ayant dans l'idée de se marier, la maîtresse de maison s'arrangeait pour leur fournir l'opportunité d'avoir une conversation en secret (secret connu de tous) »⁷.

¹ Wilde 1890:125.

² Guibert de la Vaissière 2004 :353.

³ *Id.*, p. 372.

⁴ *Ibid.*, p. 374.

⁵ MacNeill 1982:112-113.

⁶ *Id.*, p. 107-112.

⁷ *Ibid.*, p. 119-121.

- Altadavin (comté de Tyrone) : c'était un jour de courtises et, pendant un temps, des mariages y étaient arrangés¹.
- Rock of Barnane (comté de Tipperary) : ceux qui désiraient faire connaissance ou cherchaient à se marier se rencontraient en ce lieu, où de nombreux mariages ont été conclus ; c'est pourquoi les filles s'habillaient de leur mieux².
- Ardagh Hill (comté de Longford) : les jeunes gens dansaient sur un rocher plat qui se trouvait au sommet de la colline. On faisait du vin avec les airelles ramassées en y ajoutant du sucre, ce qui était censé être un grand régal pour les jeunes amoureux et permettait ainsi de hâter le mariage³.
- Ard-Eireann (comté d'Offaly/Laois) : l'endroit était connu des marieurs professionnels qui venaient y allumer des flammes ; les courtises allaient bon train⁴.
- Caher Roe's Den (comté de Carlow/Wexford) : pratique de la courtoise et arrangement de nombreux mariages au sommet des montagnes ; on disait que les amoureux se lançaient à la recherche de bruyère blanche⁵.
- The Black Rocks (comté de Cavan) : en général, seuls les célibataires ou les jeunes mariés se rendaient sur le sommet des Black Rocks⁶.
- Lough Salt Mountain (comté de Donegal) : pratique de courtises et arrangement probable de mariages⁷.
- Slieve Snaght (comté de Donegal) : le dimanche de cette fête, les jeunes filles qui n'avaient pas été demandées en mariage avant le carême allaient à la messe avec des visages sombres⁸.
- Slieve Gallion (comté de Donegal) : journée où l'on organisait les mariages⁹.
- Slieve Croob (comté de Down) : des jeux se déroulaient entre garçons et filles, ce qui était une excellente opportunité pour courtiser son futur époux ou sa future épouse. Il est même rapporté que, longtemps auparavant, les mariages étaient célébrés solennellement sur le versant verdoyant du sommet de la montagne Slieve Croob. Nous avons aussi le témoignage d'une jeune femme – elle avait 30 ans dans les années 1970 – qui entendit dire par son père qu'autrefois, « lorsqu'il n'y avait pas d'église, les mariages étaient célébrés sur cette pente

¹ *Ibid.*, p. 153-155.

² *Ibid.*, p. 217-220.

³ *Ibid.*, p. 237.

⁴ *Ibid.*, p. 223-224.

⁵ *Ibid.*, p. 226.

⁶ *Ibid.*, p. 175-176.

⁷ *Ibid.*, p. 143-144.

⁸ *Ibid.*, p. 145-146.

⁹ *Ibid.*, p. 150.

herbeuse, et peut-être (suppose-t-elle), s'agissait-il de vestiges de mariages païens du temps des foires de Lug, [c'est-à-dire] *Lewy's Fairs Days* »¹.

- The Walter (comté de Down) : la coutume d'arranger les mariages était très populaire².
- Carrickatuke (comté d'Armagh) : la journée était favorable aux courtises, une pratique que désapprouvait le clergé³.
- Lough Owel (comté de Westmeath) : certains venaient pour fixer les préliminaires d'un contrat de mariage⁴.
- Athea (comté de Limerick) : organisation de mariages, qui se célébraient ensuite au Mardi Gras suivant⁵.
- Drumraney (comté de Westmeath) : journée de courtises et arrangements de nombreux mariages⁶.
- Mullinakill (comté de Kilkenny) : journée de courtises⁷.

Sur les deux cent trente-sept lieux de célébration de Lughnasad recensés par Máire MacNeill et Véronique Guibert de la Vaissière⁸, vingt et un sont en rapport avec la courtise ou le mariage. D'autres rites et coutumes étaient beaucoup plus répandus lors de ces festivités, puisque ces arrangements conjugaux sont répertoriés moins d'une fois sur dix. Mais ils sont suffisamment attestés aux quatre coins de l'Irlande pour être considérés comme un élément traditionnel de Lughnasad.

1.1.4. Une fête à caractère juridique

L'arrangement des mariages fournit un bon exemple des pratiques juridiques lors des festivités de Lughnasad. Leur présence peut se comprendre dans la mesure où cette fête est en l'honneur de Lug, qui est justement un maître du droit. D'autres témoignages montrent bien que Lughnasad était une occasion pour traiter de justice. Tout d'abord, la *Genemain Áeda Sláne* « Naissance d'Áed Sláne », tirée du *Lebor na hUidre*, indique ceci :

Les hommes d'Irlande avaient deux fêtes importantes où ils se rendaient, c'est-à-dire la fête de Tara à chaque Samain lors de la Pâque des païens, et l'assemblée de Tailtiu à chaque Lughnasad. Toutes les interdictions et les lois qui étaient promulguées par les Irlandais à l'une de ces deux fêtes, personne n'osait les transgresser jusqu'à ce que revienne la prochaine fête de l'année.

¹ Guibert de la Vaissière 2004 :452 ; cf. MacNeill 1982:155-156.

² MacNeill 1982:157.

³ *Id.*, p. 157-159.

⁴ *Ibid.*, p. 246.

⁵ *Ibid.*, p. 650 ; Guibert de la Vaissière 2004 :471.

⁶ Guibert de la Vaissière 2004 :495.

⁷ MacNeill 1982:232.

⁸ Guibert de la Vaissière 2004:376-382.

Partie III, chapitre 2

(Ar bá híat da comthinól airegda no bítis oc feraib Herend .i. fes Temra cecha samna. ar bá híside caisc na ngente. 7 óenach Tailten cech lúgnasaid. Cech smacht im 7 cech recht no ortaigtheá ó feraib Herend i nnechtar díb sin ní laimthea a sárugud co tísed áigi na bliadna sin.)¹

Les *Dindshenchas* confirment de telles pratiques à propos de l'assemblée de Carman. Voici la version en prose :

Il y avait là sept courses de chevaux et une semaine pour promulguer les jugements et le droit de la province pour l'année.

(Secht ngraifne and 7 sechtmain fri agad bretha 7 cocerta a cuigid fri bliadain.)²

Puis les *Dindshenchas* en vers :

Aux calendes d'août, sans reproche,
Ils se rassemblaient là tous les trois ans ;
Ils organisaient sept courses pour une action brillante,
Sept jours dans la semaine.
Ils discutaient là avec la contestation de paroles,
Les droits et les tributs de la province ;
Chaque loi royale, pieusement,
Était arrangée tous les trois ans.

*(Hi Kalaind Auguist cen ail
tiagtís ind cech tress blíadain;
agtís secht ngraifne im gním nglé
secht laithe na sechtmaine.*

*And luaitís fri bága bil
certa ocus cána in cóicid,
cech recht ríagla co rogor
cech tress blíadna a chórogod.)³*

Enfin, le folklore de Lugnasad nous apprend qu'en certains lieux – comme à Ringsend, à la limite de Dublin, à Cork –, on accomplissait des lancers de javelot dans la mer. Cet acte avait valeur de marquage des limites juridictionnelles⁴. Nous avons donc ici un nouvel exemple de pratiques à caractère juridique. Finalement, nous pouvons supposer que l'assemblée de Lugnasad était un moment privilégié pour légiférer⁵, ce qui renforce la relation entre Lug et le domaine juridique.

¹ LU 1. 4208-4214.

² DR XV, 314.

³ DM III, 18.

⁴ MacNeill 1982:14-15. Nous verrons plus bas que la lance est justement l'arme canonique de Lug (cf. partie IV, chapitre 3).

⁵ Binchy 1970:19.

1.1.5. *Lug et le mariage*

Nous devons préciser un point sur ce rapport entre Lug et le mariage. Au cours des siècles précédents, les mariages en Irlande se déroulaient entre Noël et Mardi Gras et non au mois d'août¹. L'explication est en fait assez simple. À une exception près, tous les éléments relevés ici n'évoquaient que la phase de courtoise et d'arrangement des mariages, en aucun cas leur célébration. Lugnasad marquait donc plus une étape dans le cycle du mariage que le temps des noces proprement dites². Cette phase était principalement centrée sur les prémices du mariage, avec les tractations entre les familles ainsi que la rencontre des futurs époux³. Ainsi, nous pourrions dire que Lug patronnait les mariages dans leur aspect légal et contractuel, laissant d'autres paramètres, comme la fertilité et la richesse du couple, à d'autres divinités.

Un autre élément peut aider à comprendre cette fonction de Lug. Nous avons vu plus haut que l'union de ses parents, Cían et Eithne, offrait le modèle paradigmatique du mariage pour la société irlandaise, c'est-à-dire un mariage conclu entre deux groupes différents et avec accord des deux parties. Dès lors, Lug, né d'un mariage exemplaire, dispose d'une légitimité suffisante pour être la divinité tutélaire du mariage légal.

1.2. Une saison des mariages panceltique ?

1.2.1. *La fête de Morvah*

Quelques indices donnent à penser qu'une fête de type Lugnasad était célébrée chez les peuples brittoniques. Au Pays de Galles, nous connaissons, d'une part, l'expression *gwyl awst* « fête d'août » dans le nord du pays, où se déroulaient des réjouissances populaires⁴, peut-être en relation avec la fin des moissons. D'autre part, le témoignage d'un autochtone vivant au XIX^e siècle évoque une fête le premier dimanche du mois d'août⁵. En Bretagne armoricaine, nous connaissons l'expression *goelaoust*, *gaoulaoust* ou *goulaoust* « fête d'août » mais sans plus de précisions⁶. C'est en Cornouailles insulaire que les traces sont les plus intéressantes. Une célébration se tenait lors des calendes d'août, notamment à Morvah, où le mariage faisait

¹ Ó Súilleabháin 1942:338 ; Rees - Rees 1961:290. Cf. Binchy 1958:124, pour qui les mariages étaient contractés à Beltaine (mois de mai) ; cependant, les anciennes lois d'Irlande mentionnent un divorce à Beltaine (*ALI* II, 391).

² MacNeill 1982:424 ; cf. Binchy 1958:124-125.

³ La courtoise reprenait souvent à Samain qui marquait le retour des veillées, une occasion propice pour se retrouver. À cette période, les divinations allaient bon train pour prédire les mariages (Guibert de la Vaissière 2004 :96-97).

⁴ Piette - Le Roux 1950-1956:VIII 109-110.

⁵ Rhys 1888:421-422.

⁶ Loth 1897-1898.

partie des festivités puisque des noces se déroulaient le jour de la nouvelle lune, date du début de l'assemblée¹.

1.2.2. Un écho sur la péninsule ibérique

Nous verrons dans notre cinquième partie que la fête aux calendes d'août est une pratique qui se retrouve en Gaule romaine avec le *Concilium Galliarum* de Lyon². Pour l'heure, notre attention va se porter sur le matériau celtibère où il est peut être question de mariage et de lien social.

Marco V. García Quintela a mis le doigt sur une éventuelle trace d'assemblée du type Lugnasad sur la péninsule ibérique³. Il s'est appuyé sur un témoignage de Strabon, largement inspiré de Posidonius d'Apamée. Le géographe grec nous a laissé une documentation ethnographique qui pourrait remonter à la première expédition romaine de reconnaissance du nord-ouest ibérique, menée par D. Junius Brutus en 137 av. J.-C. :

Tous les montagnards mènent une vie simple, sont des buveurs d'eau, dorment sur le sol et laissent leurs cheveux tomber dans des masses épaisses d'après la façon de faire des femmes, bien qu'avant d'aller au combat, ils les attachent autour de leur front. Ils mangent surtout de la viande de chèvre. A Arès, ils sacrifient un bouc, les prisonniers et des chevaux ; ils offrent aussi des hécatombes de toute sorte, d'après la manière grecque – comme Pindare disait lui-même : « Sacrifier une centaine de chaque chose ». Ils organisent également des concours pour les troupes légères, les hoplites et la cavalerie, comprenant le pugilat, la course, les combats à l'arme de jet et le combat de formations serrées. Les montagnards, pour les deux-tiers de l'année, mangent des glands, qu'ils ont d'abord séchés et broyés, puis ensuite les pilent et en font du pain qui pourra être conservé pendant longtemps. Ils boivent aussi de la bière, rarement du vin ; ce vin qu'ils font, ils le boivent rapidement lors des fêtes joyeuses avec leur famille. À la place de l'huile d'olive, ils utilisent du beurre. De nouveau, ils mangent par terre, car ils ont des sièges fixes construits tout autour des murs de la pièce, bien qu'ils s'assoient eux-mêmes en fonction de leur âge et de leur rang. Le repas se déroule en cercle, et parmi les coups ils dansent au son des flûtes et trompettes, dansant en chœur, mais aussi en sautant et s'accroupissant. Mais en Bastetania, les femmes dansent aussi de façon immorale avec les hommes, leur prenant la main. Tous les hommes sont habillés en noir, pour la plupart avec des capes grossières, dans lesquelles ils dorment dans leur lit de détrit. Ils utilisent des bateaux en bois, comme le font les Celtes. Les femmes sont toujours vêtues de longs manteaux et de robes de couleurs gaies. A la place de pièces de monnaie, les gens, au moins ceux qui vivent dans les terres intérieures, ont recours au troc ou bien ils découpent des pièces d'un métal d'argent battu et l'emploient comme monnaie. Ceux qui

¹ MacNeill 1982:384.

² Cf. partie V, chapitre 3.

³ Pour ce qui suit : García Quintela *et al.* 2003:58- 61.

sont condamnés à mort sont précipités du haut des rochers. On lapide les parricides, mais loin des montagnes et des cours d'eau. Ils se marient de la même manière que les Grecs¹[...]

À première vue, les différentes informations semblent être un aperçu de la vie en général des populations indigènes, mais il pourrait s'agir en fait de la description d'un événement indigène telle qu'une assemblée. Même si des différences évidentes apparaissent entre la description de Strabon et les célébrations de Lugnasad, on relève toute une série de points communs : concours, courses et combats ; repas exceptionnels ; musique ; caractère juridique ; mariage. Les assemblées celtibères et irlandaises peuvent donc être comparées en tant que réunion institutionnelle qui affirme la solidarité sociale, politique et religieuse.

D'autres éléments peuvent rapprocher les données continentales et insulaires. Comme l'expédition romaine s'est faite en été, nous pouvons penser que les informations rapportées par Posidonius et Strabon furent collectées à cette période de l'année. Dès lors, cette éventuelle fête celtibère se serait tenue à une date à peu près comparable à celle du Lugnasad irlandais. De plus, l'épigraphie de cette région a révélé le théonyme *Coso Oenaeco*, une divinité indigène également attestée en Gaule et identifiée au Mars de Levroux (Indre)². L'épiclèse de ce dieu rappelle fortement le nom irlandais de l'« assemblée », *óenach*. Fait troublant, Strabon utilise le terme *αγωνας* pour qualifier l'assemblée celtibère, lui-même employé systématiquement dans les textes irlandais en latin (*agon*) pour désigner une *óenach*³. Ces rapprochements nous incitent à nous demander si ce dieu Coso n'était pas un Lugus local⁴. En tout cas, il est possible que les Celtibères aient connu une fête d'été qui avait notamment un rapport avec les mariages.

2. Les difficultés conjugales de *Lugus*

D'après les informations recueillies, nous avons la conviction que Lug est associé aux mariages et qu'il les patronne. Une telle fonction nous ferait penser qu'il connaît lui-même un mariage exemplaire afin de disposer d'une légitimité suffisante pour être le responsable de cette institution. Mais ce n'est justement pas le cas puisque les personnages lugiens ont

¹ Strabon, *Geographika* III, 3, 7 = Jones 1917-1932:II 73-77.

² *CIL* XIII, 1353.

³ Binchy 1958:113.

⁴ Sergent 2004a:136. En France, le personnage de saint Pierre est sans doute à rattacher à notre dossier. D'une part, son pouvoir a trait aux liens, puisqu'il a le rôle de dissoudre les liens qui unissent le corps et l'âme ; d'autre part, la fête de Saint-Pierre-aux-liens s'insère dans le calendrier liturgique au 1^{er} août. Exemple significatif, à Laudun (Gard), un ancien Lugdunum, se trouvait une chapelle dédiée à ce saint et le 1^{er} août s'y tenait une assemblée. Le rapprochement de ce saint avec Lugus est plus qu'envisageable (Sergent 2004a:97 ; Gricourt - Hollard 2005a:47 et 2005b).

clairement des difficultés conjugales, qui se traduisent par un adultère de leur épouse légitime. Nous allons essayer de mieux comprendre cette situation paradoxale.

2.1. Les femmes de Lug

Nous commençons par le cas de Lug. Les traditions irlandaises lui attribuent plusieurs épouses, mais les informations à leur sujet sont assez succinctes. Leur nom apparaît dans un poème tiré du Livre Jaune de Lecan. Cette composition a été faussement attribuée à Flann mac Lonán (mort en 918), mais serait plutôt l'œuvre de Flann Mainistrech (mort en 1056) :

Echtach, fille du Dagda à la fumée blanche, Englic, Nás, Buí sans tricherie, ce sont les femmes de Lug, ayant beaucoup de troupes.

(*Echtach ingen Deagda déid-ghil – Englic, Nas, Búi cen brath, is iad sin mná Logha línmair.*)¹

Les *Dindshenchas* nous donnent des informations supplémentaires sur deux de ces femmes, Nás et Buí, qui sont toutes les deux sœurs. Les passages à leur sujet sont axés sur leurs morts, leurs enterrements et les commémorations qui s'ensuivent. Le lieu de leur sépulture respective devient d'ailleurs le rendez-vous d'assemblées de Lugnasad, la première à Nás, la seconde à Cnogba.

Cnogba est un site prestigieux car il fait partie de la nécropole mégalithique de Brug na Bóinne, aux bords de la rivière Boyne. Dans la religion des Irlandais pré-chrétiens, cet endroit était considéré comme une demeure des dieux². D'après un poème en moyen-irlandais intitulé *Senchas na Relec* « Antiquités du cimetière » (*Lebor na hUidre*), c'est là que sont enterrés les Túatha Dé Danann :

Les nobles des Túatha Dé Danann, c'est-à-dire le Dagda, ses trois fils, Lug, Óe, Ollam, Ogma, Etan, Corpre mac Etaine sont enterrés dans le Brug.

(*Uasli Tuathi Dé Danand .i. in Dagda 7 a thri meic 7 Lug 7 Óe 7 Ollam 7 Ogma 7 Etan 7 Corpre mac Etaine issin Brug no adnaictis.*)³

Par essence, les dieux sont immortels ; leur attribuer une sépulture est le signe révélateur d'un texte qui a subi une évhémérisation. Mais ce poème atteste de la persistance de l'association des divinités pré-chrétiennes, et de Lug en particulier, avec le site de Brug na Bóinne⁴. Autrement dit, Lug et Buí sont enterrés en un même lieu⁵.

¹ Gwynn 1903-1935:X 483 ; cf. *DR* XV, 317-318 ; *DM* III, 49-51 ; *Banshenchas* = Dobbs 1930-1932:XLVIII 169, 205.

² Voir par exemple *Tochmarc Étaíne* §1 = Bergin - Best 1938:142.

³ *LU* I, 4107.

⁴ Cf. Ó Cathasaigh 1989:38.

⁵ Nous avons plus haut fait référence à un poème du XIII^e siècle, en l'honneur de Ragnall, qui indiquait que la caverne de Cnogba était l'entrée d'Emain Ablach : *Doirsi t'fherainn as imdha, / soillsi ináit sreabhainn ghorma, / is dib, a chraebh chuain Emna, / uaim Ferna, uaim chaem Cnoghdha* « Nombreuses sont les portes de ton

Pour terminer sur Buí, nous faisons remarquer qu'elle est associée à une autre figure lugienne, en la personne de Corc Duibne. La *Tucait Innarba na nDessi i Mumain* nous apprend qu'il est emmené après sa naissance sur l'île d'Inis Bai, où il est élevé par Boí ; dans la version du *Lebor na hUidre*, le nom de cette île est justement *Inis Buí*¹.

Dans les *Dindshenchas* métriques, Buí est, comme sa sœur, qualifiée de « sans méchanceté et sans péché » (*cen chláine cen chol*)². Pourtant, son comportement n'est pas irréprochable :

Buí, fille Daire Donn, l'épouse de Lug [...] Cermaid, fils du Dagda, copula avec elle et c'est pour cette raison qu'il fut tué par Lug³.

Cette mésaventure de Lug est attestée par d'autres sources, qui souvent ne mentionnent pas le nom de sa femme⁴. Un témoignage de Giolla Mochuda précise que l'épouse coupable est non pas Buí mais Englic :

Englic, l'épouse de Lug, qui ne renia pas sa parole :
C'est à cause d'elle que périt le fils du rapide Dagda.
(*Englic Loga nar loit labra :
mar thoit mac in Dagda daith.*)⁵

Les problèmes de Lug avec ses épouses sont sous-entendus dans un passage du *Lebor Ogaim* « Livre des Ogam ». Ce texte fait partie de l'*Auraicept na n-éces* « Instruction des savants », qui nous est accessible par le Livre de Ballymote et le Livre Jaune de Lecan. Il s'agit d'un traité sur l'alphabet ogamique, la grammaire et la poésie irlandaises, largement inspiré des grammairiens latins. La langue de ce document est le moyen-irlandais, mais ses fondements, qui ont été beaucoup retravaillés, remontent à la période du vieil-irlandais.

Voici la première chose qui fut écrite par les *ogam*, c'est-à-dire que *b* fut écrit pour envoyer un avertissement à Lug fils d'Ethliu ; il fut écrit à propos de sa femme qu'elle pourrait lui être ravie vers le *síd*, à savoir les sept *b* sur une seule badine de bouleau : « Ta femme te sera ravie sept fois vers le *síd* ou dans un autre monde, à moins que le bouleau ne la protège ».

(*Is e so immorro in cetna ni roscribad tri ogam, .i. in beithi roscribad, 7 do breith robaid do Lug mac Etlen roscribad im dala a mna na ru[c]tha uada hi i sidaib .i. secht mbethi i n-ænfhlesc do bethi : Berthar fo secht do ben uait i sid no a ferand ali manis cometa bethi.*)¹

domaine, / elles sont plus lumineuses que les peaux bleues, / parmi elles, une branche du havre d'Emain, / sont la caverne de Ferna et l'agréable caverne de Cnoghdha » (Ó Cuív 1956-1957:290 §15 ; cf. partie II, chapitre 4). Or, ce lieu est une des localisations de l'Autre Monde, présidé par Manannán, où Lug a été élevé. Nous avons donc une nouvelle association entre Lug et Cnogba (Ó Cathasaigh 1989:31-33).

¹ *Tucait Innarba na nDessi i Mumain* §10 = Hull 1958-1959:34.

² *DM* III, 50.

³ *Aod Abaid Esa Ruaid mise* = Bergin 1927:404. Nous verrons plus tard que cette histoire se termine par la mort de Lug, tué par les fils du Dagda (cf. partie VI, chapitre 1).

⁴ *LGE* VII §LVI, 20-21 ; *DM* IV, 278.

⁵ Bergin 1927:400.

Cet extrait ne mentionne pas d'adultère mais fait état des difficultés de Lug pour conserver son épouse.

2.2. Les victimes de la femme-fleur

2.2.1. *Blodeuwedd*

À l'image de Lug, Llew connaît des problèmes conjugaux avec son épouse Blodeuwedd. Cette femme est d'ailleurs unique en son genre puisqu'elle a été créée par la magie de Gwydion et Math. Pour comprendre cette situation, il faut se replacer dans le cadre des trois sorts qu'Aranrhod a lancés sur son fils. Elle a fait en sorte que Llew n'obtienne ni nom, ni armes, ni femme si ce n'est elle qui les lui donne. La quête du nom a été étudiée dans la partie précédente ; celle des armes le sera dans la suivante. Ici, c'est l'obtention de l'épouse qui va nous intéresser. Cette épreuve s'avère plus difficile à résoudre que les deux premières. Jusque là, Gwydion est parvenu à déjouer seul les sorts lancés par Aranrhod. Cette fois, il sollicite l'aide de son oncle le roi Math. Tous deux n'ont cependant pas la capacité de fournir une femme normale à Llew ; l'interdiction d'Aranrhod était sans doute trop forte². Ils n'ont d'autre solution que de créer pour leur protégé une épouse extra-humaine :

« Je vais lui jeter un sort, dit-elle, par lequel il ne trouvera jamais de femme, de l'espèce qui vit sur cette terre à présent (*A mi a dynghaf dynghet idaw, heb hi, na chaffo wreic uyth, o'r genedyl yssys ar y dayar honn yr awr honn*). » [...]

[Gwydion et Llew] allèrent trouver Math fils de Mathonwy, et ils se plaignirent d'Aranrhod avec la plus grande énergie. Gwydion lui raconta comment il avait réussi à procurer des armes au jeune homme.

« Eh bien, dit Math, employons, tous les deux, notre magie et notre sorcellerie, pour lui créer une femme à partir de fleurs (*keisswn ninheu, ui a thi, oc an hut a'n lledrith, hudaw gwreic idaw ynteu o'r blodeu*). »

Ils prirent alors des fleurs de chêne, de genêt et de reines-des-prés, et avec cela suscitèrent, par magie, la fille la plus belle et la plus parfaite du monde. On la baptisa selon le baptême qu'on pratiquait à l'époque, et on l'appela Blodeuwedd. (*Ac yna y kymeryssant wy blodeu y deri, a blodeu y banadyl, a blodeu yr erwein, ac o'r rei hynny, asswynaw yr un uorwyn deccaf a thelediwaf a welas dyn eirot. Ac y bedydyaw o'r bedyd a wneynt yna, a doddi Blodeued arnei*)³.

Mais Blodeuwedd n'est guère respectueuse de la fidélité conjugale car rapidement, elle a un comportement peu loyal envers son époux en commettant un adultère avec Gronw Pebyr⁴. La vengeance prodiguée par Gwydion envers Blodeuwedd est la suivante :

¹ *Auraicept na n-éces* l. 5483-5488 = Calder 1917:273-275 ; McManus 1991:150, 159.

² Lambert 1993:365n.57.

³ *Math* 83 ; trad. Lambert 1993:111-112.

⁴ Sur ce personnage, cf. partie VI.

« Je ne te tuerai pas. Je te ferai bien pis : je te laisserai partir sous forme d’oiseau. En souvenir de la honte que tu as faite à Llew Llaw Gyffes, tu n’oseras plus jamais montrer ta face à la lumière du jour, par peur des autres oiseaux. Tous les autres oiseaux seront tes ennemis ; ils seront naturellement portés à te molester et t’outrager partout où ils te trouveront. Tu ne perds pas ton nom, tu t’appelleras toujours Blodeuwedd. »

Blodeuwedd, c’est la « chouette » dans la langue d’aujourd’hui. C’est à cause de cela que tous les oiseaux haïssent la chouette, que l’on appelle encore aujourd’hui *Blodeuwedd* (*Sef yw Blodeuwedd, tylluan o’r ieith yr awr honn. Ac o achaws hynny y mae digassawc yr adar y’r tylluan : ac ef a elwir etwa y dylluan yn Blodeuwedd.*)¹.

La fin de ce passage s’apparente à une anecdote à caractère étiologique qui considère la chouette comme le plus mauvais des oiseaux. Cette référence aux oiseaux figure peut-être aussi dans le dossier de Lug. On a tenté d’expliquer *Englic*, l’une de ses femmes infidèles, par « Querelle (*gleic*)² d’Oiseau (*én*)³ »⁴. Mais cette interprétation est discutable dans la mesure où *én* « oiseau » comprend un *e* long, alors qu’*Englic* a un *e* bref. Il faut plutôt envisager une construction sur *-glicc* « rusé »⁵ avec le préfixe intensif *en-*⁶. Nous devons donc renoncer à l’hypothèse d’une épouse infidèle de Lug associée aux oiseaux.

Néanmoins, la comparaison entre les malheurs de Lug et Llew existe bien. Nous allons ici le démontrer par la figure de l’amant. Blodeuwedd s’est uni à Gronw (variante Gronwy, Goronwy) Pebyr qui figure dans deux généalogies galloises comme fils de Gwydion, fils de Dôn⁷. Cette information nous enseigne deux choses : Llew et Gronw sont demi-frères utérins ; l’amant des épouses de Llew et Lug est fils du Dieu-Père, avec Gronw fils de Gwydion et Cermaid fils du Dagda⁸. Cette comparaison sera reprise et approfondie lorsque nous traiterons de la mort de *Lugus*⁹.

2.2.2. *Olwen*

Dans le récit de *Culhwch*, nous avons un épisode dont le scénario rappelle sur plusieurs points celui du *Mabinogi* de *Math*. La mère de Culhwch décède peu de temps après sa naissance. Quelques années après, son père Cilydd se remarie avec la femme du roi Doged ;

¹ *Math* 91 ; trad. Lambert 1993:116. Cette punition infligée à Blodeuwedd est reprise dans un poème de Dafydd ap Gwilym (Bell - Bell 1942:282-284).

² *DIL* G-98-99.

³ *Ibid.*, E-123.

⁴ Sterckx 1999c:243.

⁵ *DIL* G-105.

⁶ *DIL* O-100-103.

⁷ *Bonedd y seint* §§28, 55 = Bartrum 1966:58, 63 : *Gronwy m. Gwdion m. Don ; Grono ap Gwdio[n] ap Don i vam.*

⁸ Sterckx 1999c:244.

⁹ Cf. partie VI, chapitre 1.

celui-ci est d'ailleurs tué auparavant par Cylidd. Sa nouvelle épouse n'apprend que tardivement l'existence de Culhwch. Elle conseille alors à son beau-fils de se marier mais il estime être trop jeune, ce à quoi elle répond :

« Je te jette un sort : ton côté ne pourra jamais toucher une femme, avant que tu n'aies obtenu Olwen, la fille d'Ysbaddaden chef des géants. »

(*Tyghaf tyghet it na lath[o] dy ystlys vrth wreic hyt pan geffych Olwen merch Yspadaden Penkawr.*)¹

Ladite Olwen est une femme à la beauté incomparable :

Sa chevelure était plus blonde que la fleur du genêt ; sa peau était plus blanche que l'écume de la vague, ses mains et ses doigts étaient plus blancs que les pousses du trèfle d'eau au milieu du menu gravier dans une claire fontaine. Ni le regard du faucon après une mue, ni celui du tiercelet après trois mues n'étaient aussi beau que le sien. Ses deux seins étaient plus blancs que la poitrine du cygne blanc. Ses pommettes étaient plus rouges que la digitale. Tous ceux qui la voyaient étaient pénétrés de son amour. Quatre trèfles blancs poussaient sur ses traces partout où elle passait. C'est pourquoi on l'appelait Olwen (« Trace Blanche ») (*Pedeir meillonon gwynnyon a dyuei yn y hol myn yd elhei. Ac am hynny y gelwit hi Olwen*)².

La description de son physique fait nettement référence aux fleurs et son nom même, *Olwen*, est dû aux fleurs qui poussaient derrière ses pas. Le thème des fleurs se retrouve également dans le *Mabinogi* de *Math* puisque Blodeuwedd a été créé avec des fleurs et que son nom signifie « Aspect, Visage de Fleur »³. Les traditions galloises proposent ainsi deux récits incluant la structure femme-fleur et sort⁴ :

- Dans *Math*, la mère Aranrhod lance un sort sur son fils Lleu afin de l'empêcher d'avoir une femme ; pour le contourner, Math et Gwydion lui créent la plus belle femme du monde à partir de fleurs, c'est-à-dire Blodeuwedd.

- Dans *Culhwch*, la belle-mère lance un sort sur son beau-fils Culhwch qui l'oblige à prendre comme épouse une femme d'une beauté incomparable, nommée par allusion à des fleurs, Olwen⁵.

Nous pouvons ajouter à cette comparaison que, dans *Math* et *Culhwch*, la victime du sort ne peut s'y soustraire¹.

¹ CO 2 ; trad. Lambert 1993:126.

² *Id.*, p. 18 ; trad. Lambert 1993:140. O'Rahilly 1946a:304 considère que le nom d'*Olwen* « Trace Blanche » est une fantaisie du conteur et, qu'à l'origine, elle se nommait *Olwyn* « Roue ». Il rapproche ce nom d'une autre héroïne de ce récit, *Eurolyn* « Roue d'Or », à comparer avec *Aranrhod* « Roue d'Argent », « Grande Roue ». Si cette hypothèse linguistique est plausible, elle n'est cependant pas recoupée par les données narratives : *Eurolyn* est un personnage « fantôme » ; *Olwen* et *Aranrhod* ont des fonctions différentes dans leur récit respectif.

³ Williams 1951:283 ; *GPC* 288.

⁴ Koch 1992:255-256 ; Sterckx 1996b:47. Les quatre trèfles blancs qui poussent miraculeusement à la suite des pas constituent un motif qui apparaît dans les vies de saints et pour la Vierge Marie (Bromwich - Evans 1992:118).

⁵ Contrairement à Lleu, *Culhwch* ne sera pas victime d'un adultère de la part de son épouse.

2.2.3. Bláthnat

Le thème de la femme-fleur infidèle est également présent dans la tradition épique irlandaise, avec comme protagonistes Bláthnat, Cú Chulainn et Cú Roí (« Chien du Champ de Bataille »²). Cette histoire, connue par plusieurs sources, raconte la lutte entre Cú Chulainn et Cú Roí pour obtenir les faveurs de Bláthnat. Le nom de cette femme est d'ailleurs intéressant puisque *Bláthnat* s'explique par un premier élément *bláth* « fleur »³, suivi du diminutif féminin *-nat*, d'où « Petite fleur ». À v.irl. *bláth* correspond parfaitement moy.gall. *blawd*, pl. *blodeu* (<**bhlō*)⁴, qui se retrouve dans *Blodeuwedd*⁵. Nous citons ici la version des *Dindshenchas* en prose :

Findglais de Luachair Degad, d'où vient ce nom ? Ce n'est pas difficile. Bláthnat, fille de Menn roi des Fir Falga, femme de Cú Roí fils de Dáre, était l'amante de Cú Chulainn. C'est elle qui promet que Cú Chulainn [viendrait] la chercher à Samain et pour venger la vache aux oreilles rouges de Iuchna Eachach Echbeoil, pour le chaudron, pour le rasage de Cú Chulainn par l'épée de Cú Roí, lorsqu'il souilla alors sa tête d'excrément de vache. Elle donna à Cú Roí le conseil de rassembler les hommes de Deda pour [construire] une forteresse en un seul jour, et ils apporteraient avec eux chaque pilier de pierre (d'Irlande), soit couché, soit debout. Et donc Cú Roí fut laissé tout seul. Ceci était le signal qui était entre eux (=Bláthnat et Cú Chulainn), que la traite des vaches se répande avec le courant, si bien que le ruisseau était blanc lorsqu'il vint vers eux (= Cú Chulainn et des hommes d'Ulster). De là est dit *Findglais* « ruisseau blanc ». Après, ils tuèrent Cú Roí et saccagèrent la cité (puis emportèrent Bláthnat en Ulster)⁶.

Dans les littératures galloises et irlandaises, nous avons à chaque fois un récit qui met en scène une femme-fleur (par son nom et/ou par sa nature), sa trahison, le complot et la présence de *Lugus*, avec cependant une inversion notoire : Llew est victime de l'adultère et du complot tandis que Cú Chulainn en est le bénéficiaire⁷. Cette comparaison sera approfondie dans notre sixième partie⁸.

¹ Rappelons également que la mère adoptive de Lug, Tailtiu, a des affinités avec les fleurs : elle défriche le bois de Coill Cúan, ce qui permet ainsi à cette plaine d'être rapidement fleurie de trèfles (*LGE* VII §311 ; *DM* IV, 148).

² *DIL* C-565 et R-85.

³ *Id.*, B-116.

⁴ *LEIA* B-58.

⁵ Gruffydd 1928:253

⁶ *DR* XV, 449 ; cf. *Aided Conrói maic Dáiri* = Best 1905 ; *FFE* II, 220-226.

⁷ Gruffydd 1928:253, 267-270 ; Rees - Rees 1961:52 ; Sterckx 1999c:233-234.

⁸ Cf. partie VI, chapitre 4.

2.3. Saint Gengoult

Dans le chapitre précédent, nous avons introduit le personnage de saint Gengoult. Il connaît lui aussi des problèmes conjugaux puisque sa femme succombe aux charmes d'un clerc¹. Autre élément, la plus grande fête de saint Gengoult se déroulait à Schweighouse (Bas-Rhin). Chaque année au 11 mai – date de la mort du saint –, se tenait le *Kuckucksmarkt* « la foire du coucou ». L'un des grands jeux consistait dans l'achat et l'usage intensif de sifflets, dont une variété s'appelait « un coucou » et rendait deux notes qui constituaient le cri de cet oiseau. Or, en Europe continentale, le coucou est l'un des grands symboles de l'infidélité conjugale, représentant aussi bien l'amant adultérin que l'époux bafoué. L'origine du terme *cocu* appliqué au mari trompé vient d'ailleurs du nom de cet oiseau, un sens connu dès les XII^e-XIII^e siècles².

L'image du coucou comme représentation de l'adultère s'explique sans doute par le fait que cet oiseau va pondre dans le nid des autres. Lors du *Kuckucksmarkt* de Schweighouse, on sifflait le coucou aux oreilles des uns et des autres et l'usage voulait que l'on déposait à leur porte des bouquets de fleurs jaunes. La présence de ces fleurs n'est certainement pas anodine. Il s'agit peut-être des primevères jaunes, dont les fleurs apparaissent en même temps que le chant du coucou ; par association, on leur a donné le nom de « fleur de coucou » ou « coucou » et, par la suite, sa couleur jaune est devenue l'emblème du *cocu*³. Or, nous rappelons que *Blodeuwedd* a été créée notamment à base de fleurs de genêts (*blodeu y banadyl*) qui sont des fleurs de couleur jaune.

Cependant, cette fonction du coucou n'existe pas dans le folklore des Îles Britanniques. Dans les traditions galloises, c'est le hibou qui tient plutôt ce rôle ; son ululement signifie qu'une fille va se laisser séduire⁴. Hiboux et chouettes sont toutefois des oiseaux très proches car ils appartiennent tous deux à la race des rapaces nocturnes. Nous avons en tout cas deux personnages lugiens (Gengoult, Lleu) qui sont associés, l'un par sa fête, l'autre par sa femme, à un oiseau (coucou, hibou) qui symbolise l'adultère.

Nous relevons un dernier témoignage sur l'association entre Gengoult et l'adultère. Ce saint a en charge de protéger la pureté des eaux potables et il est le terrible gardien de la fidélité conjugale. Il est invoqué par les « mal mariés »⁵ et pour l'union des ménages⁶. Entre

¹ *Vita Gengoulphi* = Carnandet 1680-1688:II 646-647. Le texte sera cité dans la partie VI, chapitre 1.

² Deonna 1926:28.

³ *Id.*, p. 29.

⁴ Sterckx 1991:48.

⁵ *Vita Gengoulphi* = Guérin 1876:V 459.

⁶ Réau 1958-1959:II 58.

Briey et Avril (Meurthe-et-Moselle), il patronne une source qui démasque toujours les femmes infidèles ; à Varennes (Haute-Marne), où son corps serait enterré, il suffisait de mettre cinq sous dans le tronc de l'église pour s'assurer de la fidélité de son épouse¹. Des rites analogues se rencontrent dans les festivités populaires de Lugnasad. À Tristia (comté de Mayo), des pouvoirs curatifs sont associés aux tours effectués à un puits. L'un d'eux, d'usage assez fréquent, concernait les maux des yeux ; un autre, plus rare, est lié aux cas de jalousie dans un couple. Les tours réalisés pouvaient permettre de restaurer l'affection de l'autre partenaire². Cette pratique a tout à fait sa place dans les festivités de Lugnasad dans la mesure où le dieu tutélaire, Lug, est lui-même un mari bafoué.

Finalement, le thème des problèmes conjugaux apparaît chez plusieurs personnages lugiens (Lug, Lleu, Cú Chulainn et Gengoult). Ils sont bafoués, trahis et ne parviennent pas à conserver leur épouse. Nous avons également remarqué que certaines épouses possédaient des traits communs, tant au niveau des fleurs (Blodeuwedd, Olwen, Bláthnat) que des oiseaux (Blodeuwedd et le coucou lié à Gengoult). Nous soulignons également qu'une fois victime d'un adultère ou une fois devenu veuf, Lug et Lleu ne se remariaient pas³.

En fin de compte, la vie conjugale apparaît comme un passage momentané de leur existence. Pourtant, nous avons la conviction qu'en Irlande, Lug patronne les mariages. Comment un dieu dont le mariage est un échec peut-il être invoqué pour cette institution ? De même, comment Gengoult peut patronner la fidélité conjugale alors que lui-même a été bafoué ? Nous pourrions expliquer ce paradoxe par la règle de la mutilation compensatoire, qui veut qu'un dieu exerce son pouvoir en sacrifiant ou perdant ce qui le symbolise. Ce principe apparaît régulièrement dans les mythologies indo-européennes : le dieu scandinave Týr, garant des serments, est manchot parce qu'il a sacrifié sa main suite à un mensonge ; Odin acquiert la connaissance en sacrifiant son œil⁴ ; en Irlande, Mog Ruith – reconnu comme une hypostase du Dagda⁵ – est un devin, c'est-à-dire un voyant, qui est aveugle⁶. Pour Lug,

¹ Sergent 2004a:295. On peut également ajouter à ce dossier un passage de *Fierabras*, une chanson de geste datant du XII^e siècle. Le héros éponyme de ce récit a une sœur, Floripas, qui est promise à Lucifer. Ici, Lucifer n'est pas un démon, mais un roi sarrazin. Par la suite, Floripas le trahit en le délaissant au profit de Guy de Bourgogne. Nous avons donc la présence de plusieurs thèmes intéressants : une femme-fleur, puisque *Floripas* vient du latin *flos, floris* ; le nom de son époux, *Lucifer* « Qui porte la lumière », évoque le caractère héliaque de *Lugus* ; enfin, le mari est trompé par son épouse (Lajoie 2003:10).

² MacNeill 1982:106-107.

³ Sergent 2004a:296.

⁴ Dumézil 1968-1973:I 150-151

⁵ Le Roux - Guyonvarc'h 1986:406 ; Sterckx 1991-1995:III 62-78.

⁶ Sur ce personnage, cf. partie IV, chapitre 3.

son patronage des mariages peut impliquer le sacrifice de son propre mariage et le mettre ainsi dans le rôle de l'époux bafoué.

Un dernier point mérite d'être précisé. Dans le *Mabinogi* de *Math*, le mariage de Llew est loin d'être une réussite mais, parmi les autres membres de la famille royale du Gwynedd, la situation n'est pas meilleure : Math est célibataire, tout comme Gwydion, Gilfaethwy, Efydd, Amaethon, Gofannon, Goewin et Aranrhod et Gronw Pebyr. Les uniques rapports sexuels mentionnés sont de nature incestueuse (Gilfaethwy et Goewin, les trois unions animales entre Gwydion et Gilfaethwy) et adultérine (Gronw et Blodeuwedd). À la différence des autres branches du *Mabinogi*, *Math* ne met en scène que des personnages seuls, Llew faisant exception à la règle. Une telle opposition est certainement significative et indique sans doute un changement social en cours. Les problèmes multiples que ce mariage a causés à Llew (la confection d'une épouse, l'adultère, sa mort, les représailles) sont sans doute la preuve d'une institution encore nouvelle qui est en train de se mettre en place. Llew apparaît finalement comme le premier bénéficiaire du mariage, ce qui en ferait le responsable de cette institution, comme Lug en Irlande.

Chapitre 3 :

LE MAÎTRE DES ARTS

Nous allons maintenant passer au troisième volet de notre analyse des « liens », qui vont être abordés cette fois sous l'angle des arts. En guise de point de départ, nous allons citer les propos de Françoise Bader sur l'évolution sémantique de la racine i.-e. *seH₂- « lier » :

La racine *seH₂- a connu [...] deux types d'emplois : emplois techniques, propres d'abord au liage des peaux, puis, avec l'évolution des techniques, à la « couture » en général ; emplois métaphoriques, relatifs aux liens du mariage, de la magie, de la justice, et dans le domaine de la poésie aux liens par lesquels sont agencés les chants, liens qui sont peut-être, en même temps, les boyaux des instruments à cordes dont s'accompagne le poète¹.

Même si de nombreux développements de *seH₂- n'apparaissent pas dans les langues celtiques, les évolutions sémantiques et symboliques peuvent néanmoins être envisagées. Nous allons donc présenter les nombreux arts associés à *Lugus*, dont plusieurs supposent ce thème du liage.

1. La cordonnerie

L'une des spécialisations du liage concerne le domaine de la peausserie, restreinte ensuite essentiellement à la cordonnerie². Les rapports de *Lugus* avec cette technique sont nombreux et se vérifient dans plusieurs traditions.

1.1. Données insulaires et continentales

Les données les plus intéressantes viennent de la littérature galloise avec le *Mabinogi* de *Math*. Dans ce récit, Gwydion établit plusieurs stratagèmes pour que Lleu obtienne un nom, des armes et une femme. Pour la première épreuve, ils se rendent tous deux à la demeure d'Aranrhod sous l'apparence de cordonniers et proposent de lui fabriquer des chaussures. Cette référence à la cordonnerie n'est pas un simple motif littéraire. Le transcripteur du

¹ Bader 1990:2-3.

² *Id.*, p. 32.

Mabinogi conclut l'épisode de cette obtention du nom en rappelant que Gwydion est « l'un des trois fabricants de souliers dorés » (*yn drydyd eur gryd*)¹. Cette qualité est confirmée par une triade qui présente l'intérêt d'associer Llew et Gwydion :

Les trois fabricants de souliers dorés de l'Île de Bretagne :

Caswallon fils de Beli, lorsqu'il se rendit à Rome pour chercher Fflur ;

Manawydan fils de Llŷr, lorsque l'enchantement était sur le Dyfed ;

Llew Llaw Gyffes, lorsque lui et Gwydion cherchaient un nom et des armes de sa mère Aranrhod.

(*Tri Eurgyd Ynys Brydein* :

Caswallavn vab Beli, pan aeth y geissio Flur hyt yn Ruuein ;

A Manawydan vab Llyr, pan vu hut ar Dyuet ;

A Llew Llawgyffes, pan vu ef a Gvydyon yn keissio henw ac arueu y gan (Aranrot) y vam.)²

La présence de Manawydan dans cette triade est également intéressante. Dans la troisième branche du *Mabinogi*, il prend Rhiannon comme épouse après la mort de Pwyll et devient ainsi un second père pour Pryderi. Ce récit confirme là aussi sa qualité de cordonnier. En effet, le royaume de Dyfed est soudainement plongé dans un mystérieux brouillard et tous ses occupants ont disparu. Privé de ressources, il décide de partir en Angleterre en compagnie de Pryderi afin de trouver un métier. Ils exercent le métier de selliers, de fabricants de boucliers et surtout de cordonniers, c'est-à-dire trois professions en relation avec les produits en cuir. Mais à chaque fois, leurs produits sont de si haute qualité qu'ils entraînent le mécontentement des différentes corporations de la ville ; pour échapper à la mort, Manawydan et Pryderi rentrent en Dyfed³. Lors de ce périple en Angleterre, c'est Manawydan qui prend les initiatives, qui enseigne à Pryderi la manière de faire ; il a en quelque sorte le rôle d'éducateur.

Dans les traditions galloises, nous avons donc deux couples (Gwydion et Llew, Manawydan et Pryderi), l'un qui appartient à la génération du Père et l'autre du Fils. Le plus ancien occupe la fonction de fabricant de chaussures dorées et il est assisté dans son entreprise par le plus jeune.

En Irlande, les témoignages sur un Lug-cordonnier sont plus rares. Dans le *Cath Muighe Tuireadh*, la description de son équipement fait mention d'une « nouvelle cuirasse d'or » (*an lúirigh nuaidhe n-órdhaidhe*)⁴. Cette référence au cuir doré a déjà été vu pour Gwydion et Llew dans *Math* et la triade galloise. La fréquence de ce motif est en adéquation avec *Lugus*, qui est une figure solaire par excellence. Les traditions irlandaises associent une seconde fois

¹ *Math* 81.

² *TYP* §67.

³ *Manawydan ab Llŷr* = Ford 1999:4-5.

⁴ *CMT*₂ l. 488.

Lug à la cordonnerie. Une légende folklorique citée plus haut mentionnait que Lug avait reçu son épithète de *Lámfada* parce que ses bras étaient si longs qu'il pouvait attacher ses chaussures sans se pencher¹. La présence du motif des chaussures ne peut être considérée comme un motif arbitraire car nous avons vu plus haut que ce passage était comparable à l'épisode de *Math* où Lleu recevait son nom ; dans les deux cas, le bras et les chaussures sont donc mis en avant². Les récits folkloriques sur Lug ont déjà révélé des motifs très anciens – comme le thème des jumeaux avec les frères mort-nés³ – démontrant ainsi l'ancienneté du fond mythologique. Nous pensons donc que la présence des chaussures est un motif hérité d'une ancienne structure narrative mythique, réduite désormais à l'état de conte.

Les littératures insulaires ne sont pas les seules à associer des personnages lugiens à la cordonnerie. Sur la péninsule ibérique, nous connaissons la célèbre inscription d'Osma (province de Soria) établie par un collège de cordonniers (*collegium sutorum*) qui invoque Lugus sous sa forme plurielle :

*Lugouibus sacrum. L. L(icinius) Urcico collegio sutorum d(onum) d(edit)*⁴.

Cette dédicace signifie sans doute que Lugus était la divinité patronne de cette corporation⁵.

1.2. L'hagiographie

Dans l'hagiographie continentale, nous avons deux exemples de Lugus christianisé associé à la cordonnerie. Le premier concerne les célèbres saints jumeaux Crépin et Crépinien, protecteurs des cordonniers. Leur *vita* a probablement été écrite au milieu du VII^e siècle⁶. Leur histoire est racontée par une vie latine quelque peu antérieure au IX^e siècle⁷. Crépin et Crépinien sont décrits comme natifs de Rome, venus par la suite à Soissons pour prêcher l'évangile, et ils furent mis à mort en 285 par Rictiovarus, préfet des Gaules.

¹ Gruffydd 1928:67.

² Cf. Partie II, chapitre 4.

³ Cf. partie II, chapitre 2-3.

⁴ *CIL* II, 2818.

⁵ Gruffydd 1928:238 ; Tovar 1980-1982:596. Nous avons plus haut évoqué un double sesterce de Postume (figure 5), qui représentait peut-être Lugus, à en juger par la jeunesse du personnage, par ses très grandes mains et par ses bottes. La légende monétaire indique SVTVS AVG, soit *Sutus Aug(ustus)*, que Gricourt - Hollard 1997b:227 ont traduit par « le Saint Cordonnier » ou « le Cordonnier Divin ». Mais cette explication est difficile à suivre puisque *sutus* signifie « cousu » et que le nom d'action correspond à *sutor* « cordonnier ».

⁶ *Martyrium SS. Crispini et Crispiniani* = Ghesquière 1845-1868:XI 535 ; Réau 1958-1959:I 350-353.

⁷ L'ancienneté des deux saints est assurée par leur mention dans l'*Historia Francorum* de Grégoire de Tours (V, 34 ; IX, 9 = Latouche 1963-1965:I 297 ; II 192), dont les plus anciens manuscrits connus remontent au VII^e siècle.

Leur nom respectif est proche celui du « cordonnier » dans les langues celtiques : gall. *crydd*¹, corn. *chereor*, bret. *kere*, v.irl. *cairem* « cordonnier, travailleur du cuir »², < **krh₁p̄is-* (cf. lat. *carpisculum*, gr. *χρηπίς* « chaussure d'homme », v.isl. *hriflingr*, v.angl. *hrifeling*, lit. *kùrpė*)³. Il est difficile d'affirmer que le nom de ces saints soit d'origine celtique, mais l'homonymie existe, de même que leur lien avec la cordonnerie. William J. Gruffydd est le premier à avoir rapprocher Crépin et Crépinien à Lugus⁴, en particulier lors de leur duel contre leur bourreau puisqu'il rappelle en de nombreux points l'affrontement entre Lug et Balor⁵. Pour l'instant, les parallèles avec le dieu celtique s'établissent au niveau du patronage de la cordonnerie et de la gémellité.

La seconde référence hagiographique concerne Gengoult, un personnage déjà évoqué à propos de ses malheurs conjugaux. Nous avons vu plus haut que pour vérifier l'infidélité de son épouse, il l'avait soumise à une épreuve ordalique en lui demandant de plonger son bras dans une eau qui se mit à bouillir. Alors, la peau se détacha de ses doigts comme un gant⁶. Par analogie, saint Gengoult est devenu le patron des cordonniers et des autres artisans du cuir⁷.

La documentation hagiographique nous apprend donc que Crépin, Crépinien et Gengoult sont les héritiers d'une tradition religieuse pré-chrétienne que nous connaissons dans les littératures insulaires avec Lug et Lleu comme figures principales. Plus généralement, les nombreux éléments recueillis ici attestent des affinités indubitables entre les personnages lugiens et la cordonnerie.

¹ *GPC* 621.

² *DIL* C-48.

³ *LEIA* C-21 ; *IEW* 581; Morris-Jones 1913:125.

⁴ Gruffydd 1928:239-240, suivi par Sterckx 1991:49 et Sergent 2004a:44.

⁵ Cf. partie IV, chapitre 4.

⁶ Cf. partie III, chapitre 1.

⁷ Réau 1958-1959:II 569.

2. Les dons de *Lugus*

2.1. Une entrée initiatique

Étonnement, la cordonnerie n'est pas un art que Lug maîtrise¹. Pourtant, ce dieu irlandais possède de multiples compétences, qu'il énumère lors de sa première arrivée à Tara. Le portier lui demande alors :

- « Quel art pratiques-tu ? Car personne ne vient sans art à Tara (*ar ní téid nech cin dán i Temruid*).
- Questionne-moi, dit-il, je suis artisan charpentier (*Am sáer*).
 - Nous n'avons pas besoin de toi. Nous avons déjà un charpentier, Luchta mac Lúachada.
 - Questionne-moi, dit-il, je suis forgeron (*am gobhae*).
 - Nous avons déjà un forgeron, Colum Cúaléinech des trois nouvelles techniques.
 - Questionne-moi, dit-il, je suis champion (*am trénfer*).
 - Nous n'avons pas besoin de toi. Nous avons déjà un champion, Ogma fils d'Ethliu.
 - Questionne-moi, dit-il, je suis joueur de lyre (*am crutiri*).
 - Nous n'avons pas besoin de toi. Nous avons déjà un joueur de lyre, Abcán mac Bicelmois, que les hommes des trois dieux choisirent dans les *síde*.
 - Questionne-moi, dit-il, je suis héros (*am níadh*).
 - Nous n'avons pas besoin de toi. Nous avons déjà un héros, Bresal Etarlam fils d'Eochaid Báethláim.
 - Questionne-moi, portier : je suis poète et historien (*Am fili 7 am senchaid*).
 - Nous n'avons pas besoin de toi. Nous avons déjà un poète et un historien, Én fils d'Ethaman.
 - Questionne-moi, dit-il, je suis sorcier (*Im corrguinech*).
 - Nous n'avons pas besoin de toi. Nous avons déjà des sorciers. Nos druides et nos gens de pouvoir sont nombreux.
 - Questionne-moi, dit-il, je suis médecin (*am liaich*).
 - Nous n'avons pas besoin de toi. Nous avons Dían Cécht comme médecin.
 - Questionne-moi, dit-il, je suis échanson (*Am deogbore*).
 - Nous n'avons pas besoin de toi. Nous avons déjà des échansons : Delt, Drúcht et Daithe, Tae, Talom et Trog, Glé, Glan et Glésse.
 - Questionne-moi, dit-il, je suis un bon bronzier (*am cert maith*).
 - Nous n'avons pas besoin de toi. Nous avons déjà un bronzier, Crédne Cerd.
 - Demande au roi s'il a un homme qui possède tous ces arts : s'il en a un, je n'entrerai pas à Tara (*Abair frisind rí, al sé, an fil les óeinfer codo-gabai ina dánu-sae ule 7 má atá les ní tocus-sa i Temraig*)². »

La première phrase de ce dialogue nous apprend que la connaissance d'un art est obligatoire pour rentrer à Tara. Cette condition apparaît également dans la littérature galloise

¹ Dans la société irlandaise, le cordonnier était peut-être considéré comme un artisan trop vil, ce qui pourrait expliquer son absence parmi les compétences de Lug.

² CMT §§56-67.

lorsque Culhwch se rend chez le roi Arthur. Le portier ne veut pas lui ouvrir pour la raison suivante :

On ne laisse plus entrer personne, à moins que ce ne soit le fils d'un roi – d'un roi légitime –, ou un artiste apportant son art (*neu y gerdawr a dycco y gerd*)¹.

À la différence du récit irlandais, l'ascendance royale peut ici remplacer la nécessité de maîtriser un art. Nous avons peut-être un autre exemple dans le *Mabinogi* de *Math*. Lorsque Gwydion et Lleu se présentent aux abords du château d'Aranrhod, le portier les laisse rentrer car ils affirment être des bardes de Morgannwg (sud-est du Pays de Galles)². Le jour suivant, Gwydion va utiliser sa ruse et sa magie pour faire en sorte qu'Aranrhod donne des armes à son fils³. Ici, le portier ne précise pas que la maîtrise d'un art est nécessaire pour entrer chez Aranrhod, mais nous pouvons penser qu'ils obtiennent l'accès grâce à leur statut de bardes.

Nous avons donc dans les littératures irlandaise et galloise un scénario identique avec *Lugus* arrivant à l'entrée d'une résidence et dont la compétence dans un art lui permet d'être reçu. La comparaison va plus loin puisqu'à chaque fois, le but de sa venue est d'obtenir une reconnaissance militaire : Lug souhaite que les Túatha Dé Danann reconnaissent ses talents de chef guerrier pour mener la bataille contre les Fomoiré ; Lleu souhaite que sa mère lui fournisse des armes afin qu'il soit reconnu comme guerrier ; à un degré moindre, Culhwch vient demander l'aide d'Arthur et de ses hommes pour mener sa quête d'Olwen.

Dans la matière irlandaise et galloise, cet épisode fait partie d'une trame initiatique. Une fois entré à Tara, on impose à Lug une série de trois épreuves. Il y a tout d'abord les parties de *fidchell*, qui est une sorte de jeu d'échecs connu par tous les Celtes médiévaux (cf. gall. *gwyddbwyll* et v.bret. *guidpoill*, *guidpuill*). Ce composé irlandais est construit avec *fid* « bois » et *cíall* « esprit, bon sens, sagesse, sens, signification, raison... » ; *fidchell* se traduit ainsi par « intelligence du bois »⁴. Lug remporte toutes les parties, ce qui rend certainement compte de son grand savoir et de sa maîtrise du *fidchell*⁵. Ensuite, il remporte une épreuve de force imposée par Ogma, qui le défiait de bouger une pierre. Enfin, il joue avec succès les trois airs de musique au moyen de sa lyre. Ses compétences sont alors reconnues par Núadu, qui lui laisse son siège de roi pendant treize jours⁶. Pour Lleu, le passage au château d'Aranrhod constitue la deuxième étape de son initiation, laquelle correspond aux trois

¹ CO 4 ; trad. Lambert 1993:128. Pour la comparaison entre les récits irlandais et gallois : Sterckx 1996b:47-48.

² *Math* 81 : *E porthawr, heb ef* (= Gwydion), *dos ymywn, a dywet uot yma beird o Uorganmwc.* » L'intégralité de ce passage sera citée dans la partie IV, chapitre 3.

³ Cf. partie IV, chapitre 3.

⁴ *LEIA* C-93-94 ; Loth 1927:5 ; Piette - Le Roux 1950-1956:VIII 90n.27.

⁵ *LGE* VII §316 : *Lug mac Céin [...] is ē rānic fidchill 7 liathroit 7 echlaisc 7 oenach in Hērenn.*

⁶ *CMT* §§69-74 ; sur le geste de Núadu, cf. chapitre IV, chapitre 3.

épreuves que sa mère lui a lancées. On notera toutefois que si Lug agit seul, Lleu reste passif et s'appuie à chaque fois sur les compétences de Gwydion, lui-même aidé par Math pour la création de Blodeuwedd.

Nous terminons ces comparaisons sur l'initiation de *Lugus* avec l'exemple de Cú Chulainn. Lorsqu'il arrive pour la première fois à Emain Macha, il se rend directement vers le terrain de jeu des jeunes garçons :

Alors il alla vers les garçons sans les lier pour sa protection. Car personne n'allait vers eux sur le terrain de jeu tant qu'il n'était pas assuré d'avoir une protection. Il ne connaissait pas cela.

« Le garçon nous insulte, dit Follomon fils de Conchobar, même si nous savons qu'il est des Ulates. Attaquons-le. »

[...] Alors [Cú Chulainn] attaqua les garçons. Il défit cinquante d'entre les garçons à la porte d'Emain. Neuf d'entre eux passèrent Conchobar et moi (= Fergus). Nous étions à jouer aux échecs. Il sauta alors au-dessus du jeu d'échec à la poursuite des neuf garçons.

Conchobar le prit par l'avant-bras.

« Ce n'était pas bien de provoquer les garçons, dit Conchobar.

- Il était juste pour moi [de les traiter ainsi], maître Conchobar, dit-il. J'arrivais pour jouer avec eux de ma maison, de ma mère, de mon père, et ce n'est pas bon qu'ils m'aient attaqué.

- Quel est ton nom ? dit Conchobar.

- Je suis Sétanta fils de Súaltam et de Deichtire, ta sœur. Il n'était pas vraisemblable que je puisse être ici tourmenté.

- Pourquoi les garçons ne s'étaient-ils pas engagés à te protéger ? demanda Conchobar.

- Je ne savais pas cela, dit Cú Chulainn. Promettez-moi donc de me protéger contre eux¹.

- J'accepte, dit Conchobar². »

Elizabeth A. Gray a relevé plusieurs similitudes entre les arrivées de Lug à Tara et de Cú Chulainn à Emain Macha³. Tout d'abord, ils sont avant leur arrivée quasiment inconnus aux yeux de leur peuple respectif (Túatha Dé Danann/Ulates) et ils doivent faire reconnaître leurs grandes qualités pour être acceptés : Lug dévoile ses multiples compétences ; Cú Chulainn fait une démonstration de ses prouesses guerrières. Tous deux semblent également ne pas être au courant des règles d'admission au sein de leur communauté : seule une personne possédant un art entre à Tara ; seul un garçon qui est préalablement sous la protection d'une personne joue avec les garçons d'Emain Macha. Leur admission respective est caractérisée par la mise en avant d'une originalité : l'omnicompétence de Lug le rend supérieur à ses pairs ; à Emain Macha, la protection est généralement donnée par un autre garçon mais Cú Chulainn l'obtient

¹ Notons que la phrase irlandaise qui exprime cette demande de Cú Chulainn fait intervenir le nom de la « main » : *Gaib it láim mo fôesom airtho didiu*, littéralement « Prends donc dans ta main ma protection contre eux ».

² *TBC I*, 14.

³ Voir Gray 1989-1990:39-44 et Melia 1974:221-222.

directement du roi Conchobar. Leur exception respective se révèle également par leur supériorité physique, le premier lors de l'épreuve de la pierre, le second sur le terrain de jeu avec les autres enfants.

Cette mise en parallèle peut être complétée sur un point. Après avoir fini de jouer avec les garçons d'Emain Macha, Cú Chulainn se dirige chez le forgeron Culann qui donne un festin aux nobles d'Ulster. Mais comme Cú Chulainn est parti plus tard que Conchobar et ses hommes, le roi oublie sa venue et autorise Culann à fermer sa demeure et à sortir son terrible chien de garde. Une fois arrivé, Cú Chulainn cherche à participer au festin auquel il n'est finalement plus convié. De même, Lug se présente à Tara au moment où Núadu donne à ses hommes un festin¹ auquel Lug n'est pas invité car il n'est pas encore admis parmi les Túatha Dé Danann. Dans les deux cas, le père divin et le fils héroïque se rendent, sans être réellement invités, au sein de leur groupe social qui est réuni pour un banquet.

En somme, nous avons pour Lug et Cú Chulainn une séquence narrative apparentée qui comprend une arrivée, une opposition, une acceptation, puis une reconnaissance respective d'un personnage royal avec Núadu et Conchobar.

2.2. *Lugus* aux multiples talents

L'arrivée de Lug est donc l'occasion de révéler son omniconpétence. Cette qualité originale s'exprime parfaitement au travers l'épithète *Samildánach*. Ce terme est construit avec un préfixe *sam-* qui exprime la réunion, « commun, ensemble »², suivi de l'élément *il-* qui signifie « beaucoup, nombreux »³. *Dánach* « ayant des arts »⁴ est un dérivé de *dán*, qui a notamment le sens de « don, don divin, don (compétence), don poétique, science, art, poème, profession », et qui s'emploie pour toutes les professions supposant une science spéciale, traduisible par « art » (cf. gall. *dawn* « don naturel, talent inné, grâce divine, bienfait, cadeau », lat. *dōnum*, skr. *dānam*, < i.-e. **dH_o*, **deH_o*, **dō-* « donner »)⁵. Plusieurs traductions sont donc possibles pour *Samildánach* : « Polytechnicien »⁶, « Maître de tous les arts, Omnitechnicien »⁷, « Doué de nombreux dons réunis »¹, « Qui a de nombreux dons en même temps »².

¹ CMT §53 : *Buí mórflég ocu-side di Túaith Déi a Temraig a n-inbaid-sin* « À ce moment-là, il (= Núadu) fit un grand festin pour les Túatha Dé à Tara. »

² DIL S-45. L'hypothèse de Loth 1914:210-211 de voir dans *sam-* le nom de l'« été » ne tient pas.

³ *Id.*, p. I-55.

⁴ *Ibid.*, p. D-78-79.

⁵ LEIA D-22-23.

⁶ Le Roux - Guyonvarc'h 1986:416.

⁷ Sterckx 1998- :I 100.

La tradition galloise n'attribue pas à Llew de qualificatif du même rang que son correspondant irlandais. Toutefois, l'omnicompétence se retrouve chez Llefelys, dont la connaissance sur les domaines qui couvrent les trois fonctions indo-européennes, a permis au roi Lludd d'anéantir les trois fléaux qui ruinaient l'île de Bretagne³. Nous aurons l'occasion d'y revenir en détail plus bas⁴.

Le rapport aux arts se vérifie également en Gaule, puisque César nous informe que Mercure est *omnium inuentorem artium* « inventeur de tous les arts »⁵. Cette qualification rend parfaitement compte du caractère indigène de ce dieu, dans la mesure où les traditions romaines ne prêtent au Mercure classique que l'invention de la lyre, des poids et des mesures⁶. Comme nous le verrons tout au long de cette étude, les nombreuses épithètes du Mercure gallo-romain expriment clairement qu'il est un dieu honoré pour des services multiples et divers de la vie journalière⁷ : la pratique des métiers et du commerce, l'organisation de la vie économique⁸, la protection et la défense⁹, la prophétie et la connaissance de l'avenir¹⁰. Son omnicompétence est donc là aussi décelable.

Cette originalité du dieu celtique s'est conservée dans les traditions chrétiennes armoricaines. Nous avons vu dans la partie précédente que Lugus apparaissait sous la forme du démon Huctan dans la vie de saint Hervé. Le moment est venu de citer le passage intéressant :

Sur l'ordre d'une révélation venant d'un ange, [Hervé] se rendit à la demeure de saint Majan, qui avait parmi ses serviteurs un démon d'apparence humaine. Il le déclara secrètement à Majan. Celui-ci fit venir devant lui tous ses familiers : à sa demande, chacun déclara, à son tour, son nom, son origine et d'où il était. Le dernier, épouvanté à la vue du saint homme, déclara tout tremblant : « Je m'appelle Huctan ; c'est d'Irlande que je suis venu ici ; je travaille le fer, le bois, la pierre ; je suis également bon marin et je sais faire de mes mains tous les tours de magie [...] Je suis l'un des esprits impurs. Je suis donc venu séduire, par toutes sortes de ruses, les moines trop nombreux dans ce pays (*Ego, Huctanus nomine, ex Hybernia huc veni, faber ferrarius, lignarius atque cementarius, nauta quoque peritus, et omnia opera componere physice*

¹ LEIA S-19.

² *Id.*, p. D-22.

³ Dumézil 1968-1973:I 613-616.

⁴ Cf. *infra* et partie IV, chapitre 4.

⁵ César, *De bello Gallico* VI, 17 = Constans 1967:II 188.

⁶ Duval 1976:27. Ces compétences de Lugus peuvent se retrouver au travers du Génie de Lyon, qui est sans doute une continuation du dieu gaulois (cf. *infra*) ; or, son iconographie le montre parfois pourvu d'attributs techniques (García Quintela *et al.* 2003:41n.46).

⁷ Hatt 1989:221.

⁸ Cf. partie IV, chapitre 2 ; partie V, chapitre 3.

⁹ Cf. partie IV, chapitre 3.

¹⁰ Cf. *infra*.

*possum manibus [...] Ego quidem unus sum ex immundis spiritibus. Ideo autem veni ut monachos deciperem qualibet fallacia, quibus superabundat hæc patria*¹. »

Huctan partage avec Lug des compétences en magie et dans trois métiers d'artisanat. Il n'est cependant pas crédité de qualités guerrières et médicales. À l'inverse, l'aspect marin est étranger au dieu irlandais ; mais ce don s'explique peut-être par l'origine irlandaise donnée au démon, insinuant que pour se rendre en Bretagne, il devait avoir une bonne connaissance de la mer².

Nous possédons maintenant plusieurs indices qui autorisent à considérer Huctan comme une survivance dégradée du dieu Lugus : son nom désignant un suidé, son caractère polyfonctionnel, sans oublier que la qualification de « démon » est une traduction d'usage pour un dieu pré-chrétien³. Cette différence de statut entre Lug et Huctan se vérifie au travers des conséquences qu'amène la révélation de leurs compétences respectives : le premier est admis à rentrer à Tara pour rejoindre les Túatha Dé Danann ; le second est peu de temps après enchaîné et jeté à la mer⁴. Lug entame donc sa route vers la gloire, Huctan vers sa perte.

L'omnicompétence est, à n'en pas douter, un caractère majeur de *Lugus* puisqu'il est attesté en Irlande, au Pays de Galles, en Gaule et en Bretagne armoricaine.

2.3. Liste des compétences

Nous allons maintenant reprendre en détail les arts que Lug a énumérés lors de son arrivée à Tara. À chaque fois, nous verrons si d'autres personnages lugiens sont concernés par telle ou telle compétence. Nous écartons d'emblée les métiers de charpentier⁵, bronzier et échanson qui n'apparaissent nulle part ailleurs.

¹ *Vita sancti Hoaruei* §33 = Le Moyne de la Borderie 1891:272 ; trad. Falhun 1990:129.

² Dans un passage précédent, nous apprenons qu'un démon s'est introduit à la cour du comte Helen sous les traits d'un domestique ; là, il sert à boire et à manger aux cent convives (*Vita sancti Hoaruei* §§24-25 = Le Moyne de la Borderie 1891:268-268). Si ce démon est Huctan, celui-ci occupe alors la fonction d'échanson au même titre que Lug (Merdrignac 2008:61).

³ D'Arbois de Jubainville 1886 ; Tanguy 1999:97 ; Sterckx 1998a:46 ; Sergent 2004a:227-228. La vie de saint Martial de Limoges, rédigée au XII^e siècle par le moine saxon Ordéric Vital, offre sans doute un autre exemple de Lugus sous forme démoniaque. Il est membre de tout un groupe de démons qui apparaissent sous la forme de cochons, leur voix ressemble à celle des corbeaux, et ils portent des anneaux enflammés pour conduire les hommes à leur maître. L'un d'eux – certainement Lugus – dit s'appeler *Mille Artifex* « Mille-Œuvres », se justifiant ainsi : « parce que j'ai mille moyens de tromper le genre humain ». *Artifex* peut aussi être traduit par « œuvre » ou « métier », ce qui renvoie parfaitement aux compétences multiples du dieu celtique. Cette identification est d'autant plus plausible que nous relevons la présence de thèmes lugiens comme la référence aux cochons, aux corbeaux (cf. *infra*) et au liage (Lajoie 2003:11-13).

⁴ *Vita sancti Hoaruei* §34 = Falhun 1990:129 ; Merdrignac 2008:61.

⁵ On relève que Mercure reçoit à deux reprises l'épiclèse de *Clavariates*, ce qui en fait peut-être un dieu des charpentiers qui cheville les bois de construction (*CIL* XII, 4467 ; Hatt 1989:217). Mais *clavariates* peut aussi signifier « serrurier ».

2.3.1. Forgeron

Dans la littérature irlandaise, Lug n'est jamais présenté comme forgeron. Cependant, le *Cath Muighe Tuireadh* et les récits folkloriques indiquent que le forgeron Goibniu lui est d'une aide précieuse pour vaincre Balor en lui fournissant des armes redoutables¹. Dans les représentations gallo-romaines, Mercure figure sur plusieurs bas-reliefs en compagnie de Vulcain et Minerve, ce qui pourrait évoquer le trio divin patronnant les techniques². De plus, Mercure est parfois représenté avec des outils de forgeron, un marteau ou une pince à feu dans les mains, comme sur le bas-relief de Strasbourg³.

2.3.2. Champion et héros

Le caractère guerrier de Lug est indéniable et s'exprime pleinement lors de son duel face à Balor qui sera traité dans la partie suivante, tout comme celui des autres personnages lugiens⁴.

2.3.3. Joueur de lyre

La compétence musicale de Lug est confirmée une fois entrée à Tara, lorsqu'on lui demande de jouer de la lyre :

Alors le guerrier (= Lug) joua la musique de sommeil pour les hôtes et pour le roi la première nuit. Il les jeta dans le sommeil depuis cette heure-là jusqu'à la même heure du jour suivant. Il joua la musique de tristesse, si bien qu'ils pleurèrent et se lamentèrent. Il joua la musique de joie, si bien qu'ils furent dans la joie et la gaieté⁵.

Ces trois musiques correspondent aux trois airs canoniques de la tradition irlandaise, qui se nomment *golltraige*, *gentraige* et *súantraige*⁶. Lug n'est pas le seul dieu à les connaître puisque le Dagda les maîtrise également⁷.

Deux témoignages archéologiques gallo-romains font état d'une association entre le Mercure indigène et la musique. Le premier indice est un autel rémois constitué par quatre divinités ; l'une d'entre elles est Mercure, qui porte un caducée et une corne d'abondance, ainsi que des attributs inattendus, comme une massue et une lyre⁸. Nous avons également connaissance de deux monnaies picardes, datables du I^{er} siècle av. J.-C., qui représentent un

¹ Cf. partie IV, chapitre 3.

² *Esp* VII N°5753, VIII N°6019 ; Duval 1952:45, 1976:70.

³ *Esp* VII N°5490 ; Gricourt - Hollard - Pilon 1999:160-165

⁴ Cf. partie IV, chapitre 3-4.

⁵ *CMT* §73.

⁶ *Trecheng Breth Féne* §122 = Meyer 1906:17.

⁷ *CMT* §164.

⁸ *Esp* V N°3666 ; figure 8.

personnage campé sous les traits d'un archer. La présence d'un avant-bras gauche exagérément long, d'un petit équidé et d'un cheval androcéphale au revers laisse à penser que nous avons à faire à Lugus¹.

Cette représentation de l'arc est d'une rareté exceptionnelle, mais sa présence n'est sans doute pas anodine. Avant d'avoir été un instrument de chasse ou de guerre, l'arc était un instrument musical à cordes, ancêtre préhistorique des lyres, cithares et harpes² ; il est d'ailleurs possible que les sociétés gréco-romaines et celtiques étaient encore conscientes de cette fonction originelle³.

2.3.4. Poète et historien

Nous avons précisé au début de ce chapitre que la racine *seH₂- a connu un développement poétique et musical, exprimé notamment par skr. *sūtra* « fil, corde », gr. *χάσσυμα* « semelle » et « musique (mauvaise) », hitt. *ishamina-* « corde » et *ishamai-* « chant ». Pour comprendre cette relation entre la racine *seH₂-, il convient d'avoir à l'esprit que la poésie, le chant et la musique pouvaient être considérés comme des techniques d'agencements⁴. Les compositions littéraires, poétiques et musicales peuvent en effet être conçues comme le « liage » d'épisodes autonomes. Même si les noms celtiques de la musique et de la poésie ne sont pas tirés de cette racine, l'idée de liage était présente dans les mentalités irlandaises. Pour cela, nous nous appuyons sur un extrait de l'*Amra Choluim Chille* « Élégie de Colum Cille », un texte archaïque composé par Dallan Forgaill peu de temps après la mort du saint (597) et qui est préservé dans le *Lebor na hUidre* :

Le professeur composait (littéralement « tissait ») le mot, c'est-à-dire qu'il composait la maxime (poétique ou légale).

(*Fáig ferb fithir .i. féthathirl[]ferb.*)⁵

Comme Lug, Llew est également associé à la poésie. Cela apparaît dans le passage de *Math* auquel nous avons fait référence plus haut lorsque Gwydion et Llew se sont rendus chez Aranrhod. Toutefois, les relations de Lug et Llew avec la poésie ne sont pas identiques : elle

¹ Delestrée - Tache 2002:77, DT 318-319 ; Hollard 2003:18 ; figure 9.

² Schaeffner 1936:157-166.

³ Hollard 2003:19. Voir par exemple Homère, *Odyssée* XXI, 404-411 = Bérard 1953-1956:III 128 et Pindare, *Olympika* IX, I = Puech 1958:116.

⁴ Bader 1990:38-39.

⁵ *LU* I. 785 ; Hull 1960-1961:246 ; Wagner 1970:50.

n'est qu'un des nombreux arts dont Lug a la maîtrise ; Llew est accompagné par Gwydion et seul ce dernier fait usage de cet art, le premier n'ayant qu'un rôle passif¹.

2.3.5. Sorcier

Dans le *Cath Maige Tuired*, Lug affirme être *corrguinech* « sorcier »². Cette traduction est peu approximative, dans la mesure où *corrguinech* désignait certainement, avant la christianisation, la pratique de la magie, un art qui revenait au druide ou au *file*, le poète irlandais. La pratique de la sorcellerie par Lug est d'autant plus intéressante qu'il existe un rapport entre elle et le liage, dans la mesure où les liens ont souvent une valeur magique. Cette idée se retrouve au niveau linguistique puisque la racine **seH₂*- a donné v.isl. *seiðr* « chant » et « magie », mais aussi gall. et bret. *hud* « magie », v.corn. *hudol* « magicien »³, et surtout v.irl. *sím* – très peu attesté –, *sín* ou *sin* « chaîne »⁴ ; ce dernier terme désigne le collier ou la chaîne ordalique du juge mythique Morann.

Dans la bataille de Mag Tuired, Lug fait usage de ses dons de magicien :

Lug chanta le charme qui suit, faisant le tour des hommes d'Irlande sur un pied et un œil clos.

(*Conid and rocan Lug an cétal-so síos, for lethcois 7 letsúil timchell fer n-Éreann.*)⁵

Le *Cath Muighe Tuireadh* précise qu'après avoir détruit l'œil de Balor :

Lugh prit alors lui-même la forme d'une vieille femme au côté tors, avec une jambe, une main, un œil, faisant le tour des armées respectives, prophétisant chaque difficulté et chaque destruction à la race des Fomoire et disant des encouragements aux hommes d'Irlande.

(*Is ann sin ro dhealbhasur Lugh ē féin a riocht seantuinne saoihléithe ar leathchois 7 ar leathlāimh 7 ar leathshúil timcheall an tsluaigh cheachtarrdha ag trēntarrngire gacha h-innidh 7 gacha h-urbhadha d'fhine Fomhra 7 ag rádh maitheasa re fearuibh Éreann.*)⁶

Cette posture de Lug rappelle le physique des Fomoire⁷ ainsi que la technique du *corrguinecht* « sorcellerie », expliqué comme suit par une glose d'O'Davoren :

Corrguinecht, c'est-à-dire être sur un pied, avec une main et un œil, tout en exécutant la *glám dícinn*.

(*Corrguinecht .i. beith for leth-cois 7 for leth-laimh 7 for lethsuil ag denam na glaime dícinn.*)¹

¹ Un autre élément lie peut-être Llew à la poésie. Dans le Pays de Galles médiéval, deux illustres bardes portent le nom de Llywarch Hen et Llywelyn, tous deux formés sur le théonyme *Lugus* (cf. partie I, chapitre 1). Ont-ils choisi ce nom par hasard ou était-ce en référence aux compétences poétiques du dieu gallois, qu'ils auraient alors pris comme modèle d'inspiration ?

² *DIL* C-486.

³ *GPC* 1905.

⁴ *LEIA* S-110, 112-113 ; *IEW* 892.

⁵ *CMT* §129.

⁶ *CMT*₂ 38-39. Cette prouesse de Lug est sans doute évoquée dans l'*OCT* 13 avant le début des hostilités contre les Fomoire : *Do bhí Lugh tri lá agus teóra oidhche i n-a dtimcheall no go dtángadar, an Marcradh Sidhe* « Lugh fit le tour pendant trois jours et trois nuits jusqu'à ce que vinrent les cavaliers du *sídh* ».

⁷ Sur ce thème, cf. partie IV, chapitre 3-4.

Littéralement, *corr-guinecht* signifie sans doute « tueur de grues »². La présence de la grue dans le nom de cette technique s'explique peut-être par l'attitude typique de cet oiseau de se tenir sur une seule patte ; nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir sur cet oiseau dans notre dernière partie³. Plusieurs indices laissent entrevoir une relation entre les grues et les Fomoire. Le premier est tiré d'un récit contenu dans le Livre de Fenagh (RIA MS 23 P 26), copié en 1516. Il y est question de neuf piliers de Magh Réin, appelés *na corrgind*, qui auraient été érigés pour marquer les tombes des rois Fomoire tués par Lug. La version en prose de cette histoire indique que ces rois étaient connus sous ce nom de *na corrgin*⁴. Le second indice vient du *Cath Muighe Tuireadh*, où nous apprenons que Lug a tué trois Fomoire appelés *na trí Corrchinn* « Peau de Grue » *Chruaidhe*⁵. Finalement, Lug exécute dans la bataille de Mag Tuired une technique magique dont le nom fait souvent référence à ses adversaires Fomoire.

À propos de l'incantation divinatoire de la *glám díceann*, Françoise Le Roux et Christian-J. Guyonvarc'h ont supposé avec justesse qu'elle avait permis à Lug de lier et de paralyser les Fomoire, les mettant ainsi hors d'état de nuire et assurant la victoire finale aux Túatha Dé Danann⁶. L'exécution par Lug de la *glám díceann* justifie alors ses qualités de magicien ou de sorcier qu'il avait annoncées à son arrivée à Tara. Étant donné que l'action de lier est avant tout magique⁷, cette compétence fait de Lug un dieu-lieur.

Si Lug a les capacités de lier, il dispose également du pouvoir de délier. Il se l'applique après que les dieux l'ont enchaîné pour l'empêcher de participer à la bataille contre les Fomoire :

Lugh se secoua alors fortement et énergiquement si bien qu'il rejeta les lourds piliers de pierre fixés en terre et qu'il les entraîna à la suite des énormes chaînes par la force du tirage qu'il leur porta, lui, le héros illustre aux nombreux arts. Il livra une course très rapide à la suite des troupes pour les retenir. Le vacarme de cette course était grand, en vérité, par le frottement des rudes chaînes de fer et par le choc des piliers à tête dure et solide contre les pierres nues et lourdes, si bien qu'elles auraient fait un jour plein de lumière de la nuit la plus sombre. Le jet des chaînes et le heurt des piliers étaient tels, avec des étincelles et des particules de feu rouge, que chaque flamme de feu rouge qui surgissait sur leurs bords était semblable à la toison moutonneuse d'un fort bélier de trois ans⁸. »

Bernard Sergent a comparé cette aventure de Lug à un épisode des enfances d'Apollon :

¹ *O'Davoren* §383 ; Borsje 2002b:92-93.

² *DIL* C-486 ; *LEIA* C-213.

³ Cf. partie VI, chapitre 3.

⁴ Livre de Fenagh 250, 258, 260 cité par Ó Cuív 1961-1963:338.

⁵ *CMT*₂ 1. 1210 ; *DIL* C-484 et C-267 ; Ó Cuív 1961-1963:338.

⁶ Le Roux - Guyonvarc'h 1986:175.

⁷ Voir Eliade 1952:151.

⁸ *CMT*₂ 23.

Mais après que tu eus, Phoibos, consommé l'aliment immortel (= nectar et ambrosie), les bandelettes d'or ne suffisaient plus à te contenir, tant tu te débattais ; ces entraves ne t'arrêtaient plus, et cédait tout ce qui limitait ta volonté. Phoibos Apollon dit aussitôt aux Immortelles :

« Qu'on me donne ma lyre et mon arc recourbé : je révélerai aussi dans mes oracles les dessins infailibles de Zeus. »

A ces mots, il se mettait en marche sur la terre aux larges routes, l'archer Phoibos à la chevelure vierge. Toutes les Immortelles l'admiraient, et Délos tout entière se couvrit d'or [...] ¹

Dans les deux cas, nous avons à faire à un dieu qui se libère de ses chaînes ou de ses bandelettes par arrachement, un exploit qui est accompagné d'une production de lumière ².

La fonction de magicien-lieur se retrouve peut-être en Gaule romaine sur une monnaie sur le sanctuaire de Digeon (Somme) que nous avons évoqué plus haut ³. Elle représentait sur l'avers un personnage agenouillé, assis sur ses talons ; le bras gauche est replié vers le haut, la main sur la partie gauche du visage ; l'avant-bras droit, hypertrophié, est prolongé vers la droite par une main réduite à trois doigts écartés. Au revers, on distingue un cheval androcéphale aux jointures bouletées, galopant entre deux astres ⁴. Les différents motifs présents donnent à penser qu'il pouvait s'agir de Lugus. Nous allons maintenant considérer sa position. Le personnage figuré adopte une position suggérant qu'il neutralise simultanément son œil et son bras gauches et, qu'étant assis, il ne peut se servir de ses jambes. Il est peut-être en train d'exécuter une incantation magique qui nécessite une posture analogue à la *glám díccenn* irlandaise ⁵.

2.3.6. Médecin

Les compétences médicales de Lug apparaissent clairement dans un épisode de la *Táin bó Cúailnge*, lorsqu'il vient prêter secours à son fils Cú Chulainn :

Quand Láeg était là, il vit un homme seul [venant] tout droit vers lui depuis le nord-est à travers le campement des hommes d'Irlande.

« Un homme seul approche de nous maintenant, Cúcán, dit Láeg.

- Quel est le genre de cet homme là ? demanda Cú Chulainn.

- Ce n'est pas difficile. Un homme beau et grand, avec une grande tête aux cheveux blonds et bouclés. Il a un manteau vert drapé autour de lui. Il a une broche d'argent blanc sur le manteau au-dessus de sa poitrine. Coquet de sa peau blanche, il porte une tunique de satin royal avec une insertion rouge doré drapée atteignant ses genoux. Il tient un bouclier noir avec une bordure dure de bronze blanc. Il a une lance à cinq

¹ *Hymnos tōi Apollōni* 127-136 = Humbert 1959:84.

² Sergent 2004a:49.

³ Cf. partie III, chapitre 1 ; figure 2.

⁴ Hollard - Delestrée 2001:6, fig. 1a.

⁵ Cf. *Id.*, p. 8-9.

pointes dans sa main et, à côté d'elle, un javelot à dents. Merveilleux sont le jeu, la performance et la prouesse qu'il fait. Mais personne ne l'atteint et il n'atteint personne comme si personne ne pouvait le voir.

- Cela est vrai, garçon, dit-il. C'est un de mes amis des *síde* qui vient par considération pour moi, car ils connaissent ma grande affliction car je suis maintenant seul contre les quatre grandes provinces d'Irlande dans la razzia des vaches de Cooley.

Cela était en vérité comme Cú Chulainn l'avait dit. Lorsque le jeune guerrier se rendit à l'endroit où se trouvait Cú Chulainn, il lui parlait et avait de la compassion pour lui.

« Bravo, Cú Chulainn, dit-il.

- Cela n'est pas beaucoup du tout, dit Cú Chulainn.

- Je t'apporte donc de l'assistance, dit le jeune guerrier.

- Qui es-tu ? demanda Cú Chulainn.

- Je suis ton père, Lug mac Ethlend, des *síde* (*Iss messe do athair a s- sídib .i. Lug mac Ethlend*).

- Mes blessures sont en fait graves. Il était temps que je sois guéri.

- Dors maintenant pour un peu de temps, Cú Chulainn, dit le jeune guerrier, ton lourd sommeil sur le mont de Lerga pendant trois jours et trois nuits, et je combattrai contre les troupes pendant ce temps. »

Son compagnon lui chanta un chant d'homme, il s'endormit jusqu'à ce qu'il (= Lug) vit que chaque blessure qu'il portait était guérie [...]

Pendant trois jours et trois nuits, Cú Chulainn dormit. Il était vrai que la longueur de son sommeil correspondait à la grandeur de sa lassitude. Depuis le lundi après Samain jusqu'au mercredi après Imbolg, Cú Chulainn n'avait pas dormi durant cette période, sauf lorsqu'il s'était assoupi un petit moment après midi contre son javelot, sa tête sur son poing, son poing autour de son javelot, son javelot sur son genou, mais il continuait à frapper, à abattre, à massacrer, à tuer les quatre grandes provinces d'Irlande contre lui durant ce temps.

Puis le guerrier du *síd* mit des plantes, des herbes de guérison et un charme de guérison sur les blessures, coupures, entailles et toutes les plaies de Cú Chulainn, si bien qu'il se rétablit durant son sommeil sans s'en apercevoir du tout¹.

Lug n'est pas le seul dans sa famille à avoir des compétences médicales. En effet, son grand-père Dían Cécht est le dieu-médecin des Túatha Dé Danann. Il est même aidé par ses enfants Míach, Ochtrúill et Airmed, en particulier pour la guérison du bras de Núadu, qui a donné lieu à un conflit entre Dían Cécht et Míach, chacun rivalisant de sa science et entraînant le meurtre du fils par son père².

Sur le continent, le Mercure gallo-romain a également des compétences médicales. À Mandeure (Doubs), il a été découvert deux cachets d'oculiste qui portaient la signature du

¹ *TBC I*, 64-65 ; cf. *TBC II*, 58-59 qui ne précise cependant pas que le guerrier des *síde* est Lug.

² *CMT* §§33-35. Sergent 2000:260-261 a proposé une hypothèse sur l'absence d'un dieu-médecin au Pays de Galles : à l'époque indo-européenne, le dieu médecin était du type Apollon/*Lugus* ; le Pays de Galles serait resté fidèle à ce modèle alors que l'Irlande aurait créé une figure détachée de Lug avec Dían Cécht. Leur proximité se révèle sur deux points : Dían Cécht est proche de Lug au niveau familial ; Dían Cécht signifie « À la Prise Rapide », un nom qui s'applique parfaitement à Lug dont les prises sont foudroyantes. Le dieu-médecin originel des Celtes aurait pu être *Lugus*, même si la littérature galloise ne donne aucune information sur les éventuelles compétences médicales de Lleu.

médecin gaulois *L.F. Mercurialis*. L'adoption d'un tel surnom signifie certainement que le praticien se plaçait sous le patronage de Mercure, qui serait alors gratifié de vertus curatives avec une spécialisation dans l'ophtalmie¹. Sur l'autel de Mavilly (Côte-d'Or), l'une des faces représente deux personnages, l'un jeune et imberbe, et l'autre, un peu en retrait, d'âge mur, qui porte les mains à ses yeux² ; le premier tient un coffret qui pourrait contenir des collyres destinés à soigner les organes du second³. Ce sanctuaire de Mavilly était sans doute consacré au traitement de l'ophtalmie⁴. Enfin, le Mercure Solitumaros retrouvé à Châteaubleau (Seine-et-Marne) disposait peut-être aussi de vertus analogues, dans la mesure où les fouilles ont révélé un ex-voto en forme de longs yeux qui témoignerait d'une volonté de guérir ces organes⁵.

Dans les traditions populaires, les sources, fontaines ou puits qui guérissaient les yeux étaient extrêmement courants. En Irlande et en France, certaines d'entre elles étaient peut-être patronnées par *Lugus*. Dans le premier cas, nous connaissons de très nombreux *tobar na súil* « fontaine des yeux » qui guérissaient des affections oculaires⁶. À l'occasion des festivités populaires de Lugnasad, il était courant de se rendre à une source ou à un puits. C'est notamment le cas à Tristia (comté de Mayo) où l'un des pouvoirs curatifs associés à un puits concernait les maux des yeux. Ce n'est pas un cas isolé puisque les rites de guérison de cet organe se retrouvent à plusieurs endroits de l'île⁷. En France, certaines sources sont dédiées à saint Gengoult, comme à Ormes (Aube), où elle avait le pouvoir de guérir les ophtalmies ; en tant que patron des « mal mariés », la guérison des yeux apportée par Gengoult devait permettre aux maris trop crédules d'ouvrir les yeux⁸.

Le fait que *Lugus* soit attaché spécifiquement à la guérison des yeux n'est peut-être pas un hasard. En effet, ces organes sont souvent associés au soleil, cet astre qui caractérise justement le dieu celtique. On a longtemps essayé d'expliquer l'origine de v.irl. *súil* « œil » ou plus précisément la « vue », « ensemble des deux yeux » (< **sūli*)⁹ et brit. *suli-* « œil » (cf. théonyme Minerva *Sulis*, « Celle de l'œil » ou « Bonne vue ») par la racine i.-e. **sāwel-*

¹ Gricourt - Hollard - Pilon 1999:158-159.

² *Esp* III N°2067 ; figure 10.

³ Gricourt - Hollard - Pilon 1999:156-157, 172-173.

⁴ Thévenot 1955b:89. Le même auteur signale p. 80 qu'un sanctuaire de ce type n'est pas isolé dans le pays des Lingons, car nous avons les vestiges d'un sanctuaire d'Apollon guérisseur qui était fréquenté notamment par les malades de la vue.

⁵ Cf. Gricourt - Hollard - Pilon 1999:173 ; figure 11.

⁶ Selon Lambert 1980:177, cette référence à l'« œil » n'est pas une métaphore du soleil mais de l'eau elle-même. Ainsi, lorsqu'une fontaine est à sec, on dit qu'elle est « aveugle » (*tobar caoch*).

⁷ Guibert de la Vaissière 2004 :449, 484.

⁸ Millat 2001:16-17.

⁹ *DIL* 420-422.

« soleil ». Si gall. *haul*, corn. *heul*, *houl*, bret. *heol* remontent clairement à cet étymon, le cas de *súil* et *sulis* est beaucoup plus difficile à admettre¹. Toutefois, la littérature irlandaise contient des indices qui témoignent d'une association entre *súil* et le soleil. Nous avons par exemple une glose du *Sanas Cormaic* qui explique *súil* par lat. *sōl* « soleil »². Ce rapprochement est linguistiquement erroné, mais il reflète à la fois un jeu de mots et certainement un concept ancré dans les esprits irlandais. Autre indice, on connaît l'expression poétique *lí súla* pour désigner « la lumière » concurrentement avec *lí gréine*, ce second terme qui signifie proprement « soleil »³. Dans le *Serglige Con Culainn*, la pupille est définie comme « le feu de l'œil » (*is hé tene na súla in mac imlesen*)⁴. Enfin, le gaélique d'Écosse désigne le « soleil » par la locution *suil Dhé* « œil de Dieu »⁵.

Au sujet du Mercure *Solitumaros* vu plus haut, on a tenté d'expliquer cette épithète gauloise par un premier élément *sol-* qui correspondrait à v.irl. *súil*⁶. Mais cette hypothèse fait difficulté : le changement de voyelles *ulo* va à l'encontre de l'évolution phonétique attendue à partir de l'indo-européen⁷ et *sol-* s'explique plutôt comme le nom d'action de *suel-* « tourner », d'où *suelitu* « faire tourner ». L'interprétation de *Solitumaros* par le nom du « soleil » ou de l'« œil » est donc erronée.

Même si *súil* ne signifie qu'« œil », son rapport avec le soleil est admissible. Cette double association se comprendrait comme une métaphore remontant à l'époque indo-européenne, où les yeux étaient appelés « les lumières » de la tête⁸. Ce rapprochement a souffert des excès de la mythologie solaire du XIX^e siècle, mais elle semble tout de même fondée. La relation entre l'œil et le soleil peut se comprendre de la sorte : les peuples issus des Indo-Européens – avec des attestations formelles en Inde et en Grèce – ont défini la vision comme un feu dans l'eau de l'œil ; avec l'homologie microcosme-macrocosme – ce mécanisme expliqué plus haut⁹ –, la vision est décrite comme une émission de lumière ignée provenant des astres – en particulier le soleil – qui sont les yeux qui voient¹⁰.

¹ Lambert 1980 ; cf. *LEIA* S-201-202. Voir les tentatives de rapprochement proposées par Hamp 1975a et Bammesberger 1982.

² *SC (Y)* §1129 : *súil quasi sol*.

³ *DIL* G-157-158.

⁴ *Serglige Con Culainn* §16 = Dillon 1953:6.

⁵ O'Rahilly 1946a:58n.3 ; Le Roux 1950-1953a:II-IV 214. L'association entre l'œil et la lumière se retrouve dans les langues brittoniques avec gall. *llygat*, bret. *lagad* « œil » < **lukato-* < i.-e. **leu-g/k-* « lumière » (*IEW* 689 ; *GPC* 2261).

⁶ Gricourt - Hollard - Pilon 1999:134-137.

⁷ Schmidt 1957:270.

⁸ O'Rahilly 1946a:58 ; Wagner 1970:23n.27 ; Hamp 1975a:99 ; cf. Lambert 1980.

⁹ Cf. partie II, chapitre 2.

¹⁰ Bader 1985:12.

Ainsi, Lug et Mercure ont indubitablement des qualités de médecin. À l'appui du rapport vision-soleil, leur spécialisation dans la guérison des yeux est envisageable étant donné le caractère héliaque de *Lugus*.

3. Un *file* par excellence

3.1. Rôles du *file* dans la tradition irlandaise

Les compétences énumérées par Lug se concentrent autour de deux axes principaux : la guerre et l'art au sens large. En précisant les choses, plusieurs métiers de la seconde catégorie sont de la compétence du *file*, le poète irlandais, héritier de la classe sacerdotale pré-chrétienne¹. Cet élément est à prendre en considération car il va nous être utile lorsque nous aborderons dans le chapitre suivant les rapports entre le poète et le thème de la vérité, qui ponctueront notre recherche sur le « liage ». Pour cette raison, nous allons détailler les compétences du *file* puis les mettre en parallèle avec celle de Lug.

Dans l'Irlande médiévale, le *file* a de nombreuses fonctions puisqu'il s'occupe de *filidecht*, *scéla* et *senchas*, domaines non hermétiques et qui peuvent s'entrecroiser². La *filidecht* « science de la poésie »³ désigne l'art et le savoir du *file*, particulièrement l'art de la poésie et la composition de vers, ainsi que la faculté de divination. Les *scéla* « récits »⁴ rendent compte de la connaissance historique et mythologique sous forme de récits distincts. Enfin, le *senchas*, littéralement « antiquité, tradition ancienne »⁵, englobe à la fois les généalogies, les lois et l'histoire ; lorsque Lug énumère ses compétences à l'entrée de Tara, il affirme notamment être un *senchaid* « historien, conteur, légiste »⁶. Cette science du *senchas* se comprend dans le sens où le *file* doit pouvoir informer son souverain, lui fournir des preuves de sa légitimité par les généalogies, dont les Irlandais et Gallois sont très amateurs.

La compétence juridique ou *breithemnas* « science de la loi »⁷ du *file* est très ancienne puisqu'elle remonte à Amairgen, le poète des fils de Míl. Cela apparaît dans l'*Echtra Cormaic*, un récit composite en moyen-irlandais qui repose sur de vieilles traditions (Livre de Ballymote et le Livre Jaune de Lecan) :

¹ Cf. sources.

² Mac Cana 1980:23.

³ *DIL* F-134.

⁴ *Id.*, S-83-85.

⁵ *Ibid.*, S-177.

⁶ *Ibid.*, S-176-177.

⁷ *Ibid.*, B-175-176.

Partie III, chapitre 3

Seuls les poètes avaient un pouvoir judiciaire depuis le temps d’Amairgen Glungel, le poète qui délivra le premier jugement en Irlande, jusqu’au dialogue des deux sages, à Emain Macha, Ferchertne le poète et Nede fils d’Adna.

(*Uair òn tan ronuc Amairgen Glungel in fili cébreth a n-Erinn roba la filidhaib a n-ænur breitheamnas cusan immacallaim in da thuar[ad] i nEamain Macha.*)¹

L’attribution du *breithemnas* aux *filid* s’explique par le fait qu’on attribuait aux poètes des dons extraordinaires pour percevoir la vérité² ; ils étaient dès lors à même de délivrer des jugements corrects. Une parfaite illustration se trouve dans le *Suidigud tellaig Temra* « Fondation du foyer de Tara », un récit en moyen-irlandais contenu dans le Livre Jaune de Lecan et le Livre de Lismore. Diarmait, roi de Tara, cherche à réduire l’étendue de son domaine car l’entretien lui revient trop cher, notamment la tenue du festin de Tara. Avant de prendre une décision, il souhaite consulter l’homme le plus sage du pays qui se nomme Fintan mac Bóchra. Cet homme à la science primordiale a droit au siège du juge³ car son savoir et son vieil âge sont tels que lui seul a la capacité de délivrer un bon jugement :

« Tu es donc vénérable, dit Diarmait. C’est transgresser le jugement d’un ancien que de transgresser ton jugement. Et c’est pour cette raison que nous t’avons appelé à nous, si tu pouvais être celui qui prononcera alors un jugement juste pour nous.

- C’est vrai en vérité, dit-il, que je suis expert dans chaque jugement juste qui a été donné depuis le commencement du monde jusqu’à ce jour.

(« *At arrsaig sin samlaid, ol Diarmaid. Is tíachtain tar breith senórach tíachtain tar do breith. Ocus is aire sin didu rotgairmed chucaindi co mad tú noberad breith fír iarum dúind. Is fír ém, olse, am éolach in cech breithemnos fírén, doronad ó thosuch domuin cosinndiu.* »)⁴

Autrement dit, le pouvoir de juger revient à celui qui sait. En Gaule, le pouvoir judiciaire appartenait également aux druides, à en juger par les propos de César :

Ce sont les druides, en effet, qui tranchent presque tous les conflits entre États ou entre particuliers et si, quelque crime a été commis, s’il y a eu meurtre, si un différent s’est élevé à propos d’héritage ou de délimitation, ce sont eux qui jugent, qui fixent les satisfactions à recevoir et à donner.

(*Nam fere de omnibus controuersiis publicis priuatisque constituunt et, si quod est admissum facinus, si caedes facta, si de hereditate, de finibus controuersia est, idem decernunt, praemia poenasque constituunt.*)⁵.

¹ *Echtra Cormaic i Tír Tairngiri* §5 = Stokes 1891a:204. La suite du récit raconte que le roi Conchobar a dépossédé les *filid* de leur pouvoir judiciaire au détriment des spécialistes du droit, les *brithemín* « juges », à cause du manque de clarté des jugements rendus. Binchy 1955:5, suivi par Williams - Ford 1992:23, y voit le résultat d’un fait historique entre deux professions qui tendaient à se distinguer.

² Radner 1990:176 ; cf. partie III, chapitre 4.

³ *Suidigud Tellaig Temra* §8 = Best 1910:128 : *Roráidset ris suidi hi cathair bretheman* « Ils (= Diarmait et ses hommes) lui dirent de s’asseoir dans le siège du juge ».

⁴ *Id.*, §11 = Best 1910:134 :

⁵ César, *De Bello Gallico* VI, 13 = Constans 1967:II 186.

En résumé, Lug possède plusieurs compétences du *file*, puisqu'il est poète, historien, musicien et sorcier¹. Cela représente donc plus d'un tiers des compétences qu'il a énumérées à l'entrée de Tara.

Le rapport entre Lug et la poésie apparaît d'ailleurs à date ancienne dans une inscription ogamique : gén. VELITAS LUGUTTI² « du *file* Luguttis », avec *Lugutti* qui pourrait être une forme hypocoristique d'un composé de *Lugu*-³. Un poème du XIII^e siècle en l'honneur de Raghall mentionne également cet aspect du dieu irlandais : *Lugh ua in fhiledh* « Lug, fils ou descendant du poète »⁴. Dans la suite de ce chapitre, nous allons approfondir cette relation entre la fonction de poète et Lug, en ouvrant le débat aux autres figures lugiennes.

3.2. L'éloquence

En l'absence d'écriture, les poètes celtiques d'époque pré-romaine ou pré-chrétienne transmettaient leur savoir par voie orale. Il leur était donc essentiel d'avoir un don de l'éloquence pour accomplir leur mission. La littérature irlandaise propose plusieurs indices qui permettent d'envisager que Lug disposait de cette qualité. Au cours de la bataille de Mag Tuired, le dieu irlandais a recours à l'incantation de la *glám dícenn*. Nous notons que *glám* signifie à la fois « satire » et « huée, clameur (de personnes, d'animaux et d'autres choses) »⁵. Autrement dit, cette pratique incantatoire était émise à voix haute⁶, ce qui suppose un certain talent d'orateur pour l'exécutant.

L'éloquence de Lug apparaît dans un poème composé par Gofraidh Fionn Ó Dálaigh (mort en 1387), en l'honneur d'un jeune comte du Desmond, Maurice Fitz Maurice :

Sa langue est plus douce que les cordes de luths, forme habile, qui produit un sommeil doux, toujours joué par les mains de maîtres.

(*Binni a theanga iná téda meannchrot, agá míndeilbh ón sádhail súan, a lámhaibh suadh agá sírsheinm.*)⁷

Ici, le poète compare la parole de Lug à la plus douce des musiques, domaine dans lequel le dieu irlandais excelle également.

Nous allons à présent nous intéresser à un passage de l'*Airne Fíngéin* « Veillée de Fíngén ». Ce récit est conservé dans quatre manuscrits (Livre de Fermoy, Liber Flavus

¹ La sorcellerie est bien une compétence du *file*, comme en témoigne un traité métrique tiré du Livre de Ballymote qui indique que la *glám dícenn* doit être connue par les *filid* (Thurneysen 1891:96-97 §155).

² *CIIC* N°251.

³ Cf. partie I, chapitre 1.

⁴ Ó Cuív 1956-1957:289 §7 ; cf. partie III, chapitre 2.

⁵ *DIL* G-91. *SC* (Y) §695 : *Glām quasi clam, ab eo quod est clamor .i. escaine.*

⁶ Joyce 1903:240-241.

⁷ Bergin 1913:330 §39 (RIA MS Stowe A IV 3).

Fergusiorum, RIA MS Stowe D IV 2 et Livre de Lismore) et son noyau primitif remonte à la fin de la période du vieil-irlandais (IX^e ou X^e siècle). L'*Airne Fíngéin* propose une énumération des prodiges qui ont accompagné la naissance du futur roi Conn Cétchathach. L'un d'entre eux concerne la figure primordiale Fintan mac Bóchra, celui-là même qui fut appelé par le roi Diarmait dans le *Suidigud tellaig Temra*. Endormi depuis le Déluge, Fintan revient sur le sol d'Irlande pour faire connaître l'histoire de l'île ; mais il est face à un problème :

Car il est muet, c'est-à-dire que son langage n'était pas bon, même s'il avait tout de même le langage (*Ar atá i n-amlabrai .i. nírbó maith a erlabra cero boí oca*) [...] Il a été privé de son élocution et il a été couché dans le sommeil aussi longtemps que le Déluge a été sur le monde. Il est resté sans parole depuis cela jusqu'à cette nuit. La vérité de l'Irlande, sa tradition, son avenir, son histoire ancienne, et ses lois convenables ont été cachées jusqu'à cette nuit, c'est lui le seul homme que le Déluge a épargné. C'est ce soir que le Seigneur envoya l'esprit du prophète Samuel sous la forme d'un jeune homme doux, si bien qu'il tomba sur ses lèvres des coups de rayons solaires, si bien qu'ils passèrent à travers le creux de sa nuque, jusqu'à ce qu'il y eut sept chaînes ou sept éloquences sur sa langue après cela (*co n-ecmoing builliu i n-a béolu di gaí gréine, co r-raba tria chlais a dá chúlad, co fuil secht slabraid nó secht solabra for a thengaid iar sin*)¹.

Nous percevons ici un jeu de mots entre *slabrad* « chaîne »² et *solabra* « éloquence »³, ce qui témoigne sans doute d'une association d'idée entre les sens qu'ils expriment respectivement. Le rapport entre le nombre sept, les chaînes et l'éloquence n'est pas un simple artifice littéraire puisqu'il se retrouve dans la *Táin bó Cúailnge*, d'après le texte du MS RIA C VI 3 de la collection Stowe. Il s'agit du passage où Mac Roth informe Ailill et Medb de l'identité des guerriers ulates :

« Il est venu une autre troupe sur la colline de Sleamain Midhe, dit Mac Roth, à savoir une troupe de beaucoup de garçons. Un homme noir, rapide et sombre est à la tête de cette troupe. Il a sept chaînes autour du cou et sept hommes au bout de chaque chaîne (*Seacd slabhradha ima braghait, moirseiser i ccinn cacha slabraidh*). Il les tire si bien, ces sept hommes, qu'ils frappent la terre de leur nez ; ils lui font des reproches si bien qu'il cesse. Il y a là un autre homme terrible, avec une pierre de force que les hommes forts ne peuvent jeter en l'air. Il la pose dans sa main et il la jette en l'air aussi haut que monte l'alouette par un jour de beau temps. Il a une massue de fer à sa ceinture.

- Je connais ces hommes, dit Fergus : Trioscatal, l'homme fort de la maison de Conchobar, est celui qui jette la pierre en l'air ; Ercenn, le fils des trois aubergistes, est celui qui a les chaînes⁴. »

Trioscatal et Ercenn ont été reconnus comme des hypostases du dieu Ogma, le champion des Túatha Dé Danann et maître des *ogam*¹. Pour le premier, son tour de force avec la pierre

¹ *Airne Fíngéin* §4 = Vendryes 1953:5-7.

² *DIL* S-256.

³ *Id.*, p. S-310.

⁴ *Táin bó Cúailnge* l. 5522-5531 = Windisch 1905:797-799.

rappelle l'épreuve qu'Ogma a imposée à Lug lors de son arrivée à Tara. Pour le second, sa possession de chaînes évoque Ogmios, le correspondant gaulois d'Ogma, que le poète grec Lucien de Samosate (II^e siècle après J.-C.) a identifié à Hercule :

[II] attire un grand nombre d'hommes attachés par les oreilles et ayant pour liens des chaînettes d'or et d'ambre qui ressemblent à de très beaux colliers [...] Le peintre, qui ne savait où placer le début des chaînes – car la main droite tient déjà la massue et la gauche l'arc, a perforé le bout de la langue et la fait attirer les hommes qui suivent : le dieu se retourne vers eux en souriant.

[...] Un gaulois qui se tenait près de moi et n'était pas ignorant de notre littérature [...] me dit : « Je vais vous donner le mot de l'énigme, car je vois que cette figure vous jette dans un grand trouble. Nous autres, Celtes, nous représentons l'éloquence, non comme vous, Hellènes, par Hermès ! mais par Hercule car Hercule est beaucoup plus fort. Si on lui a donné l'apparence d'un vieillard, n'en soyez pas surpris car seule l'éloquence arrive dans sa vieillesse à maturité [...]»²

Cette qualité de l'Ogmios gaulois est confirmée par le célèbre dessin fait par l'allemand Albrecht Dürer en 1514, qui serait une représentation de ce dieu sous la forme d'Hermès. Il a certainement eu connaissance des écrits de Lucien car la représentation qu'il en fait y ressemble fort. Mais Dürer a ajouté des détails très importants sur le thème des liens : les trois pans de la tunique d'Ogmios se terminent par trois nœuds ; la ceinture est nouée à la taille ; la tunique est nouée à l'épaule. Tous ces éléments semblent indiquer qu'Ogma/Ogmios était le dieu de l'éloquence dans la religion des Celtes pré-chrétiens.

Dès lors, il semblerait logique d'identifier le personnage anonyme de l'*Airne Fíngein* à Ogma. Pour autant, il pourrait être identifié de Lug³, étant donné que ces deux figures ont en commun la jeunesse et le caractère héliaque, ajouté au fait que les coups de rayons solaires peuvent évoquer les armes de Lug à caractère foudroyant et céleste⁴.

Pour nous faire une idée plus précise, nous allons citer deux extraits qui indiquent la valeur accordée à la parole en Irlande. Le passage de l'*Airne Fíngein* cité plus haut se conclut de la sorte :

Si bien qu'il a été dit qu' « une parole folle valait mieux que le silence ».

(*Conid de asbreth* « *ferr tuí báethlabrai* ».)⁵

Cette formule peut se comprendre par une mise en parallèle entre le silence et la mort. Dans l'*Airne Fíngein*, Fintan mac Bóchra est privé d'élocution lorsqu'il est dans son sommeil, c'est-à-dire dans un état de non-vie assimilable à la mort. Une glose tirée du MS TCD H 3.18 valide cette association :

¹ Sur Ogma/Ogmios : Le Roux 1960 et Sterckx 1982:93-103.

² Lucien, *Héraklès* 1-7 = Bompaire 1993:60-63.

³ Guyonvarc'h 1980:198 ; Sergent 2004a:270.

⁴ Cf. partie IV, chapitre 3.

⁵ *Airne Fíngein* §4 = Vendryes 1953:7.

Silence, c'est-à-dire mort.

(*Tó .i. bás.*)¹

Si le silence est synonyme de mort, nous en déduisons que la parole est synonyme de vie. Comme nous allons le découvrir au fur et à mesure de nos investigations, la fonction de Lug est justement de permettre à la vie de se réaliser. Dès lors, il pourrait tout à fait disposer du don de l'éloquence et de la possibilité de la transmettre, dans le sens où ce pouvoir serait une expression de sa capacité à rendre l'existence possible.

En tout cas, il reste difficile d'identifier avec certitude le jeune homme qui apparaît dans l'*Airne Fíngéin*. Le fait que le don de l'éloquence soit déjà attribué à Ogma ne pose pas de problème pour supposer que Lug soit derrière ce personnage. En effet, l'originalité de Lug est justement de reprendre à son compte des fonctions qui existaient lors de la génération précédente de dieux.

De manière paradoxale, le silence est souvent associé à Lug. Plusieurs récits le présentent comme fils de Scál Balb², littéralement « Fantôme Muet »³. Le *Lebor Gabála Éirenn* indique que Scál Balb n'est d'ailleurs qu'un autre nom de Cían⁴ ! Mais dans le *Cath Muighe Tuireadh*, Scál Balb est présenté comme le père d'Anluan, un des plus grands combattants Fomoire⁵ ; mais le père de Lug n'est pas de la race des Fomoire. La place exacte de Scál Balb n'est donc pas facile à déterminer.

Nous notons également que les légendes populaires de Lugnasad évoquent à deux reprises un certain Scál⁶. Dans le comté du Kerry, ce nom se retrouve dans *Anascaul*, le lieu des célébrations, dans *Abhainn an Scáil*, le nom du cours d'eau qui traverse le village, ainsi que dans *Loch an Scáil*, le lac d'où vient cette rivière. Dans la légende rattachée à cette fête, Scál est le nom d'une femme qui vit près du lac. Alors qu'un géant tentait de l'enlever, elle fit appel à Cú Chulainn qui vint la défendre. Mais au bout d'une semaine de luttes, ce dernier fut blessé et il poussa un grand gémissement. Entendant cela, Scál a cru que son défenseur était mort. Elle sauta alors dans le lac et se noya⁷. L'autre site qui nous intéresse se trouve sur la colline appelée Topped Mountain (comté de Fermanagh) ; *scál* se retrouve dans l'hydronyme

¹ Gwynn 1942:220. Loth 1926:412-415 a suggéré un rapprochement entre v.irl. *tám* (ici sous la forme *tó*) et moy.gall. *taw*, tant sur un plan étymologique que sémantique ; mais cette hypothèse est à rejeter (*LEIA* T-24).

² *LGE* VII §XLVIII, 17 : *Loga meic Scáil Bailb*. Cf. *DR* XV, 318 et XVI, 50.

³ *DIL* S-72 et B-23. *Scál* est peut-être d'une origine scandinave (*LEIA* S-30).

⁴ *LGE* VII §363 : *Cian mac Dian Cecht – 7 Scal Balbh a ainm ele*.

⁵ *CMT*₂ 25, 42.

⁶ MacNeill 1982:6.

⁷ *Id.*, p. 208-209.

Loch an Scáil où s'est déroulée une lutte de deux géants pour une femme¹. La distance qui sépare ces deux sites permet d'écarter l'idée d'une influence².

La somme de ces indices ne permet pas de cerner la nature de Scál et le sens de son rapport avec Lug. Une ébauche d'explication nous vient toutefois à l'esprit : la filiation génétique entre Scál Balb et Lug exprimerait le passage du silence à la parole, autrement dit de la mort à la vie ; d'autant que Scál Balb est certainement un Fomuire, ce peuple qui incarne l'opposition à l'établissement de l'existence.

3.3. La voyance

Après l'éloquence, nous passons au thème de la voyance, une qualité souvent accordée aux poètes. En Irlande, elle apparaît dans le nom même du *file*, qui s'explique par i.-e. **wel-*, qui a donné également gall. et bret. *gweled* « voir, vue »³, gaul. *Veleda*, nom d'une femme sacrée et prophétesse vénérée par les Germains⁴ ; *Veleda* devait être à l'origine un simple nom commun qui devait renvoyer à une fonction équivalente à la *bán-fhile* « prophétesse » irlandaise. Le *file* est donc le « voyant »⁵. Le sens de cette fonction implique un pouvoir de divination qui permet de connaître les choses du passé, du présent et du futur.

3.3.1. *Les facultés de l'œil*

L'œil est l'organe qui symbolise le mieux le don de la voyance. Nous avons vu plus haut que l'œil était, comme *Lugus*, caractérisé par la lumière, par le biais de jeu de mots et d'une ancienne conception indo-européenne de la vision. De plus, nous avons remarqué que le Mercure gallo-romain était plusieurs fois en relation avec l'ophtalmie. De plus, des traditions populaires sur saint Gengoult et Lugnasad évoquaient des sources ou puits capables de soigner les yeux. Ces guérisons permettaient au patient de retrouver la vue, mais peut-être aussi d'accroître leur voyance dans le sens du savoir.

En Irlande et en Gaule, nous possédons quelques témoignages qui mettent l'accent sur l'œil clos de *Lugus*. Dans la bataille de Mag Tuired, Lug exhorte les hommes d'Irlande en accomplissant la technique de la *glám díccenn*, qui nécessite d'être sur un pied avec un œil clos. Sur le continent, nous connaissons une pièce très intéressante. Il s'agit de la statuette

¹ *Ibid.*, p. 179-180.

² *Ibid.*, p. 414.

³ *GPC* 1626.

⁴ Tacite, *Germania* VIII, 3 = Perret 1983:101-103.

⁵ *DIL* F-133 ; *IEW* 1136 ; Le Roux - Guyonvarc'h 1986:438-431.

d'Euffigneix (Haute-Marne), antérieure à la conquête romaine, qui représente un personnage masculin sans bras, le cou paré d'un torse à tampons décorés ; nous relevons également la présence, entre autres, d'une lyre inversée sur les cheveux, d'un sanglier sculpté sur le torse, d'un œil gauche immense – tandis que l'autre est clos¹. Cette série d'éléments constitue autant d'indices qui incitent à identifier ce personnage à Lugus².

Le détail qui nous intéresse ici est la présence d'un œil fermé et d'un autre ouvert, c'est-à-dire une situation analogue à celle de Lug dans le mythe irlandais. Nous signalons que cette particularité se retrouve aussi sur le Mercure de Strasbourg³. Comme l'a suggéré Waldemar Deonna, l'œil clos est une marque de cécité et exprime sur un plan mythique la capacité de voyance, avec un échange entre vision intérieure et perception physique des phénomènes extérieurs⁴. Autrement dit, cette posture de Lug et Mercure-Lugus traduirait des qualités de devin.

3.3.2. *Le savoir des suidés*

L'un des éléments figurés sur la statuette d'Euffigneix était un sanglier sculpté sur le torse. Or l'environnement des suidés est associé à la voyance. La littérature irlandaise nous enseigne que les porchers peuvent disposer de cette faculté. Cela apparaît notamment dans l'histoire de Conall Corc, que nous avons reconnu comme un personnage lugien, précisément dans la *Longes Chonaill Cuirc* « Exil de Conall Corc ». Ce récit, qui figure dans le Livre de Leinster, est datable du début du XI^e siècle mais fut, à l'origine, compilé au IX^e siècle. Conall a été injustement accusé d'avoir séduit la femme du roi Crimthann, puis a été expédié en Albanie – c'est-à-dire en Écosse.

La neige tomba sur lui grandement jusqu'à hauteur de sa taille. Il fut six jours sans manger ni boire et finit par s'abandonner, mourant, dans un vallon. Gruibne le savant, *file* de Feradach, roi d'Albanie, vint avec onze cavaliers, pour chercher ses porcs (*Do lluid Gruibne éices fili Feradaig ríg Alban díb marcachaib déc do chungid a mucc issin glend*). Il aperçut un pan du manteau [de Conall] sur la neige⁵.

Conall est alors sauvé. Après plusieurs péripéties, il rentre en Irlande.

Le porcher d'Áed (*muccaid Æda*), roi des Músraige, gardait ses porcs en ce jour. Le soir, il dit à Áed :
« J'ai vu une merveille aujourd'hui, dit-il, sur les collines du nord. J'ai vu un bosquet d'if sur un rocher, et un petit oratoire sur le devant et une dalle sur le seuil. Des anges montaient de la pierre et descendaient sur elle.

¹ *Esp* XI N°7702 ; figure 12.

² Le Duc 1999:99.

³ *Esp* VII N°5490 ; Hatt 1989:208 ; figure 13.

⁴ Deonna 1965:50-52 ; Le Roux 1961:339 ; Le Roux - Guyonvarc'h 1986:148-150 ; Sterckx 1991-1995:III 68.

⁵ *Longes Chonaill Chuiric* = Hull 1941:940.

- En vérité, dit le druide d'Áed, ce sera là la résidence des rois du Munster pour toujours, et le premier qui allumera un feu sous cet if sera l'ancêtre du royaume du Munster.

- Allons l'allumer, dit Áed.

- Attendons le matin, dit le druide. »

Pendant ce temps, Conall vint dans son errance à cet endroit. Il alluma un feu pour son épouse et ses fils, si bien qu'Áed le trouva là le jour suivant à côté du feu avec ses fils autour de lui. Il le salua et lui donna son fils en otage. Ce fut juste alors qu'eut lieu la bataille pour la royauté du Munster, avec la mort de Crimthann. Conall s'établit lui-même aussitôt à Cashel et fut le roi à part entière des hommes du Munster en une semaine¹.

L'élément que nous retenons pour le moment est la vision du porcher du roi Áed, interprétée par un druide, et dont Conall sera le bénéficiaire. Le porcher dispose ici d'un pouvoir de voyance sacerdotale même s'il n'est pas capable de la comprendre seul. Próinséas Ní Chatháin s'est appuyée sur cette qualité du porcher pour suggérer que les tenants de cette profession ont pu occuper la fonction de druide².

Selon le même auteur, cette voyance du porcher s'expliquerait par la consommation de glands. Cette nourriture est en effet propice à la vision et, surtout, est issue du chêne, arbre vénérable de la religion des Celtes³. Une scholie bernoise à Lucaïn indique justement que les druides avaient l'habitude de prophétiser après avoir mangé des glands⁴. Le *Sanas Cormaic* va dans le même sens en indiquant que, pour réaliser la technique divinatoire de l'*imbas forosnai* « grande science qui illumine »⁵, le *file* devait mâcher de la chair d'un porc rouge, d'un chien ou d'un chat⁶.

Nous pouvons alors nous demander si les rapports entre *Lugus* et les suidés⁷ sont dûs, en partie, à l'idée de voyance liée à l'environnement proche de ces animaux.

¹ *Longes Chonaill Chuiric* = Hull 1941:942 ; cf. *Senchas fagbála Caisil* = Dillon 1952.

² Ní Chatháin 1979-1980:207.

³ *Ibid.*, p. 210 appuie sa théorie par l'examen des noms de deux porchers mentionnés dans le *Senchas fagbála Caisil*, qui est une autre version de l'histoire de Conall Corc, contenue dans le MS TCD H 3.17 : *Cuirirán* « Petit noix de porc » et *Duiridriu* « gland » (Dillon 1952). Cf. Ross 1967:321.

⁴ *Lucani commenta Bernensia* = Zwicker 1934-1936:50-51 : *Sunt autem Driadae philosophi Gallorum dicti ab arboribus quod semotos lucos incolant : hi dicunt redire animas in alium orbem, an quoniam glandibus comestis divinare fuerant consueti.*

⁵ *DIL* I-66 et F-355.

⁶ *SC (Y) §756 : concná in file mír do c[h]arna dirg muice nó c[h]on nó c[h]ait.*

⁷ Cf. partie II, chapitre 3.

3.3.3. Les prophéties de Lugus

Nous commençons à percevoir que le don de devin peut s'exprimer de différentes manières. L'une d'elles est la prophétie, que maîtrisent parfaitement Lug et Lleu.

En Irlande, le *Cath Muighe Tuireadh* contient plusieurs passages qui font référence aux qualités prophétiques et visionnaires de Lug. Tout d'abord, il fait remarquer aux Túatha Dé Danann l'importance de tenir compte des auspices avant de déclencher les hostilités contre les Fomoire. Lug se présente d'ailleurs comme le seul connaisseur en la matière :

« [...] Vous n'avez bien examiné, ni le signe d'augure et de chance du jour aujourd'hui et vous perdrez la bataille si vous la livrez. Pour cette raison vous attendrez votre signe et votre chance jusqu'à ce que je vous précise quand la rencontre sera convenable, afin que nous emportions la victoire de la bataille à ce moment-là. »

*(Acht ní maith ro dhéchsabhair sén nā soladh nā líth laithi-si an laoi aniú, oír do mheabhadh an cath so oraibh dá ccuireadh sibh é. Gonadh aire sin is fuirighthe dhíbh re bhur sén 7 re bhur soladh go n-urmhuisear-sa dhaoibh in uair bhur cóir an comhfhuaich ar dhāighin go mbérmaois cosgur an chatha don chur so)*¹

Avant de se rendre au combat, Lug fait de nouveau état de ses talents de visionnaire en se livrant à l'étude des éléments naturels :

C'est alors que se leva le combattant à la colère vive, c'est-à-dire Lugh Lámfhada prompt et hardi, aux coups héroïques, fils d'Eithne Imdhearg, fille de Balor Bailcbhéimnech, petite-fille de Néid Núachrothach, pour considérer et regarder longuement la mer, pour présager l'aspect et le cours des étoiles, pour examiner le ciel, pour arrêter le soleil, pour retenir les planètes, qu'elles ne vinssent pas à leur coucher ou à leur crépuscule afin que fût plus long, plus durable, le combat des guerriers, et afin que l'Omnitechnicien aux nombreuses formes discernât s'il avait pour lui le signe du jour ou s'il était avec les armées [...?...] ni à son avantage. Il trouva cela cependant, à savoir la connaissance véritable que lui était favorable le commencement, la fin et [...?...] de ce jour.

*(Is ann sin do éirigh an luimhílidh luathfheargach, .i. Lugh luathdhána Lámfhada laochbhuilleach, mac sídhéin Eithne Imdheirge inghine Baluir Bhailcbhéimnigh Í Néid Nuachrothaigh, do mhídheamhain 7 do mhóirdhéchsúin mhara, 7 do thaisgéladh ar dhronaibh 7 ar thionriomhuibh reann, 7 d'fhéghadh áieir, 7 do ghabháil ar ghrēin, 7 d'iomfhosdach na n-airdrionnach nā tiucfadhdís i ffuineadh ná a bh[u]nghuire go mbá sia-de 7 go mbá síoráithi-de na h-urlaidhí ag na h-ógaibh, gur ro eadurnuígheadh in t-Ioldánach ildealbhach in ba leis líth na laithe sin nō in bá leis na sluaghaibh ná an soladh.)*²

Un autre passage énumère les qualités de Lug ; certaines d'entre elles sont en relation avec la connaissance et la prophétie :

¹ CMT₂ 24.

² *Id.*, p. 31.

Il n'y avait personne de supérieur au héros suprême en Irlande et dans toutes ses provinces ou ses royaumes pour ce qui est de la forme, de l'intelligence, du courage, du savoir, de la prophétie, de la science [...]

(*Níorbh iomurcaidh eidir don árdchuraidh sin Ére gona h-oirearuibh 7 gona h-áirdtighearnas ar chruth, ar chéill, ar chalmacht, ar fhorus, ar fhaisdine, ar fhios [...]*)¹

Enfin, Lug parvient à affaiblir les Fomoiré grâce à sa boule de fronde et à « sa force terrible de prophétie et de prédiction » (*a nirt gháibhthighe i ttaircheadal 7 [i] ttrēntarrnguire*)².

Deux autres récits mettent en valeur les capacités de divination de Lug. Dans la *Compert Con Culainn*, il apparaît à Deichtine pour lui révéler l'identité de son futur fils et de celui qui l'a engendré³. Cette scène évoque très clairement sa connaissance de l'avenir. Le second récit est le *Baile in Scáil* « Extase du Fantôme ». Ce récit, datable du IX^e siècle, est connu par deux recensions, l'une complète tirée du MS Rawlinson B 512, l'autre plus fragmentaire contenue dans le MS Harleian 5280 ; nous suivrons ici l'édition de Kevin Murray d'après le texte du MS Rawlinson B 512. La première partie du *Baile in Scáil* raconte les aventures du roi d'Irlande Conn Cétchathach, amené par Lug dans son palais de l'Autre Monde. Au début du récit, le roi se trouve à Tara en compagnie de ses trois druides,

Alors qu'ils étaient là, ils virent un grand brouillard autour d'eux si bien qu'ils ne savaient pas où ils allaient à cause de l'importance de l'obscurité qui tombait sur eux. Ils entendirent le vacarme d'un cavalier venant vers eux.

« Grand est notre malheur, dit Conn, si ce brouillard nous emmène dans des terres inconnues ».

Puis le cavalier leur lança trois jets et le dernier jet vint à eux plus rapidement que le premier.

« C'est pour blesser un roi, dit le poète, pour celui qui lance sur Conn à Tara. »

Puis le cavalier lança trois jets sur eux et le dernier jet vint à eux plus rapidement que le premier. Le cavalier cessa de lancer, souhaita la bienvenue à Conn et le fit venir à sa demeure⁴.

Lug – qui était déjà apparu sous les traits du cavalier⁵ – le reçoit en compagnie d'une jeune fille qui représente la Souveraineté d'Irlande⁶. Puis il dit à Conn :

« Je ne suis pas un fantôme et je ne suis pas un spectre ; c'est pour que je sois honoré par vous après ma mort que je suis venu. Je suis de la lignée d'Adam et mon nom est Lug fils d'Eithniu, fils de Smreth, fils de Tigernmar, fils de Fáelu, fils d'Etheor, fils d'Irial, fils d'Érimón, fils de Míl d'Espagne. C'est pour cela que

¹ *Ibid.*, p. 32.

² *Ibid.*, l. 717.

³ *Compert Con Culainn* §5 = Van Hamel 1933:5.

⁴ *Baile in Scáil* §5 = Murray 2004:33-34.

⁵ Après le paragraphe que nous avons cité, Conn et ses *filid* entrent dans le palais de l'Autre Monde et voient la jeune fille, qui représente la Souveraineté d'Irlande. Puis le texte nous dit ceci : *Et co n-accatar a scál fadeissin isin taig ara ciund inna ríghshuidiu* « Et ils virent le fantôme lui-même dans la maison, les attendant sur son trône ». La présence de *fadeissin* « lui-même » semble impliquer que Conn et ses *filid* ont déjà vu le fantôme, certainement sous la forme du cavalier venu les chercher à Tara (*Baile in Scáil* §5 = Murray 2004:34 et 16-17 pour cette identification).

⁶ Cette précision est donnée par la recension du MS Harleian 5280 : *ba si an ignen boi isin tig fora ciond flaithi erenn* (Murray 2002:114).

je suis venu, pour te relater la durée de ta souveraineté et de chaque souverain à Tara qui descendra de toi jusqu'au Jugement. »

(« *Nímda scáil-sa [7 nímda] aurdrach 7 is [dom' uirdercus dúib] iar m[bás do-deoch]od 7 is de síl Á[daim dom 7] is hé mo slonnud, [Lug mac Eth]nen maic Smretha maic Thigernmair maic Fáelad maic Etheuir maic Íráil maic Érimóin maic Míled Espáine. Et is dó do-deochad-sa co n-écius duit-siu sáegal do flatha 7 cach flatha bias húait hi Temraig co brád. »)¹*

De nouveau, nous constatons que Lug maîtrise parfaitement l'avenir.

Nous attirons l'attention sur une glose d'O'Mulconry qui porte sur *nás* :

Nás, c'est-à-dire « présage », car c'est là que les gens du Leinster accomplissaient leur présage
(*Nás .i. céil, ar is ann fognítis Lagin a célmáine.*)²

Or, nous nous souvenons que *Nás* désigne à la fois une des femmes de Lug et l'assemblée de Lugnasad qui se déroulait à l'endroit de sa sépulture ; ici, nous supposons qu'il s'agit du lieu d'assemblée. Cette fête en l'honneur de Lug était donc propice aux présages et donc à la connaissance de l'avenir. Toutefois, cette pratique n'est pas propre à Lugnasad et se retrouvait principalement à Samain.

Notre dernier témoignage sur Lug découle de sa compétence en *corrguinecht* « sorcellerie ». Dans le Codex Bernensis 363, le terme latin *sciomantia* « divination à partir des ombres », tiré des commentaires de l'*Énéide* par Servius, est glosé par *corrguinecht*³. Cela signifie donc un rapport entre l'exercice de la sorcellerie et la divination.

Dans la littérature galloise, les qualités de voyance de Llew se retrouvent dans le *Cyfranc Lludd a Llefelys*, où il apparaît sous le nom de Llefelys. Son frère Lludd, roi de Grande-Bretagne, est confronté à trois fléaux : le peuple des Corannyeit dispose d'une ouïe très fine qui leur permet ainsi d'entendre tout ce qui se dit dans le royaume ; le cri poussé aux calendes de mai ; les réserves et provisions qui disparaissent mystérieusement. Pour y faire face, Lludd fait appel à Llefelys – présenté ici comme roi de France. Le *Cyfranc* le qualifie de la sorte :

Car c'était un homme sage et très avisé.
(*kanys gwr mawr y gygor a doeth oed hwnnw*)⁴.

Après que Lludd a décrit chacun des trois fléaux, Llefelys lui en expose l'origine ainsi que la manière de les résoudre. Llefelys dispose donc d'une connaissance qu'il est seul à maîtriser, qui domine aussi bien le présent (le fléau actuel), le passé (l'origine) et l'avenir (la solution).

Le matériau gallo-romain fournit des indices qui laissent supposer que le Mercure indigène disposait là aussi de qualités prophétiques. Le document le plus important est la

¹ *Baile in Scáil* §7 = Murray 2004:34.

² *O'Mulconry* §826. Cf. Loth 1914:219 ; Piette - Le Roux 1950-1958:VIII 106.

³ Stokes - Strachan 1901-1903:II 235 ; McCone 1996:95 ; Borsje - Kelly 2003:23-24.

⁴ *Cyfranc Lludd a Llefelys* = Roberts 1975:2. L'ensemble de ce récit sera cité dans la partie suivante.

célèbre légende de la fondation de Lyon, c'est-à-dire Lugdunum, racontée par le pseudo-Plutarque d'après l'explication de Clitophon :

Il y a près de l'Arar (= la Saône) un mont Lougdounos (Λούγδουνοϛ) qui a lui aussi changé de nom, cette fois pour la raison que voici. Inspirés par un oracle, après avoir été chassés par Séséronéos, Mômoros et Atepomaros vinrent sur cette colline pour y fonder une ville. Comme on en était à creuser les fondations, des corvidés apparurent qui, voletant en tout sens, couvrirent les arbres environnants. Très versé en science augurale, Mômoros nomma alors la ville Lougdounos car, dans leur langue, un corbeau se dit *lougos* et une éminence *dounos*, ainsi que l'enseigne Clitophon au treizième livre de ses *Ktiseis* (« Fondations »)¹.

Cette histoire est certainement l'une des seules traces que nous possédions sur l'ancienne mythologie des Gaulois². Étant donné qu'elle concerne un lieu dont le nom est construit sur le théonyme *Lugus*, nous sommes enclin à nous y intéresser de près. Il a été tenté de rapprocher Atepomaros de *Lugus*, en s'appuyant sur une inscription de Rennes (II^e siècle apr. J.-C.) en l'honneur de Mercure Atepomaros³. Ce théonyme gaulois a été généralement expliqué par *Atepo-maros* « Au très grand cheval / Par son cheval »⁴ ; la référence au cheval était donc opportune pour renforcer l'identification à *Lugus*. Mais cette analyse est à écarter car le découpage correct de ce théonyme est *Atepo-maros*. Le premier élément se retrouve dans le verbe v.irl. *ateich* « il implore », < *tek^w- « courir, fuir », un verbe connu avec un autre préfixe par une inscription bilingue de Castell Dwyran avec brit. VOTEPORIGIS et son correspondant og. VOTECORIGAS⁵.

Même si Atepomaros ne correspond pas forcément à *Lugus*, la légende du pseudo-Plutarque n'est pas pour autant dénuée d'intérêt. Nous remarquons d'ailleurs la présence de deux thèmes communs entre *Baile in Scáil*, le récit gallois et la légende du pseudo-Plutarque⁶ :

- La souveraineté : les rois d'Irlande prophétisés par *Lug* ; le roi *Lludd* n'est plus souverain chez lui à cause des fléaux ; Mômoros et Atepomaros chassés par un usurpateur.
- La divination : la prophétie de *Lug* ; *Llefelys* est doté de pouvoirs de divination ; Mômoros est un expert en prophétie.

On a également essayé de déceler les qualités prophétiques du Mercure gallo-romain au travers de son épithète *Visucios*, qui lui est attribuée à six reprises⁷. *Visucios* a été rapproché

¹ Pseudo-Plutarque, *Peri potamōn kai orōn epōnumias kai tōn en autois euriskomenōn* VI, 4 = Müller 1861:644.

² *Contra* Goudineau 1989.

³ *Deo Mercurio Atepomaro* (Bousquet 1971).

⁴ D'Arbois de Jubainville 1891:121 ; O'Rahilly 1946a:292 ; Evans 1967:53 ; Guyonvarc'h 1962c:460 ; Mac Cana 1970:32 ; Sterckx 2000:38-39.

⁵ *CIIC* N°358 ; *LEIA* A-99, T-40 ; *DLG* 57 ; Jackson 1953:169 ; Mac Cana 1960-1962:116 ; Ziegler 1994:251.

⁶ Sergent 2004a:59-61.

⁷ *CIL* XIII, 577, 3660, 4257, 6347, 6384, 6404 ; Benoît 1959:53, 164.

de v.irl. *fís* « vision, inspiration »¹, mais cette correspondance est à écarter puisque *fís* est un emprunt au lat. *visio* « vue, vision »².

Les littératures insulaires montrent très clairement que la prophétie est une qualité de Lug et Lleu, tandis que le matériau gaulois incite à plus de réserves. L'étude des corvidés que nous allons proposer sera une occasion pour mieux appréhender les fonctions du Mercure gallo-romain.

3.3.4. Lugus et les corvidés

Une étude taxinomique de Georges Charrière et Amable Audin a permis d'attester que les oiseaux mentionnés dans la légende du pseudo-Plutarque étaient des corbeaux³. Ceci étant dit, l'étymologie de *Lugdunum* qu'il donne est erronée : *Lug(u)dunum* ne signifie pas « Forteresse des Corbeaux » mais « Forteresse de Lug »⁴. De plus, aucune langue celtique ne désigne le « corbeau » par **lugos*⁵ ; toutefois, un jeu de mots est envisageable avec la racine **leu-g-* « lumineux, brillant », qui est l'une des explications possibles de *Lugus*⁶.

En tout cas, la mention du corbeau dans la légende de fondation n'est certainement pas un hasard. En effet, de nombreuses pièces archéologiques retrouvées à Lyon associent Lugus, la ville de Lyon, la divination et les corvidés⁷ :

- Une série de médaillons d'applique sculptés par le potier Amator montre le fondateur de Lyon, L. Munatius Plancus, et le Génie de la ville, jeune, nu, tenant un sceptre et une corne d'abondance ; il est coiffé d'une couronne murale qui l'identifie à la ville elle-même, et à ses pieds se dresse un corvidé, perché sur une rocaille⁸. Ce Génie de Lyon, créé à la naissance de la cité⁹, est certainement un rhabillage du dieu gaulois.

¹ D'Arbois de Jubainville 1873:96 ; Sterckx 2000:41 ; cf. Olmsted 1994:418.

² *DIL* F-154.

³ Charrière - Audin 1963:360-364.

⁴ Cf. partie I, chapitre 1.

⁵ Loth 1914:212.

⁶ Bernard Sergent rappelle que notre connaissance lexicographique des langues celtiques anciennes est si limitée que *lugos*, ou plutôt *lugus*, a pu désigner le « corbeau » ; les auteurs grecs ont pu par la suite ramener ce mot celtique à leur déclinaison dominante, c'est-à-dire en *-o*. Il appuie sa théorie sur un mythe très fréquent dans l'hémisphère nord, où le corbeau était à l'origine de couleur blanche, mais, à la suite d'une faute commise, est devenu de couleur sombre. Cette couleur d'origine du corbeau peut alors laisser penser que le terme gaulois *lugos* se rattachait à la racine **leu-g-*, ce qui ferait écho à une version celtique du mythe de changement de couleur du corbeau. Mythe, qui, en Grèce, a justement comme acteur principal Apollon : apprenant par un corbeau blanc l'adultère commis par sa femme Koronis avec Alkuoneus, il décide de punir l'oiseau en lui donnant une couleur noire. Nous pouvons mettre au crédit de cette hypothèse que les Gallois connaissaient le corbeau blanc, puisque l'héroïne de la deuxième branche du *Mabinogi* se nomme *Bran-wen* « Corbeau Blanc ».

⁷ Loth 1914:212-213 ; Krappe 1936:238 ; Ross 1967:250 ; Sterckx 2000:38.

⁸ Wuilleumier - Audin 1952:68-70 ; figure 14.

⁹ Audin - Couchoud 1955:44, 51, 58.

- Un aureus de Marc Aurèle, frappé à Lyon en 43 av. J.-C. pour la fondation de la cité, représente le même corbeau sur sa rocaille, près du Génie nu, coiffé cette fois d'une couronne radiée, armé d'un arc, d'un carquois et d'un bouclier, tenant la corne d'abondance et un caducée¹, qui est un attribut principal de Mercure.
- Un autre aureus et un denier frappés à Lyon par Albin représentent le Génie de Lyon dans une position identique aux médaillons d'applique². Il tient une haste et une corne d'abondance et est flanqué d'un corvidé à ses pieds.
- Le célèbre gobelet en argent de Lyon montre un homme assis à une table, sans doute Mercure ou le Génie de Lyon, qui tient deux bourses dans ses mains, tandis qu'un corvidé lui en apporte une troisième³.

Le matériau archéologique continental nous propose d'autres associations entre Mercure et les corvidés. Nous avons tout d'abord la stèle du Mont Berny, en forêt de Compiègne (Oise), qui représente un dieu aux oiseaux. Il s'agit du buste d'un homme paraissant nu, qui élève la main droite, l'index dressé au ciel, avec une main levée dans un geste d'orateur. Il est entouré de quatre oiseaux, corbeaux ou colombes, dont deux semblent lui parler à l'oreille⁴. L'absence d'inscription rend compliquée l'identification du personnage, mais le détail de la main mise en avant peut évoquer Lugus. Un autre exemple de ce « dieu aux oiseaux » est plus clair : le chapiteau gallo-romain d'Avenches (Suisse) est accompagné de l'inscription en l'honneur des Lugoves⁵. Enfin, le Mercure Visucios évoqué ci-dessus peut aussi être associé aux corvidés. On a tenté en vain de rapprocher cette épithète de v.irl. *fís* « vision, inspiration », mais une autre explication serait plus convaincante en comparant *Visucios* à v.irl. *fíach* « corbeau » et gall. *gwyach* « grèbe »⁶. Sur la péninsule ibérique, le sanctuaire de Peñalba de Villastar, dédié à Lugus, comprend notamment une représentation de corvidé⁷.

La littérature irlandaise ne propose qu'un seul rapprochement entre Lug et les corvidés. Il apparaît dans un dialogue en vers entre Fintan mac Bóchra et l'aigle Achill, qui s'intitule *Ársaidh sin, a eoin Accla*. Ce texte a été composé entre 750 et 900 et est contenu dans trois

¹ Willeumier 1936:50 ; Willeumier - Audin 1952:70. Audin - Couchoud 1955:53 ont fait remarquer qu'il ne s'agissait pas d'armes d'un légionnaire, mais d'un archer. Cela apporterait un élément supplémentaire au dossier du *Lugus* archer traité plus haut.

² Willeumier - Audin 1952:70.

³ Willeumier 1936. Hatt 1986:253 distingue également la moitié d'une cithare à grande caisse de résonance. La présence de cet instrument est cohérente avec le fait que Lugus est certainement un joueur de lyre.

⁴ *Esp* V N°3850 ; Benoît 1970:70-71 ; figure 15 ; Ross 1967:251 fournit d'autres représentations analogues.

⁵ Cf. Sergent 2004a:186-187 ; Sterckx 2000.

⁶ Sterckx 2000:41 ; *DLG* 322. Sachant que *fíach* vient de **wesaks* > **wisaks*, *Visucios* serait formé avec un autre suffixe.

⁷ Blázquez Martínez 1962:90 ; Marco Simón 1986:749.

manuscrits (Egerton 1782, Livre de Fermoy et RIA MS 12.144). Dans une strophe, l'aigle rapporte les propos suivants :

Après le passage du fils d'Eithne et de ses armes

Ce fut le lieu des corbeaux et des corneilles.

Il y avait l'occasion de ronger des os

À côté de Lug à la main des héros.

(*A n-diaidh meicc Ethne na n-armm*

fa h-imda brain-éun iss badhb

do bo mana crimb chnáma

táeph re Lugh na láech-lámha.)¹

Ces quelques vers attribuent certainement à Lug la fonction de fournir de la nourriture aux corvidés. Nous signalons également que, parmi les anthroponymes construits avec *Lug-*, figure le composé *Lug-brann* « Lug-corbeau »². Néanmoins, *bran* peut aussi être un nom propre, en référence à une figure légendaire de la tradition irlandaise.

Le fils de Lug, Cú Chulainn, est lui associé, plus ou moins directement, aux corbeaux. Dans le *Serlige Con Culainn*, il se rend dans le *síd* pour prêter main forte à Labraid :

Labraid s'en alla alors et Cú Chulainn resta avec l'armée. Les deux corbeaux druidiques que les armées avaient faits l'annoncèrent. « Il est probable, dit l'armée, que c'est le contorsionniste d'Irlande qu'annoncent les corbeaux. »

(*Luid Labraid ass íarom 7 anais Cú Chulaind ocont shlóg. Fanócrat in dá fíach druídechta dogénsat int slúraig. « Is dóig, ol in slúraig, in ríastartha a Héirind iss ed terchanait ind fhíaich. »³*)

L'information importante de ce passage est que les corbeaux sont doués de qualités prophétiques. Dans la *Fled Bricrend*, Cú Chulainn est comparé à un corbeau. Cela apparaît lorsqu'il reçoit les félicitations de Samera, qui l'honore avec cette métaphore :

« C'est un corbeau de proie, batailleur. »

(*Is bran carna comramaig.)⁴*)

Plusieurs témoignages présentés ici ont montré des rapports explicites entre les corvidés et la divination. Nous précisons que chez les Celtes – comme chez de nombreux peuples de l'Antiquité –, ces oiseaux étaient également associés à la longévité, la consommation, la destruction, la dissolution et la mort, l'intelligence⁵ et la connaissance⁶, l'héroïsme et

¹ *Ársaidh sin, a eoin Accla* §50 = Meyer 1907:31.

² Cf. partie I, chapitre 1.

³ *Seirglige Con Culainn* §35 = Dillon 1953:20.

⁴ *Fled Bricrend* §68 = Henderson 1899:86.

⁵ Au début du XX^e siècle, les Écossais attribuaient encore cette faculté au corbeau, à en juger par cette expression utilisée lorsque l'on parlait à un enfant précoce : *Tha fois fithich agud* « Tu as le savoir du corbeau » (Krappe 1936:241).

⁶ Cette qualité apparaît dans un texte de Strabon qui rapportait un récit d'Artémidore (II^e siècle av. J.-C.). Ce dernier évoque l'existence sur la côte de l'océan de deux corbeaux qui permettent de résoudre des contestations

l'agression¹. Or, la plupart de ces aspects sont partagés par *Lugus*. Nous pouvons donc légitimement affirmer que les corvidés ont tout à fait leur place dans le dossier de ce dieu celtique.

En fin de compte, nous constatons que les littératures insulaires, la légende du pseudo-Plutarque et l'archéologie gallo-romaine montrent clairement les qualités de voyance de figures lugiennes par le biais de la vision de l'œil, du savoir lié aux suidés et la prophétie. C'est donc une compétence de plus à mettre à l'actif de Lug, ce qui fait de lui un poète complet (poète, historien, musicien, sorcier, maître de justice, doué de l'éloquence et prophète). Cela aura une grande importance en vue des développements qui seront proposés plus bas, en particulier sur les relations entre le poète, la vérité et les liens. Avant d'aller plus loin, nous allons introduire dans notre étude le dieu scandinave Odin, qui est justement un maître des liens. En compagnie d'Apollon, il est la divinité indo-européenne qui a le plus de traits communs avec *Lugus*.

4. Le dieu germanique Odin

4.1. Le poète omniscient

Ce chapitre a dégagé plusieurs caractéristiques de *Lugus* qui se retrouvent également chez le dieu scandinave Odin. Nous allons à présent introduire la comparaison celto-scandinave qui sera actualisée dans la suite de nos recherches.

Tout d'abord, Odin partage la même particularité que Lug d'être un expert en de nombreux arts² :

Odin était le plus noble de tous [les dieux], et c'est de lui qu'ils apprirent tous les arts, car il fut le premier à les enseigner, tous ou du moins la plupart³.

Sa plus grande puissance est la magie, que le v.isl. rend par *seiðr*, tiré de la racine i.-e. **seH₂*⁴. Il faut préciser que plusieurs de ses caractères de magicien sont hérités d'une ancienne culture chamanique, comme ses métamorphoses, les voyages de son âme... La magie d'Odin est liée au savoir, à la voyance ou à l'art poétique. Ses compétences sont d'ailleurs indiquées par son

(*Geographika* IV, 4, 6 = Jones 1917-1932:III 248-250). Cela laisse supposer que les hommes prêtaient à ces oiseaux un certain don pour juger correctement.

¹ Tymoczko 1990:166 ; Ross 1967:250-251. Pour l'aspect augural et sombre, on pense notamment à la Mórrígan, un des noms de la Souveraineté guerrière de l'Irlande, qui a le don de prendre l'apparence d'un oiseau noir et de prophétiser des désastres ou des morts.

² Polomé 1989:101.

³ *Ynglinga Saga* §6 = Boyer 1992:603.

⁴ Dumézil 1977:190-194.

nom, puisque *Odin* est un dérivé en *-na* d'un thème germanique **Wōða-* (v.norr. *óðr* « inspiration poétique »), qui, comme substantif, signifie « esprit », « inspiration », « poésie », et comme adjectif « excité, furieux ». **Wōða-* est apparenté au nom italo-celtique du devin et du poète : gaul. *uates* – que le latin a emprunté pour donner *uātēs* –, v.irl *fáith*, pl. *fátha*, « poète, voyant, devin, prophète », gall. *gwawd* « chant, poème, satire », < **wāt-*, peut-être « dire », d'où sont issus lat. *uetāre*, *uotāre*, v.gall. *guetid* « dire »¹. Nous faisons remarquer qu'en Irlande, les fonctions de *file* et *fáith* sont assez proches : dans l'*Immacallam in dá thúarad*, le *file* a les compétences de *fáith*² ; les anciennes lois attribuent au *file* la fonction de prophète³. Cela signifie sans doute que *filid* et *fátha* formaient à l'origine une même classe⁴. Autrement dit, Lug occupe une fonction (*file*) dont l'un des noms ou spécialités (*fáith*) est apparenté au théonyme Odin (< **Wōða-*).

Les talents poétiques d'Odin ont pour origine son don de l'éloquence :

Il parlait si éloquemment et si bien que tous ceux qui écoutaient tenaient pour vrai cela seul qu'il disait. Tous ses propos étaient rimés et allitérés, comme cela se trouve dans ce qu'on appelle maintenant la poésie. Lui et ses grands prêtres sont appelés forgerons de poèmes, car cet art commença avec eux dans les pays du Nord⁵.

Les rapports entre Odin et la poésie sont également évoqués dans un passage de l'*Edda* de Snorri, qui relate son vol de l'hydromel de Suttung :

[Odin] donna aux Ases et aux hommes qui sont de véritables poètes. De là vient que nous appelons la poésie « le butin d'Odin » ou « sa trouvaille », « sa boisson » ou « son don », et aussi « la boisson des Ases »⁶.

L'intérêt de ce mythe est qu'il associe boisson et poésie, le premier pouvant servir de source d'inspiration au second. C'est peut-être sous cet angle que nous pouvons éventuellement interpréter la fonction d'échanson de Lug.

Depuis sa grande résidence appelée Valaskialf, Odin voit le monde entier⁷. Il dispose ainsi d'une omniscience qui est assurée par ses deux corbeaux :

Deux corbeaux sont perchés sur son épaule et lui disent à l'oreille tous les événements qu'ils voient ou entendent ; l'un s'appelle Hugin et l'autre Muninn. À l'aube, il les envoie voler à travers le monde entier et

¹ DLG 308 ; IEW 1113 ; GPC 1603 ; O'Rahilly 1940-1942:170-172 ; Wagner 1970:46 ; Le Roux - Guyonvarc'h 1986:441-443 ; Watkins 1995:118.

² *Immacallam in dá thúarad* §269 = Stokes 1905b:50 : *fetar mo rus fáithi* ; cf. *Ársaidh sin, a eoin Accla* §§45-46 = Meyer 1907:31 : *A Finntain mheic Bóchra báin os tussa in fili 'san fáidh*.

³ ALI III, 31 : *ina filedaib do toircechnatar, didu faide leo*.

⁴ Williams - Ford 1992:22 ; cf. Ford 1974:73n.15.

⁵ *Ynglinga Saga* §6 = Boyer 1992:603.

⁶ Snorri Sturluson, *Skáldskaparmál* §2 = Dillmann 1991:111.

⁷ *Id.*, §17 = Dillmann 1991:50.

ils reviennent à l'heure du déjeuner : ainsi apprend-il maintes nouvelles. C'est pour cette raison qu'il est appelé Hrafnagud (« dieu aux corbeaux »)¹.

Le nom de ces deux corbeaux est significatif : *Hugin* est la personnification de la pensée et *Muninn* celle de la mémoire². Ce mythe peut être comparé à la scène décrite sur la stèle gauloise du Mont Berny, où des corbeaux semblaient parler à l'oreille d'un personnage identifiable à Lugus. Dans les deux cas, le corbeau agirait comme un serviteur des dieux et symboliserait la voyance par la prophétie³.

Pour obtenir ce don de voyance – et avec elle, tout le savoir –, Odin a sacrifié, ou plus exactement mis en gage son œil dans la fontaine de Mímir⁴. Il est donc borgne, d'où son surnom de *Hárr* « borgne »⁵. Nous avons à faire à un mythe d'échange de la vision contre la voyance⁶, avec une mutilation compensatoire qui fonde sa qualité de magicien et lui vaut d'acquérir la vue de l'invisible⁷. Odin porte également le surnom de *Báleygr* « Œil de flamme », qui se rapporte à son seul œil valide. Cette qualification rend compte de la symétrie et du contraste entre, d'un côté, l'œil flambant, ouvert au monde extérieur, et de l'autre, l'œil clos, retourné vers l'intérieur⁸.

Enfin, Odin et *Lugus* ont une relation privilégiée avec les chevaux. L'animal avec qui Odin a le plus d'affinités est le cheval, comme l'attestent ses surnoms de *Grani*, *Rauðgrani* « Cheval Roux », *Hrosshársgrani* « Grani au Poil de Cheval », *Jálkr* « Cheval Hongre » ou « Étalon »⁹. Odin est également *Fráriðr* « Prompt Cavalier », c'est-à-dire le cavalier par excellence des dieux. Henri Renault-Krantz a remarqué que son association avec les chevaux était si étroite qu'il ne semblait faire qu'un avec cet animal. L'auteur cite comme preuve une énigme recueillie de la *Hervara Saga* qui dit ceci : « Quels sont ces deux qui ont dix pieds, trois yeux, mais une queue ? » Or Sleipnir, le cheval d'Odin, a huit pattes et Odin est borgne¹⁰. D'ailleurs, Sleipnir n'est pas un cheval normal puisqu'il a été enfanté par le dieu

¹ *Ibid.*, §38 = Dillmann 1991:70.

² Dillmann 1991:176n.8-9. Ces deux corbeaux ont reçu un traitement honorable dans la poésie des scaldes, puisque Hugin et, à un degré moindre, Muninn, ont désigné le « corbeau » en général (Turville-Petre 1964:58). Le lien d'Odin avec ses rapaces est aussi suggéré par son nom de *Hjarrandi* « Dieu Croasseur » (Renault-Krantz 1972:92).

³ Davidson 1988:91 ; Bader 1989:29.

⁴ *Voluspá* §28 = Boyer 1992:539 ; Snorri Sturluson, *Gylfaginning* §15 = Dillmann 1991:46.

⁵ Snorri Sturluson, *Gylfaginning* §20 = Dillmann 1991:52 ; Polomé 1989:99.

⁶ Bader 1989:44.

⁷ Dumézil 1968-1973:III 274.

⁸ Renault-Krantz 1972:92, 97-98.

⁹ *Id.*, p. 89-90.

¹⁰ *Ibid.*, p. 90. Les huit pattes de Sleipnir peuvent donner une impression de rapidité (Turville-Petre 1964:57). Or nous avons constaté plus haut l'idée religieuse qui associe le soleil au cheval par leur rapidité respective. Et Odin, bien qu'essentiellement sombre, a des caractères solaires indéniables, comme en témoigne son unique œil, qualifié d'« œil de flamme ».

Loki. Cela insinue t-il une double nature d'Odin, comme celle que possèdent *Lugus* et sa mère ?

En résumé, les points communs entre Lug et Odin sont nombreux : l'expertise en de nombreux arts, la poésie, la voyance, les corbeaux, la boisson, la privation d'un œil, la magie et les chevaux.

4.2. Le dieu-lieur

Odin est un dieu magicien orienté clairement vers la guerre, comme l'atteste son surnom d'*Herjafodr* « Père des armées »¹. Tous les guerriers qui meurent au combat sont ses fils adoptifs, qu'il accueille au *Valhöll*, cet Autre Monde où s'enchaînent festins et de nouveaux combats². Mais Odin n'intervient pas directement dans le tumulte, au contraire du dieu guerrier Thor. Il est plutôt donneur de victoires par des interventions à longue portée, grâce aux sortilèges qu'il lance contre l'ennemi avec ses liens magiques. Ce pouvoir se révèle parfaitement à travers son surnom d'*Haptaguð* « dieu des puissances divines appelées *hopt* », c'est-à-dire des « dieux lieurs »³, ainsi qu'à travers son arme appelée *her-fjöttur* « le lien d'armée », par lequel il lie ses adversaires en les enchantant et les paralysant⁴.

Dans son ouvrage sur les Germains, Tacite nous a laissé un témoignage intéressant sur le thème des liens :

À une époque déterminée, les peuples de ce nom et de ce sang se rassemblent par députations dans une forêt ; les augures des pères, l'effroi des vieux âges l'ont rendue sacrée ; et c'est en immolant officiellement un homme qu'ils célèbrent les horribles prémices de rites barbares. Il est encore, en rapport avec ce bois, une autre manifestation de respect sacré : nul n'y entre sans être attaché par un lien (*nemo nisi uinculo ligatus ingreditur*), symbole de sa dépendance et témoignage de la puissance de la divinité. S'il arrive qu'on soit tombé, il n'est pas permis de se redresser et de se mettre debout ; on se roule par terre. Et toute cette superstition a pour objet de signifier que c'est là le berceau de la nation, là que réside le dieu maître du monde (*ibi regnator omnium deus*), que tout lui est subordonné et lui obéit⁵.

De fortes présomptions semblent indiquer que le dieu en question est Odin⁶, car le titre de *regnator omnium deus* correspond à la fonction d'Odin, le dieu à la plus grande puissance⁷, roi des dieux et qualifié d'*Alfadir* « Père Universel »⁸. Ce témoignage de Tacite a le mérite

¹ Dillmann 1991:176n.8.

² Snorri Sturluson, *Gylfaginning* §§20, 24 = Dillmann 1991:52, 57.

³ Dillmann 1991:162n.8.

⁴ Cf. Davidson 1988:69.

⁵ Tacite, *Germania* LIX, 3-4 = Perret 1983:145.

⁶ Turville-Petre 1964:73 ; Renauld-Krantz 1972:80.

⁷ Snorri Sturluson, *Gylfaginning* §41 = Dillmann 1991:73.

⁸ Dumézil 1977:190.

d'apporter deux éléments : le nouveau rapport entre lien et justice ; le lien se présente comme une marque de vassalité¹, où les hommes sont clairement sous la coupe des dieux. Cet élément sera repris dans le chapitre suivant.

Une autre grande figure indo-européenne du liage est le dieu védique Varuna. C'est une divinité terrible, sombre, qui, avec ses liens et ses nœuds nommés *pāsāh*, agit par la *māyā*, c'est-à-dire la magie. Il en use pour modifier et créer des formes, ce qui lui a permis d'établir le *rta* « Ordre (cosmique, rituel, moral) »², dont il est le fervent défenseur³. Ses liens et ses nœuds lui permettent également de punir qui il veut⁴, de lier à distance les hommes ainsi que de les délier⁵.

Tout comme Odin, Varuna voit et sait tout, car il domine l'univers de sa demeure sidérale⁶. Il a aussi un œil lumineux, comme nous l'apprend le *RgVeda* qui nomme le soleil « l'œil de Varuna »⁷. Mais à la différence d'Odin et de Lug, Varuna n'est pas à proprement parler un dieu guerrier, un rôle qui est imparti à Indra. Cependant, dans le couple souverain védique Mitra-Varuna, le premier est assimilé au *bráhman*, le principe religieux, tandis que le second est assimilé au *ksatrá*, le principe guerrier et royal⁸. Il existe une différence plus importante entre Varuna et Odin, dans leur rapport respectif à l'ordre du monde. Le dieu indien est attaché au *rta*, à l'ordre juste, alors que le dieu scandinave ne représente pas la perfection : il trompe, trahit ses favoris, ou encore a des fréquentations fâcheuses comme en témoigne le sarcastique Loki⁹.

Depuis le début de cette partie, nous avons essayé de mettre en lumière les rapports de *Lugus* avec les liens. En guise de premier bilan, le dieu celtique est associé à plusieurs domaines qui expriment le liage : le serment, le mariage, la cordonnerie, la poésie, la sorcellerie et l'éloquence. Tous ces éléments indiquent certainement que Lug en particulier est bien un dieu-lieur. Les traditions scandinaves et indiennes nous ont appris que l'ordre du monde relevait de la compétence de dieux-lieurs tels qu'Odin et Varuna. La question est maintenant de savoir si Lug, au même titre qu'Odin et Varuna, est également en charge de cet ordre cosmique. Nous essaierons d'y répondre dans le prochain chapitre.

¹ Eliade 1952:136-137.

² *RgVeda* IX, 73, 6 = Aufrecht 1877:II 238-239.

³ Dumézil 1977:60-65. Sur le *rta*, cf. partie III, chapitre 4.

⁴ *RgVeda* I, 89, 3 = Aufrecht 1877:I 73.

⁵ Eliade 1952:125.

⁶ *Id.*, p. 127.

⁷ Renauld-Krantz 1972:97.

⁸ Dumézil 1977:74-76.

⁹ *Id.*, p. 195.

Chapitre 4 :

LA COHÉSION

1. Le respect de l'ordre

Les trois premiers chapitres de cette partie ont mis en valeur les rapports étroits entre les personnages lugiens – Lug en particulier – et des compétences qui impliquent l'idée de lien. Le moment est venu d'essayer d'articuler entre eux ces différents éléments. Pour cela, nous allons nous interroger sur ce qui pouvait définir, chez les peuples de l'Antiquité, les fondements d'une religion.

Notre point de départ est de considérer les termes qui expriment la « religion » dans les anciennes sociétés indo-européennes. L'élément frappant est qu'aucune langue de cette aire culturelle ne connaît de mot spécifique pour désigner la « religion ». Mais cette absence n'est pas si étonnante. Dans les sociétés antiques, la religion n'était pas confinée à un domaine précis de la vie comme aujourd'hui ; au contraire, elle l'englobait, du fait que tous les aspects de la société lui étaient liés¹. Toutefois, plusieurs populations indo-européennes connaissaient un terme en rapport avec ce qu'un moderne appellerait la « religion ». C'est le cas en Grèce, en Inde et, comme nous le verrons plus bas, à Rome.

En Grèce, l'expression de la « religion » était rendue par *θρησκεία* « observance, règle de pratique religieuse », qui ne désignait pas la religion dans son ensemble, mais l'astreinte aux obligations du culte². En Inde, le terme qui traduirait, selon Émile Benvéniste, ce que nous désignons par « religion » est certainement le *dharma* « règle » ; cette assertion n'est toutefois correcte que si l'on considère la religion sous l'angle de préceptes à suivre. Le *dharma* est une notion assez large qui rend notamment compte de l'ensemble des conduites considérées comme méritoires qui assurent de bonnes renaissances³ ; il est aussi la loi morale et religieuse, l'ordre et le droit, la justice et la vertu⁴. Le *dharma* est un concept qui s'est surtout développé avec l'hindouisme. Dans le védisme, c'est le *rta* qui agissait comme principe fondamental et

¹ Benvéniste 1968:II 266.

² *Id.*, p. 266-267.

³ Biardeau 1964:466.

⁴ Dumézil 1968-1973:I 54.

désignait l'ordre naturel des choses. Sur un plan linguistique, *rta* se rattache à une racine *ar-*, attestée dans plusieurs langues indo-européennes : av. *aša* « ordre », gr. ἀρᾰρίσκω, « ajuster, adapter, harmoniser », lat. *ars*, *artis* « disposition naturelle, qualification, talent », *ritus* « ordonnance, rite »¹. Le *rta* représente l'ordre cosmique grâce à qui agiraient les forces qui maintiennent la vie ; il est administré par les Āditya et en particulier par Varuna, qui en est son gardien.

Les *rta* et *dharma* indiens sont clairement caractérisés par l'ordre. Cette notion est fondamentale pour comprendre de ce qu'était la religion, comme l'a parfaitement exprimé Émile Benvéniste :

C'est là une des notions cardinales de l'univers juridique et aussi religieux et moral des Indo-Européens : c'est l'« Ordre » qui règle aussi bien l'ordonnance de l'univers, le mouvement des astres, la périodicité des saisons et des années que les rapports des hommes et des dieux, enfin des hommes entre eux. Rien de ce qui touche à l'homme, au monde, n'échappe à l'empire de l'« Ordre ». C'est donc le fondement tant religieux que moral de toute société ; sans ce principe, tout retournerait au chaos².

Cette notion d'ordre implique un rapport à la loi et au droit, pris tous deux dans un sens divin et non humain. Dans les anciennes sociétés indo-européennes, les fondements du droit n'étaient d'ailleurs pas issus d'une discussion humaine argumentée ; ils venaient des divinités, qui les ont ensuite insufflé aux prêtres ou aux rois³. Cette origine divine se retrouve dans le nom du « droit » commun à plusieurs langues indo-européennes, issu de la racine i.-e. **dhH_e-* « poser, instituer » : skr. *dhāman-* s'applique aux lois de Varuna ; gr. θεμίς désigne à la fois une déesse et le droit d'origine divine⁴, ce code inspiré par les dieux, qui est constitué de lois non écrites et d'arrêts rendus par les oracles. Nous relevons que θεμίς s'oppose à δίκη, le droit humain ; pareille opposition existe à Rome, avec *fas*, le droit divin, et *ius*, le droit humain⁵. De cette racine **dhH_e-* sont également issus av. *dāman-* et lat. *fetialis* « droit », ainsi que gr. θεσμός, v.irl. *deidma*, moy.gall. *deddf* « loi »⁶.

Cet ordre à suivre est censé être juste, être en conformité avec le droit qui s'exprime avant tout ce qui est « droit », par opposition à ce qui est « pervers, faux ». Nous devons comprendre cette notion de justice non pas au sens moderne de l'équité, du respect des droits de chacun, mais par rapport à la loi divine, la seule à être « juste ». En Inde, le *rta* rend

¹ Benvéniste 1968:II 100-101.

² *Id.*, p. 100.

³ Sergent 1995a:312 ; Le Roux - Guyonvarc'h 1986:82n.90, 84.

⁴ Sergent 1995a:312.

⁵ Benvéniste 1968:II 103-111. Le même auteur remarquait, p. 119, que la valeur de *ius* était issue d'une conception non seulement légale et morale, mais aussi et surtout religieuse, qui insistait sur la notion indo-européenne de respect à la règle.

⁶ *LEIA* D-41 ; *IEW* 238 ; *GPC* 911 ; Puhvel 1987:40-41.

justement compte du vrai, de cette vérité qui consiste à être en conformité à l'ordre¹. La « vérité » est aussi exprimée par skr. *satyá*, dérivé du participe présent du verbe *as-* « être » ; l'étymologie de *satyá* exprime donc que le vrai est ce qui existe, ce qui est positif et non illusoire². Autrement dit, la vérité est l'existence.

Cette notion de Vérité a également son importance en Grèce ancienne. Elle est exprimée par le terme *Αλήθεια*, un dérivé de l'adjectif *ἀληθής* « vrai, véridique », utilisé pour des choses ou des événements que l'on ne cache pas, par opposition à *ψευδής* « faux »³. Une phrase tirée des *Pythiques* de Pindare témoigne de la relation entre l'*Αλήθεια* et la religion :

L'homme dont l'esprit connaît la voie de la vérité sait jouir du bonheur que les Dieux lui envoient⁴.

L'*Αλήθεια* couvre à la fois le domaine de la mantique – ou pratique divinatoire – et de la justice car elle a la même puissance que la *δίκη*⁵. Les preuves de la justice sont donc de caractère ordalique, cette vérité que les dieux révèlent aux hommes⁶.

Dans les langues germaniques, Heinrich Wagner soulignait que le terme « religion » était rendu notamment par v.h.a. *ēwa*, littéralement « loi », comparable au got. *aiws* « temps, éternité », all. *je* « toujours » ; en vieux-norrois, les termes correspondants auraient été *lög* « loi » ou *siðr* « coutume ». Il en déduisait que les anciens peuples germaniques identifiaient d'un côté « vérité » et « religion » et, de l'autre, la coutume dans son rapport à la vérité cosmique, c'est-à-dire le temps qui passe. Heinrich Wagner utilisait la même approche pour l'Irlande en s'appuyant sur le vocable *fír*, qui signifie « vérité »⁷ mais aussi « serment »⁸. *Fír* est tiré d'une racine **wēr-* « lier » ou « entourer » (cf. gall. *gwir*, lat. *uērus* « vrai », la déesse scandinave du serment *Vár*, v.angl. *wær* « traité, pacte, promesse, confiance », v.h.a. *wāra* « id. », v.sl. *vera* « croyance »)⁹. Le même auteur en concluait que *fír* au sens de « vérité » rendait compte du bon comportement envers l'ordre cosmique¹⁰.

Ces hypothèses nous semblent un peu forcées. Néanmoins, l'idée d'un rapport entre la vérité et le droit nous paraît intéressant, et ce principalement en Irlande. Plusieurs témoignages permettent de le vérifier. L'*Uraicecht Becc*, une compilation archaïque sur le statut des personnes, commence de la sorte :

Sur quoi le jugement est-il fondé dans la langue des *Féine* (= les Irlandais) ?

¹ Dumézil 1969:45.

² Dumézil 1968-1973:II 290.

³ Chantraine 1968-1980:618.

⁴ *Pythionika* III, 103 = Puech 1961-1967:II 59.

⁵ Detienne 1981:34.

⁶ Briquel 1985:148.

⁷ *DIL* F-146-147.

⁸ Wagner 1970:34 ; Kelly 1988:199n.60.

⁹ *GPC* 1666 ; *DLG* 322 ; *IEW* 1166 ; Wagner 1970:6, 11.

¹⁰ Wagner 1970:34.

Ce n'est pas difficile. C'est dans la vérité, le droit et la nature.

(*Cid i n-agar breithemnus berla feini ?*

Ninsa. I fír ocus dliged ocus aignead.)¹

Lors du traitement d'une affaire légale, il existait plusieurs moyens pour la résoudre. Lorsqu'ils avaient tous échoué, on avait recours au *fír nDé* « verdict divin » ou « ordalie », qui impliquait la tenue d'un serment sur des reliques ou sur un autel². Thomas M. Charles-Edwards estime que cette façon de procéder a remplacé d'autres formes solennelles de serment utilisées avant l'adoption du christianisme. Le *fír nDé* constituait la première d'une série de cinq types d'actions reconnus par le *Cóic Conara Fugill*, un traité irlandais du VII^e siècle. Deux autres de ces actions étaient également basées sur *fír*, traduisible ici plutôt par « justice » : le *fír ndaíne* « justice des hommes », qui consistait en une preuve apportée par les assistants au serment³, et le *fír fer* « justice des hommes »⁴, qui considérait la bataille comme une ordalie ; cette idée se retrouve également dans le *fír catha* « vérité ou justice de la bataille »⁵, un principe que nous reverrons plus bas⁶.

Nous avons une dernière mention de la « vérité » dans le *Cáin Domnaig* « Loi du Dimanche », un traité de législation ecclésiastique en vieil-irlandais qui porte sur les pénalités pour ceux qui transgressaient la sainteté du dimanche. Il stipule qu'une personne accusée de travailler le dimanche peut être disculpée par le *fír ndíthaig* « serment de déni », littéralement « vérité du déni », accompli par lui-même, sa mère ou son père⁷.

Au Pays de Galles, le recours à la vérité existait aussi. Le *gwir Duw* « vérité de Dieu » correspond sémantiquement et étymologiquement à la pratique irlandaise du *fír nDé*. Il était utilisé pour le serment solennel et est d'ailleurs employé par Culhwch lorsqu'il demande de l'aide à Arthur pour obtenir la main d'Olwen⁸. Comme en Irlande, l'ordalie par la bataille ou le duel judiciaire est attesté mais nous n'en connaissons pas le nom.

¹ ALI V, 3. Nous soulignons que *fír* et *dliged* peuvent aussi être traduits par « procédure » ou « voies de justice ».

² Pour tout ce qui suit : Charles-Edwards 1970:284-286. Kelly 1988:213n.160, 205 fait remarquer que le *fír nDé* consistait également en une ordalie par le feu et l'eau.

³ Sur le *fír nDé* et le *fír ndaíne*, un bon exemple est proposé dans ALI IV, 295.

⁴ DIL F-147.

⁵ *Id.*, F-147.

⁶ Cf. partie IV, chapitre 4.

⁷ *Cáin Domnaig* §5 = Hull 1966:166.

⁸ CO 7 : *Gwyr Dyw im ar hynny, a gwir dy deyrnas ?* « Aurais-je la vérité de Dieu sur tes paroles, et la vérité de ton pouvoir ? »

2. Vérité et souveraineté

2.1. *Speculum principis*

2.1.1. Une pratique indo-européenne

Dans la société irlandaise médiévale, le principe de juste gouvernement pour le roi se nommait le *fír flaitheon* « vérité du souverain », qui constituait un ensemble de préceptes récités par le poète lors de l'intronisation ; la force de ce principe était basée sur le concept archaïque du pouvoir du mot¹. Cette pratique était cependant beaucoup plus ancienne que le Moyen Âge. Myles Dillon l'a brillamment rapproché du **satyá-kriya*, l'acte de vérité connu dans l'Inde védique² ; on peut donc poser l'existence d'un *speculum principis* « miroir des princes » qui remonte à la période indo-européenne³. Il existait certainement ailleurs qu'en Irlande et en Inde, puisque Calvert Watkins a montré que cette formule se retrouvait aussi en Iran et en Grèce avec à chaque fois une construction syntaxique analogue⁴. Le même savant considère ainsi ce *speculum principis* comme un trait de la culture des peuples indo-européens. Il voit dans cette notion de vérité du souverain (rendue par skr. *rta*, puis *satyá*, av. *aša*, gr. *δίκη*, v.irl. *fír*), à la fois éthique et religieuse, une force intellectuelle active, exprimée verbalement, qui assure la prospérité de la société, l'abondance de nourriture et de fertilité, ainsi que la protection contre les fléaux, les calamités et les attaques d'ennemis⁵.

2.1.2. Intronisation et Vérité

En Irlande, la récitation d'une instruction royale (*tecosc ríg*) lors des cérémonies d'inauguration s'est maintenue assez longtemps. D'après Geoffrey Keating, cette pratique a eu cours depuis la venue de saint Patrick jusqu'à l'invasion normande⁶. La littérature irlandaise a conservé cinq compositions de ce genre, dont la plus ancienne et la plus célèbre est l'*Audacht Morainn* « Testament de Morann »⁷. Le légendaire juge Morann – propriétaire du collier ordalique appelé *sín*⁸ – récite à Feradach Find Fechnach les instructions relatives à

¹ Byrne 2001:24.

² Sur le **satyá-kriya*, voir Brown 1968 et 1972.

³ Dillon 1947.

⁴ Watkins 1979:189. Il estime p. 182 que, parmi ces différents *speculum principis*, le **satya-kriya* indien et le *fír flaitheon* irlandais sont les plus proches.

⁵ Watkins 1995:85.

⁶ FFE III, 10.

⁷ Les autres textes sont les *Tecosca Cormaic*, *Briathartheosc Con Culainn* (inclu dans le *Seirglige Con Culainn*), *Tecosc Cuscraid* et *Senbriathra Fíthail*, cités dans la partie II, chapitre 2 (voir l'introduction de Kelly 1976).

⁸ Cf. partie III, chapitre 3.

sa fonction royale. Ce récit en vieil-irlandais est connu par trois recensions : recension A (Livre Jaune de Lecan, MS TCD H 2.7 du XV^e siècle, MS British Museum Add. 33993 du XV^e siècle), recension B (MS Egerton 88, MSS RIA 23 N 10 copié en 1575, et 23 N 27, MS Édimbourg XLII de la National Library of Scotland) et recension L (Livre de Leinster, MS Franciscan Library A 9 du XV^e siècle) ; la recension B, qui date du VII^e siècle, constitue la plus ancienne des trois. Pour avoir une idée plus précise du *speculum principis* irlandais, nous citons quelques extraits de l'*Audacht Morainn* d'après le texte de la recension B :

« C'est par la justice du souverain que les fléaux et la grande foudre sont évités au peuple.
C'est par la justice du souverain qu'il gouverne les grands peuples et les grandes richesses.
C'est par la justice du souverain qu'il préserve paix, tranquillité, joie, confort et calme.
C'est par la justice du souverain qu'il repousse les grands bataillons de voisins hostiles aux frontières. »
(« *Is tre fír flathemon morlithi márlóchet di doínib dingbatar.*
Is tre fír flathemon conid- máarthúatha márhoíni -midethar.
Is tre fír flathemon fo- síd sámi sube soad sádili -sláini.
Is tre fír flathemon ath- mórcathu fri crícha comnámat -cuirethar. »)

[...] Le vrai souverain, en premier lieu, va vers chaque bonne chose, il sourit à la vérité quand il l'entend, il l'exalte quand il la voit. Car il n'y a pas de vrai souverain qui ne glorifie l'existence avec des bénédictions.

(« *Fírflaith cétamus, luithir side fri cach fó, fris-tibi fírinni inde-cluinethar, coten-ocaib inden-aici. Ar ní fírflaith nad níamat bí bendachtnaib.* ») [...] ¹

Ces préceptes fixent de manière idéale un cadre d'action à respecter pour le nouveau roi. Celui-ci était également tenu de se soumettre à des *gessi*, *gessa*, sing. *geis* « tabou, prohibition »² < *g^w*hedh-ti-* (cf. v.irl. *guidid* « il prie », gall. *gweddi*, gaul. *uediúmi* « id »)³. La *geis* désigne une contrainte, un interdit de nature religieuse, qui oblige une personne à ne pas accomplir une action précise sous peine d'entraîner sa déchéance et/ou sa mort⁴. Le meilleur exemple de cette situation se trouve dans l'histoire de Conaire Mór, roi de Tara. Elle figure dans la *Togail Bruidne Dá Derga* « Destruction de l'hôtel de Dá Derga », une compilation du XI^e siècle établie à partir de textes datant du IX^e et dont les recensions principales figurent dans le Livre Jaune de Lecan et le *Lebor na hUidre*. Lorsque Conaire est intronisé, on apprend la liste de *gessi* qu'il devra respecter. La personne qui les énumère varie selon la recension. Dans le Livre Jaune de Lecan, il s'agit de Conaire lui-même ; dans le

¹ *Audacht Morainn* §§12-15, 59 = Kelly 1976:7, 19.

² *DIL* G-56-57.

³ *IEW* 488 ; Lambert 2002:274.

⁴ Sur la *geis*, voir Le Roux - Guyonvarc'h 1986:132-135.

Lebor na hUidre, c'est le druide Ninión qui s'en charge¹. Voici quelques extraits tirés du Livre Jaune de Lecan :

« Ton règne sera soumis à des restrictions, mais le royaume des oiseaux² sera exceptionnel, et ceci sera ta restriction, c'est-à-dire ta *geis*.

Tu ne dois pas présenter le côté droit de ton char à Tara, ni le côté gauche à Brega.

Tu ne dois pas chasser les bêtes maléfiques de Cerna.

Tu ne dois pas aller chaque neuvième nuit hors de Tara [...] »

(« *Biaid airmitniu fort flaith 7 bid saineamail ind énflaith 7 bid sí do airmitiu .i. do gés.*

Ní thuidchis deaseal Temra 7 túaithbiul m-Breg.

Nír taifnichter lat claenmíla Cernai.

*Nír echtra cach nómad n-aidche seach Theamair. »*³

Thomas M. Charles-Edwards a remarqué que la forme syntaxique utilisée pour l'énumération de ces *gessi* était similaire à celle de l'*Audacht Morainn*⁴. La principale différence entre *gessi* et les *tecosca* (« instructions ») du *fír flaitheomon* est que, pour les premières, toutes les injonctions sont négatives alors que les secondes sont positives. Nous relevons que dans la recension A de l'*Audacht Morainn* une instruction est justement qualifiée de bonne *geis*⁵.

À première vue, les *gessi* apparaissent uniquement comme des contraintes de natures diverses qui entravent la liberté du roi. Thomas M. Charles-Edwards a permis de mieux comprendre leur fonction en les abordant sous un angle différent. Dans une société, comme en Irlande, où l'usage de l'écriture n'est que peu ou pas du tout répandu, les déclarations orales solennelles sont un moyen de véhiculer, de génération en génération, les droits et obligations. Le fait de contraindre une personne par le recours aux *gessi* permet ainsi d'exprimer cette réalité⁶. Nous sommes tenté d'aller un peu plus loin, en suggérant que la finalité des *gessi* est comparable à celle des *tecosca* ; autrement dit, leur rôle respectif est de faire en sorte que le roi ne s'éloigne pas de l'essence de sa fonction, c'est-à-dire le respect de la vérité. En tout cas, nous percevons qu'en Irlande, ce principe de vérité, exprimé par les *tecosca* et sans doute les

¹ LU I. 8019-20.

² Le père de Conaire appartient au *Énlaith* « Royaume des oiseaux ».

³ *Togail Bruidne Dá Derga* §16 = Knott 1936:6.

⁴ Charles-Edwards 1999:46-47.

⁵ *Audacht Morainn* §52 = Kelly 1976:70 : *Dia nderna inso uile [...] bid sogessi [...]*

⁶ Charles-Edwards 1999:58. Le même auteur, p. 54-58, souligne l'évolution de l'emploi de *geis* entre la période du vieil-irlandais et celle du moyen-irlandais. À l'appui de comparaisons entre les deux recensions principales de la *Táin bó Cúailnge*, il démontre que lorsque le texte du *Lebor na hUidre* utilise « coutume », le texte du Livre de Leinster la rend par *geis*, dans le sens de prohibition. Autrement dit, *geis* s'est mise à couvrir un champ sémantique beaucoup plus large, qui était occupé auparavant par des termes de sens proche, comme *airmert* « obligation » ou *bés* « coutume, habitude » (*DIL* A-229 et B-87-88). Ce changement a, de fait, entraîné une évolution sémantique de *geis*. Alors que les anciennes *geissi* désignaient des interdictions négatives ou des actes prohibés, les *geasa* plus récentes tendaient à contraindre à une action positive plus qu'à l'éviter.

gessi, et figure au centre de l'intronisation et encadre le roi tout au long de l'exercice de la royauté.

2.2. Le savoir du poète et le respect de l'Autre Monde

Un des moments les plus importants de l'inauguration royale a lieu lorsque le *file* prend la parole. À haute voix, il procède à l'énonciation des *tecosca* et des *gessi*. Il transmet au roi des valeurs de sagesse qui sont fondamentales par l'exercice de la souveraineté. Lors de l'intronisation, cette sagesse est symbolisée par l'arbre sacré dont une branche est remise au roi par le poète¹. Toujours lors de l'inauguration, le *file* énumère le nom et le titre du futur souverain. En tant que maître du pouvoir du verbe, il est ainsi le véritable faiseur de roi². Le couple roi et poète constitue ainsi le moteur essentiel de la société en permettant l'application de l'ordre juste³ ; le premier exécute, le second enseigne et contrôle. Le respect de la sagesse et de la vérité – c'est-à-dire de la justice – est donc la condition indispensable pour que la vie soit dispensée sur terre. Le lien entre vérité du souverain et prospérité du pays est d'ailleurs précisé dans l'*Audacht Morainn* :

[...] C'est par la justice du souverain que les abondances du grand arbre fruitier et du grand bois sont goûtées.

(« *Is tre fír flathemon ad- manna mármeso márfhedo -mlasetar.* »)⁴

Pour bien comprendre le rôle du poète, nous devons préciser une chose. Dans la religion des Irlandais pré-chrétiens – comme dans d'autres religions –, les dieux apparaissent comme les dépositaires des principes qui permettent au monde d'exister. Ainsi, le Dagda est propriétaire du chaudron d'abondance qui représente la vie inépuisable ; c'est également lui qui est le maître de la science, comme l'atteste son nom de Rúad Rofesai « le Rouge Omniscient »⁵. Une fois le monde créé, les dieux se retirent avec tous leurs pouvoirs dans l'Autre Monde. Dès lors, cet endroit constitue pour les humains la source de vie par excellence, mais aussi de science ou de sagesse⁶. Les membres de l'ancienne classe sacerdotale (druides et poètes) sont les seuls à pouvoir communiquer avec cet Autre Monde et font alors office d'intercesseur entre les dieux et les hommes. En fin de compte, le *file* transmet au roi, par l'intermédiaire des

¹ Watson 1981.

² Byrne 2001:21. Ce pouvoir de la parole apparaît très clairement dans le *Mabinogi* de *Math*, puisque les trois sorts lancés par Aranrhod sur son fils ont été impossibles à contrer directement.

³ Watson 1981:180.

⁴ *Audacht Morainn* §17 = Kelly 1976:7.

⁵ Cf. partie II, chapitre 3-4.

⁶ Cf. Hily 2003.

tecosca et *gessi*, les valeurs et bienfaits issus de l'Autre Monde (vérité, savoir, sagesse et abondance).

Pour qu'un règne soit bénéfique, il convient donc d'être en conformité avec le monde divin. Dans la littérature royale irlandaise, Cormac mac Airt et Conaire Mór – avant qu'il ne commence à violer ces *gessi* – représentent les archétypes du souverain idéal parce qu'ils ont justement reçu leur légitimité d'un personnage de l'Autre Monde (Manannán et Nemglan)¹.

En revanche, il est dangereux d'enfreindre l'ordre de l'Autre Monde, c'est-à-dire la vérité, les *tecosca* et les *gessi*. Dans ce cas, la déchéance du roi est inéluctable. Conaire Mór commet justement une série de manquements : il rend un mauvais jugement, ce qui rompt la protection de l'ordre fondé sur la vérité ; il transgresse ses *gessi*, ce qui revient à enfreindre les règles fixées par l'Autre Monde². La somme de ces erreurs le mène inexorablement à la mort.

Un autre récit irlandais montre parfaitement le risque pour un roi de rendre un mauvais jugement. Cela figure dans le *Cath Maige Mucrama* « Bataille de Mag Mucrama », qui datable de la première partie du IX^e siècle et dont la version complète est préservée dans le Livre de Leinster. Lugaid Mac Con, roi de Tara, décide de condamner des moutons qui ont brouté la guède de la reine. Le jeune Cormac mac Airt, en *fosterage* chez lui, intervient dans le débat pour contredire son père adoptif :

« La tonte des moutons pour le broutage de la guède serait plus juste, car la guède repoussera et la laine repoussera sur les moutons.

- Ceci est un bon jugement, disent-ils (= les gens de la cour). De plus, c'est le fils du vrai prince qui l'a donné. » (*Is í ind fírbreth ón, or cách. Is é dano mac na fír[f]latha rod[a]-(f)ac*)

Avec cela, un côté de la maison s'écroula aux pieds de la falaise, c'est-à-dire le côté où le mauvais jugement a été donné (*La sain fo-cheird leth in taige fon [n-]aill .i. in leth i rrucaid in gúbreth*). Elle restera à jamais comme cela, la *clóenferta* (« colline inclinée ») de Tara.

Après, il (= Lugaid Mac Con) fut un an roi de Tara et aucune herbe ne sortit de terre, il n'y eut aucune feuille aux arbres, aucun grain de blé. Les hommes d'Irlande l'expulsèrent de la royauté car il était un souverain illégitime (*Ro ndlomsat didiu fir Hérend assa rígu ar ropo anflaith*)³.

La délivrance d'un mauvais jugement apparaît comme une transgression du *fír flaitheon*. Dès lors, l'abondance et la fertilité quittent le royaume dirigé par le mauvais souverain. Nous remarquons que l'Autre Monde a deux attitudes par rapport au roi et à son royaume : il est généreux en cas de respect, destructeur en cas de transgression. Un autre témoignage intéressant figure dans l'*Immacallam in dá thúarad*, dont la partie finale décrit une destruction

¹ Ó Cathasaigh 1977-1979:140-143.

² *Id.*, p. 146.

³ *Cath Maige Mucrama* §§63-66 = O Daly 1975:59.

du monde, sans doute influencée par les apocalypses chrétiennes. Il y est justement question de vérité et de mauvais jugement :

« La vérité ne garantira plus l'excellence (*Ní ain fír febais*) [...]

Les fruits tomberont par les mauvais jugements (*Art[ó]itsat toraid [tria] audbretha*) [...]

La sagesse sera changée en faux jugements (*Sóifithir ecna i ssáib[b]retha*) [...]

Des faux jugements et des crimes de famille passeront chez les rois et les seigneurs (*Sóifid esbretha [7 fíngala] ir-rígu 7 tigernu*) [...]

La vérité sera abolie. De faux jugements apparaîtront chez les usurpateurs du dernier monde (*forbuascaigfíder fírinni. Forosnaibter gúbretha [la hanflaithi] in domain dedenaig*) [...]¹ »

L'absence de vérité et la prolifération de mauvais jugements apparaissent clairement comme les signes forts d'un monde en perdition.

Ces développements sur les missions du roi ont permis de préciser un peu plus le rôle du *file*. Il a donc comme responsabilité de conserver et de cultiver l'ensemble de ce vaste domaine qu'est le savoir traditionnel ; il fait fonction de conseiller du roi, de conservateur de l'ordre social, de gardien et d'interprète de la tradition², une somme de qualités qu'il détient grâce à ses relations privilégiées avec l'Autre Monde.

Nous pouvons noter qu'en Grèce archaïque le rôle du poète ressemblait à celui du *file* irlandais. En récitant les mythes de souveraineté, il collaborait directement à la mise en ordre du monde³. Si le poète était réellement inspiré, si son verbe se fondait sur un don de sa voyance, sa parole tendait à s'identifier avec l' *Ἀλήθεια*, la « Vérité ». Il devenait donc un « maître de Vérité », tout comme le roi qui la véhiculait⁴. En Irlande médiévale et en Grèce ancienne, le poète avait un rôle assez proche ; il devait veiller à ce que le roi respecte la vérité et la perpétue lors de son règne.

¹ *Immacallam in dá thúarad* §§183, 199, 214, 221, 225 = Stokes 1905b:36-44.

² Mac Cana 1980:7, 18.

³ Detienne 1981:18.

⁴ *Id.*, p. 24-27, 49. La vérité est également caractérisée par la lumière, dans le sens où elle donne brillance et éclat (Detienne 1981:24). Par exemple, Bacchylide, *Epínikon* VIII, 19-20 = Irigoin 1993:146 : « Il n'est pas de sujet qui brille sans le secours de la vérité » ; Euripide, *Iphigeneia hèn en Taurois* 1026 = Parmentier - Grégoire 1964:152 : « Le vol veut la nuit, la vérité, le jour ». Vernant 1963:xvii fait remarquer que, chez Hésiode, cette justice oraculaire apparaît comme la contrepartie des puissances maléfiques qui composent la descendance de Nuit ; l'opposition est nette entre justice et lumière d'un côté, mauvais et sombre de l'autre. Cette association entre vérité et lumière n'est pas attestée explicitement en Irlande, mais il existe un rapport avéré entre la connaissance poétique et le soleil. Deux gloses à l'*Immacallam in dá thúarad* (= Stokes 1905b:18n.13) associent lumière et connaissance. La première, tirée du MS Rawlinson B 502, dit ceci : *íar fuithir grene .i. íar ndagthir inna ai (.i. inna eicsi) grianda* « le long du pays du soleil, c'est-à-dire le long de la bonne terre de l'inspiration poétique (c'est-à-dire de la connaissance) solaire ». La seconde, contenue dans le Livre de Leinster, explique *a lluachair throgan* « du brillant du soleil levant » comme suit : *.i. assin baile i fil lí chóir na heicsi* « c'est-à-dire de l'endroit où se trouve la brillance de la convenance de la connaissance » (LL 1.24313). Une troisième glose associe art et lumière : *.i. mo dán trén amal solsi ind laí samraid* « c'est-à-dire que mon art vigoureux est comme la lumière de l'été » (LL 1.24540-24541). Il est possible que l'aspect lumineux de Lug s'explique en partie par son étroit rapport à la connaissance, elle-même moyen d'accès à la vérité.

2.3. Lug et la vérité

Dans le chapitre précédent, nous avons insisté sur la qualité de *file* de Lug. Ici, nous avons dégagé un lien entre le poète et la vérité. Il nous faut maintenant savoir si Lug est également associé à ce principe. L'élément certain est que la vérité contient des notions telles que l'ordre et le droit ; or Lug est un maître de justice. De plus, le dieu irlandais est également un maître de la voyance qui traduit un accès direct à la connaissance, elle-même source de la vérité¹.

Dans notre partie consacrée aux naissances, nous avons vu que la déesse Macha correspondait au type de la mère de Lug². Elle a donné naissance à des jumeaux, une fille et un garçon. La fille porte le nom de Fíal et a toutes les chances d'être une Artémis irlandaise. Le garçon se nomme Fír « le Véridique » et correspondrait à l'Apollon irlandais, c'est-à-dire Lug. Pris tel quel, le sens de son nom n'apporte que peu de chose ; mais replacé dans notre recherche sur la vérité, le fait qu'un des (sur)noms de Lug soit Fír semble être pertinent. À propos d'Apollon, nous avons déjà souligné l'existence de très nombreux points communs entre lui et *Lugus*. Nous faisons remarquer que le dieu grec a des liens équivoques avec la loi et le serment³ :

- Les décisions de colonisations et les textes de lois qui étaient portés devant la délibération d'une assemblée du peuple se déroulaient régulièrement à Delphes et on interrogeait le dieu sur leur validité.
- À l'époque archaïque, les textes de lois et les traités gravés sur pierre étaient le plus fréquemment déposés dans les sanctuaires d'Apollon. Celui-ci tenait donc un rôle de confirmateur et de préservateur des lois.
- Apollon présidait à l'élaboration des lois : dans de nombreuses cités, son temple se trouvait sur l'agora, lieu de l'assemblée du peuple.
- Apollon était, en concurrence avec Zeus, le protecteur du serment.
- La parole mantique la plus haute était celle d'Apollon⁴ qu'il a apprise des trois femmes-abeilles appelées les Destinées¹.

¹ Nous notons également que le composé *Lugbad*, construit sur *Lug-*, est expliqué par le glossateur du Livre Jaune de Lecan par *Lug-med* « la mesure ou la balance de Lug » (Livre Jaune de Lecan = Stokes 1900-1905a:53 : *Lugbad .i. Lug-med .i. med Loga maic Eithleann*). En Grèce archaïque, la balance servait dans les procédures juridico-religieuses. Elle est présente lorsque Zeus présidait à un jugement et lorsqu'il décidait du sort d'une bataille ou d'un guerrier. Minos, roi de Crète, rendait aussi la justice par la balance et siégeait traditionnellement dans la « plaine d'Alétheia » ; on distingue bien dans ce cas l'association entre la justice et la vérité (Detienne 1981:37-39). La balance de Lug avait peut-être une fonction proche de celle des Grecs, mais aucun élément ne permet de le vérifier.

² Cf. partie II, chapitre 3.

³ La plupart de ces points sont énumérés par Sergent 2004a:133-137.

⁴ Detienne 1981:29.

- Les noms de certaines de ses nourrices sont significatifs : Thémis, personnification de la loi divine et dont la puissance couvre les domaines de la mantique, de la justice et de la vie politique² ; Alétheia, nourrice d'Apollon selon Plutarque³, est la personnification divine de la Vérité.

Les rapports sont donc manifestes entre le dieu grec et la vérité. Les liens très étroits entre Apollon et Lug peuvent laisser envisager que le dieu celtique avait lui aussi des rapports avec la justice et la vérité.

3. Bilans

3.1. Liens religieux et sociaux

La vérité est à n'en pas douter une expression du respect de l'ordre, lui-même essentiel à l'organisation du monde. Pour mieux comprendre cette hypothèse, il convient de la replacer dans le cadre d'une cosmogonie religieuse : le monde est né par la volonté et l'action des dieux. Pour en perpétuer l'existence, les hommes sont dépendants des forces divines qui sont les seules à pouvoir le faire fonctionner car elles détiennent la vérité ; dans ce contexte, cette notion est à comprendre comme le respect de l'ordre qui permet au monde d'être et de fonctionner. Les hommes sont contraints de suivre ces règles fixées par les dieux afin qu'en échange les forces divines permettent leur existence et celle du monde. Il s'agit donc d'un contrat qui lie les hommes et les dieux, où chacun s'accorde à remplir son rôle : à savoir le respect de la vérité pour les uns et la réalisation de la vie pour les autres. Les ordalies, et en particulier le serment, sont une manifestation de ce contrat qui fait fonctionner le monde. Cette hypothèse peut rejoindre une idée exprimée par Calvert Watkins : le plus grand idéal éthique des sociétés indo-européennes serait la vérité cosmique, caractérisée par l'ordre, la justesse et le vrai⁴.

Le fonctionnement du monde que nous avons décrit est centré sur l'importance du lien, aussi bien religieux que social. Cette hypothèse peut être appuyée par plusieurs applications concrètes. Lorsque nous avons étudié les termes qui pouvaient exprimer la « religion » dans les langues indo-européennes, nous avons délibérément laissé de côté le mot latin *religio*, qui a donné « religion » dans la plupart des langues modernes. Le moment est venu de s'y

¹ *Hymnos tōi Hermèn* 550-561 = Humbert 1959:138-139.

² *Hymnos tōi Apolloni* 123-125 = Humbert 1959:84 ; Detienne 1981:43.

³ Plutarque, *Sumposiakon* III, 9, 2 = Fuhrmann 1972:140.

⁴ Watkins 1995:446.

intéresser. Depuis l'Antiquité, deux hypothèses ont été proposées pour expliquer ce terme¹. La plus ancienne vient de Cicéron (106-43 av. J.-C.), qui a donné le sens de « scrupule qui empêche, hésitation qui retient » ; il a rapproché *religio* de *legere* « recollecter, reprendre pour un nouveau choix, revenir à une synthèse antérieure pour la recomposer »². La seconde hypothèse est inspirée par le rhéteur chrétien Lactance (né vers 250 apr. J.-C., mort vers 325), qui rapproche *religio* de *ligare* « relier » :

C'est par ce lien de piété que nous sommes rattachés et reliés à Dieu (*Hoc uinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus*) [...]

Dieu relie l'homme à lui et l'attache par la piété (*hominem sibi Deus religauerit et pietate constrinxerit*) puisque nous devons nécessairement le servir comme un maître et lui obéir comme un père³.

Selon Émile Benvéniste⁴, seule l'hypothèse de Cicéron est recevable d'un point de vue linguistique et son sens paraît le plus ancien. L'explication de Lactance marque sans doute un changement sémantique avec l'émergence du christianisme, où la relation du fidèle vis-à-vis de Dieu s'est caractérisée par un lien de piété et de dépendance. Toutefois, l'idée de lien entre les hommes et les divinités existait déjà dans les religions polythéistes de l'Antiquité. En Scandinavie et en Inde, l'une des figures mythologiques majeures est un dieu-lieur avec Odin et Varuna. Toujours en Inde, l'idée de lien apparaît également dans le terme skr. *sūtra* (< i.-e. **seH₂-*), littéralement « fil, corde », qui est en fait utilisé dans la religion au sens de « précepte concis », « règle courte » et « aphorisme »⁵. De plus, nous supposons que le concept de *rta* rendait compte de l'agencement entre les parties du monde et entre les parties de la société⁶ ; il impliquerait donc une idée de lien.

La notion de « liage » exprime également l'idée d'un agencement de plusieurs éléments autonomes réunis pour former un tout ; nous avons vu plusieurs exemples avec des termes de techniques issus de la racine i.-e. **seH₂-*, comme le tissage, la cordonnerie, la poésie ou la musique. Cette réunion d'un tout peut aussi s'appliquer à l'existence de l'homme avec l'image du destin qui est tissé. Dans l'*Iliade*, Héra prononce les paroles suivantes au sujet du destin d'Achille :

« Plus tard, en revanche, il devra subir tout ce que la Parque pour lui a filé à sa naissance, le jour où l'enfanta sa mère [...] »⁷

Autre exemple, Hécube, la femme de Priam, se lamente sur le sort de son fils Hector :

¹ Voir Ernout - Meillet 1967:569.

² Cicéron, *De natura deorum* II, 28, 72 = Rackham 1979:193.

³ Lactance, *Divinarum Institutionum* IV, 28, 3 et 13 = Monat 1992:233-237.

⁴ Benvéniste 1968:II 267-272

⁵ Renou 1947-1953:I 301.

⁶ Dumézil 1969:45.

⁷ Homère, *Iliade* XX, 128 = Mazon 1967:IV 28.

« Pour lui, tel est le sort que l'impétueux destin lui a filé à sa naissance, le jour où je l'enfantai [...] »¹
À Rome, la vie d'un homme prend la forme d'un tissage exprimé de deux manières : le *stamen* « fil de chaîne », autrement dit le « fil du destin », limite la durée de vie de chaque individu ; le *subtemen* « fil de trame » symbolise les événements dans lesquels l'individu est impliqué². En Scandinavie, les Valkyries déterminent par le tissage le sort du combat ; leur office de « choisisseuses » de la *Valhöll* – l'Autre Monde où se rendent les guerriers morts au combat – se fait par l'action de tisser, de « tourner » des fils. Elles sont en somme des déesses de la destinée³ et accomplissent ce travail pour Odin, le dieu de la *Valhöll*⁴. Nous avons vu dans le chapitre précédent que les liens Odin symbolisaient une marque de vassalité des hommes vis-à-vis des dieux. Finalement, les traditions romaine, scandinave et indienne utilisent le « liage » dans leur système religieux respectif.

Les liens ont une application religieuse, individuelle mais aussi sociale. Ils peuvent exprimer cette nécessaire solidarité entre les différentes composantes de la société, au sein de laquelle chacune doit accomplir ses obligations afin que les autres s'acquittent des leurs. Cette idée se retrouve certainement dans la société idéale du type indo-européen basée sur les trois fonctions : la classe sacerdotale ne peut se consacrer pleinement à l'administration du sacré que si le pays est correctement défendu ; pour cela, les guerriers ne doivent s'occuper ni d'agriculture, ni d'élevage, ni d'une mission dévolue à la classe artisanale. Ces trois niveaux sociaux forment un ensemble cohérent où chacun ne peut s'acquitter de son rôle que si les deux autres en font de même. La présence d'un lien entre ces différentes classes est fondamentale pour obtenir l'équilibre et la pérennité de la société⁵.

3.2. Lug Samildánach, image de la cohésion

Lug, en tant que maître de vérité, joue ainsi certainement un rôle dans l'organisation du monde. L'idée de réunir différents éléments entre eux va nous aider à mieux comprendre la situation mais aussi le sens de son épithète de Samildánach. Si l'on considère l'ensemble de ses compétences énumérées à Tara, nous percevons qu'elles couvrent les principales composantes de la société :

- Sacerdoce : sorcier, poète et historien, joueur de lyre.

¹ *Id.*, p. XXIV, 209-210 = Mazon 1967:IV 145-146.

² Scheid - Svenbro 2003:128.

³ Renauld-Krantz 1972:79.

⁴ *Id.*, p. 51.

⁵ Cet agencement peut également se concevoir sur un plan macrocosmique, avec l'univers qui est représenté comme un tissu, un énorme « réseau » (Eliade 1952:150 avec exemples à l'appui).

- Guerre : champion et héros.

- Artisanat : charpentier, forgeron, médecin, échanton et bronzier.

Nous aurions ici l'image d'une société réellement complète si la compétence royale n'avait pas été absente. Mais nous verrons plus loin que Lug a de nombreux liens avec la royauté, sans être forcément roi lui-même¹. Par sa maîtrise de tous ces dons, le dieu irlandais représente à lui seul presque l'ensemble de la société ; toutes ces composantes sont désormais liées entre elles et ne forment plus qu'une. L'originalité de Lug ne réside pas dans sa maîtrise de ces compétences prises une à une, mais dans l'ensemble pris sous la forme d'une énumération² ; autrement dit, il n'est forgeron que parce qu'il est champion, il n'est champion que parce qu'il est médecin, il n'est médecin que parce qu'il est sorcier etc. Sa connaissance de toutes ces professions en même temps lui permet donc de les réunir et de les lier entre elles, d'où le sens de *Samildánach* « Qui a de nombreux dons en même temps ».

L'arrivée de Lug à Tara se déroule dans un contexte qui est intéressant par rapport à notre hypothèse. Le portier lui fait comprendre que les différentes compétences énumérées sont déjà pourvues. Chaque représentant de ces professions est d'ailleurs présent à la résidence royale où Núadu organise un grand festin pour les Túatha Dé Danann³ ; l'ensemble de la société y est donc représenté. Le seul moyen possible d'entrer à Tara consiste donc à apporter quelque chose qui n'existe pas encore. C'est ce que fait Lug en cherchant la reconnaissance de ce nouvel art qu'est la maîtrise de tous les arts qu'il est le seul à pratiquer⁴. Autrement dit, Lug devient un doublet des Túatha Dé Danann⁵ ; il est la somme de leur compétence.

Une des originalités de la mythologie irlandaise est que les compétences de Lug sont exercées par les autres divinités. Par exemple, Goibniu est le dieu-forgeron, Dían Cécht le dieu-médecin, le Dagda est dieu des contrats⁶, de la lyre⁷ et du savoir, Ogma est le dieu-lieur⁸. Selon nous, ce chevauchement s'explique de la sorte : à la génération des dieux « adultes »,

¹ Cf. partie V.

² Cf. Sergent 2004a:56.

³ *CMT* §53.

⁴ Gray 1982-1983:XIX 23-24.

⁵ Wagner 1970:25.

⁶ Ses pouvoirs contractuels apparaissent clairement dans un court récit du Livre de Leinster dont la plus ancienne recension remonte au moins au début du IX^e siècle. L'histoire est centrée sur un conflit entre les Túatha Dé Danann et les fils de Míl. Les premières phrases intéressent notre propos : « Il y avait un roi célèbre des Túatha Dé en Irlande. Son nom [était] le Dagda. Grand était en fait son pouvoir, même s'il (= la royauté de l'Irlande ?) appartenait aux fils de Míl après la conquête du pays, car les Túatha Dé détruisaient le grain et le lait aux alentours des fils de Míl jusqu'à ce qu'ils établissent une alliance (*cairdes*) avec le Dagda. Après cela, il garde le grain et le blé pour eux. » (*De gabáil in t-sída* = Hull 1933a:56-57).

⁷ *CMT* §§163-164 : il s'agit de l'épisode où le Dagda va récupérer chez les Fomoirs sa lyre nommée Uaithne, avec qui il joue les trois airs canoniques.

⁸ Cf. partie III, chapitre 3.

toutes les compétences étaient réparties sur plusieurs personnes alors qu'à la génération du Fils, elles sont regroupées sur la seule personne de Lug.

Dans l'épopée irlandaise, le rapport entre Cú Chulainn et les Ulates peut être comparable à celui de Lug et des Túatha Dé Danann. Lors de la guerre qui oppose l'Ulster aux armées de Medb et Ailill, il est seul à combattre face aux quatre provinces d'Irlande. À cause de la malédiction lancée par Macha, les autres guerriers ulates n'ont pas plus de force qu'une femme en couche et sont donc incapables de se battre. C'est lorsque Cú Chulainn se fait soigner par Lug et qu'il dort pendant trois jours et trois nuits que les guerriers ulates entrent dans la bataille¹. On notera aussi que dans le *Seirglige Con Culainn*, il est seul à ne pas combattre à cause de problèmes sentimentaux². En d'autres termes, les guerriers d'Ulster et leur héros font très rarement la guerre ensemble. Cú Chulainn représente certainement l'ensemble des forces martiales de son peuple³, tout comme Lug représente le savoir des Túatha Dé Danann⁴.

Nous commençons à percevoir qu'un des traits récurrents de Lug tient à sa capacité d'unifier des éléments supposés autonomes et indépendants : il est le fruit de la première alliance officielle entre deux groupes, à savoir les Túatha Dé Danann et les Fomoire ; il patronne la fête de Lugnasad, un moment privilégié de cohésion sociale ; il lie entre elles les différentes professions de la société ; il réunit les compétences divines. Nous pourrions ainsi définir Lug comme une représentation de la cohésion sociale et divine. Par sa fonction de Samildánach, il représente ce lien fondamental qui permet l'équilibre entre les différents acteurs de la société.

¹ *TBC I*, 66.

² Sergent 1999:174-176.

³ Cette idée est certainement exprimée dans un passage du *Fled Bricrend*. Voici ce que dit Bricriu à Cú Chulainn : *Ní nad roichet Ulaid uli, rosoichi-siu th'óenur* « Ce que l'ensemble des Ulates n'obtient pas, tu l'obtiens seul » (§11 = Henderson 1899:10).

⁴ Cf. Melia 1974:221-222 qui a bien vu cette fonction de Cú Chulainn, mais qui l'a comparé injustement à la prise du trône des Túatha Dé Danann par Lug.

QUATRIÈME PARTIE

LE DUEL DES GÉNÉRATIONS

Cette nouvelle partie sera centrée sur le moment crucial de la carrière de Lug : son duel victorieux contre Balor . Cette action a permis de libérer définitivement l'Irlande de l'oppression des Fomoiré et de permettre ainsi à la vie de se développer durablement sur l'île. Parmi les différentes traditions celtiques, la littérature irlandaise est celle qui fournit le plus de matière sur cet affrontement ; dès lors, cette partie sera essentiellement axée sur Lug. Nous nous intéresserons aussi à la littérature galloise avec le duel entre Culhwch et Ysbaddaden ainsi qu'à l'intervention de Llefelys pour résoudre les trois fléaux qui frappent la Grande-Bretagne. Comme dans les parties précédentes, nous allons détailler la trame de ces différents mythes en soulignant quand cela sera possible les parallèles entre les différentes traditions celtiques.

Chapitre 1 : UN DUEL INÉVITABLE

1. La prophétie

Pour Lug et Culhwch, le duel avec Balor et Ysbaddaden était inévitable, car il avait été prédit à ces derniers que la perte de leur fille serait la cause de leur propre mort. Effectivement, Balor est tombé par la main de son petit-fils, Ysbaddaden par celle de son futur gendre. Ce thème de la mort prophétisée se retrouve chez les Celtes mais aussi chez de nombreux d'autres peuples, ainsi en Grèce avec la célèbre histoire de Persée¹.

En Irlande, la prophétie qui vise Balor n'apparaît dans aucune des deux versions de la bataille de Mag Tuired, même si la rivalité entre lui et Lug est bien réelle. Elle n'est en fait connue que par des versions folkloriques, comme en témoigne cet exemple provenant du Connemara :

¹ Sergent 1989:35. Notons que la mort de Cú Chulainn fait en quelque sorte l'objet d'une prophétie. Peu de temps après son arrivée à Emain Macha, le druide Cathbad révèle, en guise de présage et d'augure du jour, « que le petit garçon qui prendrait les armes en ce jour serait brillant et célèbre, mais que sa vie serait brève et de courte durée » (*TBC II*, 26 : *And atbert Cathbad mac bec congébad gasced, bad án 7 rabad irdairc, rabad duthain 7 dimbúan*). Averti de cette annonce, Cú Chulainn se rend aussitôt chez Conchobar pour lui demander à prendre les armes. Un tel choix le condamne donc à une mort prématurée. Par rapport aux histoires de Lug et de Culhwch, ce destin ne concerne que Cú Chulainn et c'est lui qui en sera la victime.

« Je détruirai l'Irlande, dit [Balor], car personne ne peut me tuer, à l'exception du fils de ma fille, qui peut me tuer avec la lance rouge fabriquée par Gaivnin Gow, qu'il doit lancer dans mon œil lorsque je me tiendrai sur Muin Duv pour brûler l'Irlande¹. »

Une autre version dit ceci :

Une fois, le druide de Balor lui révéla qu'il pourrait être tué par son petit-fils ; pour se protéger, il enferma sa fille Ethne dans une tour sur Tor Mor, d'un accès très difficile. Elle était gardée par douze femmes, qui étaient tenues de ne jamais lui parler du sexe masculin².

Ou encore ce récit recueilli sur l'île d'Achill :

Balor Beimann avait une fille et il y avait la prédiction qu'elle aurait un fils qui voudrait tuer son grand-père. Alors Balor la mit en prison, loin de tout homme, en compagnie d'une femme muette ; Balor lui-même se chargeait de l'alimenter³.

Au Pays de Galles, Ysbaddaden, le père d'Olwen, est dans une situation proche de celle de Balor. On se souvient que, suite à un sort que sa belle-mère lui a lancé, Culhwch ne pourra épouser d'autre femme qu'Olwen⁴. Lorsque Culhwch s'entretient pour la première fois avec sa promise, elle lui révèle ceci :

« [...] Je ne peux m'enfuir avec toi. Mon père m'a fait jurer que je ne partirais pas sans son accord, car il ne pourra vivre que jusqu'à ce que je parte avec un homme. »

(*Cret a erchis uyn tat im nat elwyf heb y gyghor, kanyt oes hoedyl itaw namyn hyny elwyf gan vr.*)⁵

La structure qui sous-tend l'intrigue du récit gallois est proche des légendes irlandaises. Nous relevons toutefois une différence au niveau de la nature des liens familiaux : Ysbaddaden et Culhwch n'ont pas des relations de grand-père à petit-fils comme Balor et Lug, mais de beau-père à gendre potentiel.

Le scénario des récits irlandais et gallois rappelle le célèbre mythe grec de Persée. Il nous paraît donc opportun de le prendre en considération. Le récit circonstancié de la conception du héros grec figure dans la *Bibliothèque* d'Apollodore :

Acrisios (= roi d'Argos) eut une fille, Danaé, fille de Lacédémone [...]

¹ Gruffydd 1928:70.

² *Id.*, p. 73.

³ *Ibid.*, 75. Un autre exemple de prophétie figure dans la littérature royale irlandaise. Ragallach mac Uatach obtient par trahison la royauté du Connacht en tuant son frère. Puis sa femme Muirenn l'avertit qu'il serait lui-même tué par la main de sa propre progéniture. Lorsqu'elle accouche d'une fille, Ragallach expose l'enfant. Elle est sauvée et prise en charge par une sainte veuve. Plus tard, Ragallach fait venir la fille à la cour et la prend comme concubine. Muirenn demande de l'aide à son fils adoptif Diarmait, roi de Tara, et les saints d'Irlande viennent jeûner contre Ragallach et le maudissent. Le motif de la prophétie fait donc partie d'une structure narrative construite avec des thèmes déjà vus à propos de *Lugus* : souveraineté illégitime (cf. Bres), exposition et inceste. Mais dans cette légende royale, l'accomplissement de la prophétie a disparu puisque Ragallach sera tué par des paysans lors d'une chasse au cerf (Byrne 2001:246).

⁴ Culhwch est en fin de compte concerné par deux destinées qui s'entrecoupent mais qui sont paradoxales : la première l'oblige à n'épouser qu'Olwen, mais la seconde oblige Ysbaddaden à ne pouvoir consentir à donner sa fille (cf. partie III, chapitre 2).

⁵ *CO* 19 ; trad. Lambert 1993:141.

Lorsqu’Acrisios consulta l’oracle pour savoir comment il pourrait obtenir des enfants mâles, le dieu répondit que sa fille donnerait naissance à un fils qui le tuerait. Craignant que cela n’arrive, Acrisios construisit une chambre de bronze souterraine et y fit garder Danaé. Certains disent cependant qu’elle fut séduite par Proïtos (= le frère d’Acrisios) au temps de leur rivalité ; mais d’autres rapportent que Zeus s’étant changé en or s’unit à elle en se laissant couler par le toit entre ses seins. Lorsque, bientôt, Acrisios apprit qu’elle avait un fils, Persée, refusant de croire qu’elle avait été séduite par Zeus, il mit sa fille avec le bébé dans un coffre et le jeta à la mer [...] ¹

Comme nous le verrons plus loin, l’oracle se réalise plus tard puisque Persée tue, de manière involontaire, son grand-père Acrisios ; il deviendra momentanément roi d’Argos avant d’échanger son trône avec celui de Tirynthe.

Le mythe grec présente une structure comparable aux récits celtiques, malgré quelques petites divergences pour *Culhwch* :

- Un roi au physique inquiétant (le Fomoire Balor, le géant Ysbaddaden, Acrisios) n’a qu’une fille (Eithne, Olwen, Danaé) en guise de descendance.
- Un oracle l’avertit qu’il sera tué par le fils de sa fille ; dans *Culhwch*, la simple perte de sa fille causera la sienne.
- Le roi fait tout pour qu’elle ne se marie pas.
- Mais un individu masculin parvient jusqu’à elle et lui fait concevoir un fils (Cían, Zeus ou Proïtos) ou réussit une série de travaux impossibles pour obtenir sa main (Culhwch) ; dans tous les cas, parvenir à cette union relève de l’authentique exploit.
- Plus tard, l’enfant né de cette union (Lug, Persée) ou l’époux de la fille (Culhwch) tuera son grand-père ou son beau-père.

2. La vierge de tous les dangers

2.1. Math et Aranrhod

L’autre point crucial de ces récits concerne la virginité de la fille du roi, puisqu’il est essentiel pour lui qu’elle conserve cet état. Ce principe est explicitement mis en avant au début de la quatrième branche du *Mabinogi* avec le roi Math ² :

Math fils de Mathonwy ne pouvait vivre que s’il avait les deux pieds dans le giron d’une jeune fille [vierge] – à moins que les troubles de la guerre ne l’en empêchassent.

¹ Apollodore, *Bibliothēkē* II, 2, 1 et II, 4, 1 = Frazer 1921:I 147, 153-155.

² Sterckx 1996b:46.

(*Math uab Mathonwy ny bydei uyw, namyn tra uei y deudroet ymlyc croth morwyn, onyt kynwryf ryuel a'y llesteirei.*)¹

Ici, la vierge n'est pas la fille de Math mais sa nièce, en vertu du rapprochement entre Goewin et Aranrhod fille de Dôn². Nous remarquons d'ailleurs que la situation décrite dans le *Mabinogi* est proche des récits folkloriques irlandais : un roi (Math, Balor) a besoin d'une vierge pour vivre, qui est, soit sa nièce utérine (Aranrhod), soit sa fille (Eithne) ; malgré ces précautions, elle met au monde *Lugus* (Lleu, Lug). Mais la comparaison semble s'arrêter là puisque le récit gallois ne fait pas état d'une prophétie funeste.

Si nous tentons la comparaison entre ces deux récits, c'est à la suite de William J. Gruffydd qui, dans son livre célèbre et controversé, avait tenté le premier ce rapprochement³. Il supposait que, dans un état plus ancien de ce *Mabinogi*, il était prophétisé que Math serait tué par le fils de sa fille – devenue entre-temps sa nièce – ; de plus, les sorts lancés par Aranrhod sur son fils ne seraient en réalité qu'un moyen utilisé par Math pour se protéger contre une mort imminente. Williams J. Gruffydd a donc cherché à tout prix à reconstruire un proto-Math copié sur le modèle de Balor. Si la méthode qu'il a utilisée a manqué de rigueur, les intuitions qu'il a proposées ne sont pas pour autant dépourvues d'intérêt.

Pour avoir une meilleure appréciation du rapport entre ces récits, nous allons comparer la typologie des protagonistes qui occupent des fonctions analogues dans ces différentes traditions, c'est-à-dire la vierge, la figure âgée et la figure jeune. Le rapprochement des figures jeunes ne pose pas de problème puisqu'il s'agit à chaque fois d'un personnage lugien (Lug, Lleu et Culhwch). En ce qui concerne la figure âgée, nous devons reconnaître que Math ne ressemble ni à Balor ni à Ysbaddaden : le seigneur de Gwynedd n'a rien de la méchanceté, de la jalousie et du physique monstrueux des deux autres ; il représente le bon roi qui dispose de suffisamment d'autorité pour se faire respecter et sévir lorsque cela est nécessaire. Nous mentionnons simplement que Math a la capacité d'entendre tout ce qui se dit dans son royaume, tout comme le peuple des Corannyeit que nous avons comparé aux Fomoiré⁴. Enfin, il n'est pas aisé d'établir une comparaison entre les différentes vierges puisque nous ne savons quasiment rien sur Eithne et Olwen, qui se cantonnent à un rôle passif. En revanche, le *Mabinogi* de *Math* nous informe parfaitement sur la nature d'Aranrhod. Elle est une femme humiliée d'avoir perdue sa virginité, honteuse d'avoir mis au monde des enfants envers qui elle n'éprouve que du ressentiment.

¹ *Math* 67 ; trad. Lambert 1993:99.

² Cf. partie II, chapitre 2.

³ Gruffydd 1928:94-96, 105.

⁴ Cf. partie II, chapitre 2.

Même si les points de comparaison entre *Math*, le folklore irlandais et *Culhwch* ne sont pas très nombreux, on peut se demander si le *Mabinogi* n'a pas subi en partie une inversion des rôles par rapport aux autres récits, en attribuant au père l'attitude de la fille et à la fille l'attitude du père. Dans l'histoire de Lug, la naissance du petit-fils irrite son aïeul. Dans le *Mabinogi*, aucun élément n'indique le sentiment de Math face à cet événement. Il n'est certainement pas hostile à l'existence de Llew puisqu'il l'aide plus tard à avoir une femme et un royaume. Par contre, la colère d'Aranrhod est clairement exprimée ; on a donc l'impression que c'est elle la victime de la naissance de Llew. En lançant trois sorts sur son fils, Aranrhod a fait en sorte qu'il ne puisse franchir les différentes étapes de la vie ; pire, cette façon d'agir tend à le priver d'une réelle existence. Sa volonté en particulier de ne pas lui donner de nom fait qu'aux yeux de la société Llew n'a ni parenté, ni identité, ni reconnaissance publique¹. En outre, cette naissance est pour Aranrhod le constat vivant de son propre changement, puisqu'elle passe du statut de vierge à celui de mère. Gwydion ne se prive d'ailleurs pas de lui rappeler²:

« Toi, dit-il, telle que tu es, si contrariée que tu sois de ne plus être appelée vierge, de toute façon tu ne seras plus jamais appelée vierge, désormais. »

(*A thitheu, heb ef, yr hwnn yd wyt ti, ac auar arnat am na'th elwir y uorwyn, ni'th elwir bellach byth yn uorwyn.*)³

Aranrhod agit donc comme si son existence était menacée par cette nouvelle situation. Le même type de menace vaut pour Balor et Ysbaddaden au cas où leur fille aurait un fils ou se mariait. Les trois sorts lancés par Aranrhod pourraient dès lors être compris comme une expression de la prophétie funeste qui, au lieu de viser le père en cas de naissance du fils de sa fille, l'aurait touchée elle-même. D'ailleurs, une fois que Llew a obtenu un nom, des armes et une femme, Aranrhod disparaît définitivement de l'histoire, comme si le caractère pernicieux de ces sorts qu'elle avait infligés à son fils – c'est-à-dire la privation d'une existence réelle – s'était retourné contre elle. Finalement, on peut envisager les traces d'une prophétie funeste provoquée par la naissance de Llew. Cela suppose alors un transfert de fonction entre la mère et le grand-oncle. Ce ne serait pas la seule fois que ce *Mabinogi* proposerait un échange de fonction entre des personnes de sexes différents ; nous pensons en effet au rôle maternel pris par Gwydion vis-à-vis de Llew au détriment d'Aranrhod⁴.

¹ Charles-Edwards 1993:175-177 s'appuyant sur les étapes du cycle de la vie décrites dans le code d'*Iorweth*.

² *Id.*, p. 177.

³ *Math* 79 ; trad. Lambert 1993:108.

⁴ Cf. partie II, chapitre 2.

2.2. Conall Corc et la fille du roi Feradach

Un autre personnage lugien, Conall Corc, connaît également des problèmes avec son beau-père. Rappelons l'histoire : Conall Corc est exilé injustement en Albanie – c'est-à-dire en Écosse – par son cousin, le roi d'Irlande Crimthann mac Fidaich, qui a fait graver sur le bouclier de Conall des *ogam* cryptés ordonnant à Feradach, roi d'Albanie, de le tuer dès son arrivée. Une fois en Albanie, Conall est pris dans une tempête de neige mais est sauvé *in extremis* de la mort par Gruibne, le *file* de Feradach. Il découvre les *ogam* mortels, en informe Conall et en change le contenu.

Un mois plus tard, il alla parler à Feradach et il laissa Conall à l'extérieur. Il lui raconta toute l'histoire. Il était allé chercher un porc et il avait trouvé un homme à demi-mort. Lorsqu'il vit des *ogam* écrits sur le bouclier, il répugna à le tuer, car ceci était [inscrit] dessus : « C'est le fils du roi du Munster qui est venu. S'il arrive de jour, donne-lui ta fille avant le soir ; s'il arrive de nuit, laisse-la dormir avec lui avant le lendemain matin. »

« Cette nouvelle est mauvaise, dit Feradach. Il est triste que tu ne l'aies pas trouvé vivant. »

Puis [Gruibne] s'engagea à donner son poids d'argent en caution à Feradach et amena [Conall] à la porte. Le roi lui fit bon accueil. Mais il ne lui donna pas sa fille, car Feradach dit qu'il ne donnerait pas sa fille à un mercenaire en exil. Ceci ne lui profita pas, car le couple s'unit, si bien que la fille devint enceinte, elle accoucha et lui donna un garçon¹.

Mais Feradach ne donne pas pour autant son accord à leur union et condamne sa fille à mort. À force de persuasion, Conall réussit à obtenir du roi que sa fille soit épargnée ; leur union devient alors légitime.

Les points significatifs de ce récit sont les suivants :

- Conall séduit la fille d'un roi qui, par rapport à son pays d'origine – l'Irlande –, réside sur une île ; dans le cas de Lug, son père séduit la fille de Balor, recluse sur l'île de Tory².
- Conall la séduit contre le gré de son père ; le cas est identique pour le père de et Culhwch³.

Ces éléments de comparaison indiquent peut-être que, dans un état plus ancien du récit, il existait une prophétie funeste qui touchait le roi Feradach si sa fille se mariait.

Pour résumer, les histoires de Lug, Culhwch et Llew insistent sur l'importance pour un souverain d'avoir une vierge à ses côtés, sa perte pouvant entraîner de graves conséquences, comme la mort. Si Math a effectivement besoin de la présence d'une vierge pour vivre, c'est Aranrhod, la vierge déchue, qui semble menacée par l'existence de son fils. Elle fait tout pour

¹ Longes Chonail Chuir = Hull 1941:943-944.

² Nous relevons là un autre point de comparaison entre Balor et Aranrhod : tous deux ont leur résidence sur une île. C'est l'île de Tory pour le premier et Caer Aranrhod pour la seconde.

³ Sterckx 1997:39-40. Le même auteur note également que, dans ces deux histoires, Conall et Cían obtiennent trois enfants de leur femme. Dans le premier cas, seul le premier enfant est sauvé de l'exil ; dans le second, seul le premier échappe à la mort.

que Lleu ne puisse succéder à son grand-oncle à la tête du Gwynedd, un rôle négatif qui est attribué là aussi à Balor et Ysbaddaden.

3. *Geis*, destin et serment

Nous allons à présent aborder le thème de la prophétie sous l'angle du destin. Cette notion est inhérente à la *geis*, ce trait caractéristique des légendes irlandaises dont il a été question dans le chapitre précédent à propos de l'inauguration du roi¹. Nous rappelons qu'il s'agit d'une contrainte, d'un interdit de nature religieuse, qui oblige une personne à ne pas accomplir une action précise sous peine d'encourir la déchéance et/ou la mort.

Récemment, plusieurs spécialistes ont envisagé un rapprochement possible entre la *geis* et les *tynghedau* « sorts » d'Aranrhod². Tous deux consistent en une injonction que son destinataire n'a d'autre choix que de suivre scrupuleusement. Les *tynghedau* imposés par Aranrhod à son fils ont finalement été surmontés, mais pour y parvenir, Gwydion n'a pu que les contourner en usant de sa ruse et de sa magie afin qu'Aranrhod donne involontairement un nom et des armes à son fils. Pour la troisième *tynghet* (singulier de *tynghedau*), Gwydion et Math ont même dû créer une femme non-humaine. Ces trois *tynghedau* illustrent parfaitement l'impossibilité d'affronter directement ou de passer outre un sort, qui dispose d'une puissance magique telle que même les meilleurs magiciens ne peuvent s'y opposer.

Les prophéties, les *gessi* et les *tynghedau*, sont toutes des injonctions qui fixent le destin des personnes visées. Cette notion de destin se retrouve également dans le serment dont *Lugus* est peut-être le garant. Comme l'a souligné John T. Koch, le serment implique un engagement pour le futur, ce qui exprime automatiquement un destin à venir ou, tout du moins, ce que le jureur a projeté comme destin³. Le jureur ne peut alors se soustraire à son serment, de la même manière que personne ne peut se soustraire à une *geis* ou une *tynghet*⁴. Dans un passage de la *Táin bó Cúailnge*, *geis* et serment apparaissent successivement dans une même séquence narrative. Après son premier combat contre les trois fils de Nechta, Cú Chulainn revient à Emain Macha dans un état de furie :

Alors il tourna le côté gauche de son char face à Emain et c'était une *geis* pour cela. Et Cú Chulainn dit :

¹ Cf. partie III, chapitre 4.

² Koch 1992:251n.14 ; Charles-Edwards 1998:11.

³ Koch 1992:256-257.

⁴ Cf. Le Roux - Guyonvarc'h 1986:135.

« Je jure par le dieu que jurent les Ulates, qu'à moins qu'il n'y ait quelqu'un pour combattre contre moi, je répandrai le sang de chaque homme qui se trouve dans la forteresse. »

(Tossoí-som íarom clár clé a charpait fri h-Emain 7 ba gess di aní sin. Ocus asbert Cú Chulaind:

*« Tongu do dia toingte Ulaid mani étar fer do gleó frim-sa, ardáilfe fuil lim cach áein fil isin dún. »*¹

Dans ce cas, la *geis* pourrait agir comme un acte de mauvais augure, suivie par un serment, le tout servant comme un défi au combat². Nous remarquons aussi que les paroles prononcées par Cú Chulainn sous serment ont la valeur d'un destin qu'il s'est lui-même fixé³.

Nous constatons en fin de compte que *Lugus* et sa famille proche sont en rapport avec des injonctions liées au destin : le dieu celtique est plusieurs fois associé au serment ; Balor et Ysbaddaden sont victimes d'une prophétie funeste ; Llew est soumis à une série de trois sorts ; Culhwch est contraint d'épouser Olwen. Il existe une différence sur l'origine de ces destins : la prophétie sur Balor et Ysbaddaden est impersonnelle ; les sorts lancés sur Llew et Culhwch émanent de leur (belle-) mère respective.

4. Le drame de la fille unique

4.1. Une succession compromise

L'importance qu'accorde le souverain à la virginité de sa fille peut s'expliquer par un problème de succession. S'il ne dispose que d'une fille pour toute descendance, elle ne pourra ni hériter de son patrimoine, ni prétendre à la fonction de souverain ; à la mort du roi, tout son bien devra être abandonné à une autre famille. Lorsqu'un roi a une volonté farouche de conserver sa fille vierge, cela exprime sans doute sa volonté de ne pas se faire déposséder de sa puissance. La prophétie funeste serait donc un motif légendaire ou mythologique qui reflèterait le drame d'une situation réelle.

Dans les récits irlandais et gallois, Balor, Ysbaddaden et Feradach n'ont qu'une fille pour descendance. Quant à Math, ses héritiers possibles ne sont pas ses descendants directs mais

¹ *TBC I*, 25.

² Charles-Edwards 1999:53.

³ Deux exemples tirés de la *Togail Bruidne Dá Derga* attestent l'existence d'une association entre présage et prophétie d'une part, ainsi qu'entre prophétie et serment d'autre part Cailb, une femme de l'Autre Monde, vient jeter le « mauvais œil » – ce thème sera abordé dans la partie IV, chapitre 3 – au roi Conaire Mór par le biais d'un présage associé à une prophétie (*Togail Bruidne Dá Derga* §62 = Knott 1936:16-17). Plus loin dans le récit, Fer Rogain identifie les personnes présentes dans l'hôtel de Dá Derga, puis il prophétise ce qu'elles accompliront lors de la prochaine bataille. Plusieurs de ses prophéties sont introduites par des variations sur le modèle du serment type de l'épopée irlandaise : « Je jure ce que mon peuple jure... » (*Togail Bruidne Dá Derga* §§77, 86 = Knott 1936:21, 24).

ses neveux et nièce utérins, c'est-à-dire les enfants de Dôn. Ils sont toutefois à considérer comme sa famille la plus proche pour les raisons suivantes :

- Math n'a pas de descendance directe connue.
- Les enfants de Dôn n'apparaissent jamais en compagnie de leurs parents biologiques, mais toujours avec Math.
- Dans les pays celtiques, la pratique très répandue du *fosterage* implique un lien très fort entre les oncles maternels et leurs neveux ou nièces¹.

Sa succession ne reviendra à aucun des enfants de Dôn² mais à son petit-neveu Lleu³. Ce dernier, pour y parvenir, sera continuellement assisté par Gwydion, mais aussi par Math.

Il y a toutefois un problème pour accepter l'hypothèse du père qui empêche sa fille de se marier par peur de perdre ses biens. Elle ne peut être valable que si la succession est assurée par le descendant direct ; dans ce cas, avoir une fille comme seule héritière est effectivement problématique. Or en Irlande, au Pays de Galles, comme dans d'autres sociétés indo-européennes (Hittites, Germains, en Inde ancienne, à Rome, en Iran ainsi qu'à l'état de souvenirs traditionnels en Grèce), le successeur du roi est préférentiellement l'un de ses parents, mais la filiation directe ne prévaut généralement pas⁴. Ainsi, dans l'Irlande médiévale, la désignation du nouveau souverain se fait au sein de la *derbfine*, c'est-à-dire la famille qui regroupe les cousins germains et qui s'étend à tous les descendants agnatiques d'un ancêtre commun jusqu'à la cinquième génération⁵ ; tous sont potentiellement *rígdomnae* « matériau de roi »⁶. Entre eux, le droit d'aînesse n'est pas forcément de mise. Le *Senchus Már* indique à ce sujet que la souveraineté revient à celui qui est le plus puissant⁷. Toutefois, Francis J. Byrne fait remarquer que la succession en filiation directe est fréquente, non pas de père en fils, mais de grand-père en petit-fils⁸.

Au Pays de Galles, la règle de succession devait être sensiblement la même. Les *aelodau y brenhin*, correspondant aux *rígdomnae* irlandais, constituaient le groupe des personnes

¹ Cf. partie II, chapitre 4.

² Ou ne s'en montrera pas digne : si Gwydion et Gilfaethwy n'avaient pas trahi Math en violant Goewin, peut-être le trône de Gwynedd serait-il revenu à l'un d'entre eux ?

³ Cf. partie V, chapitre 1.

⁴ Sergent 1995a:272-273.

⁵ Byrne 2001:119 précise même que les personnes éligibles s'étendaient jusqu'à la *fine* entière – c'est-à-dire la *indfine* –, qui inclut les cousins de troisième degré ; ainsi, celui dont l'arrière-arrière-grand-père avait été roi pouvait devenir *rígdomna*.

⁶ *DIL* R-67.

⁷ Binchy 1970:25 ; Byrne 2001:35-36, 73. Ce dernier, p. 253, nous fait part d'un cas unique de filiation directe dans l'histoire d'Irlande. Au IX^e siècle, la royauté du Connacht a été tenue par les Síl Muiredaig. Pendant sept générations, la souveraineté est passée directement de père en fils. Pourtant, aucune nouvelle loi n'a été édictée en ce sens.

⁸ Byrne 2001:xxxix.

éligibles pour la royauté ; ils étaient sans doute les fils du roi, ses neveux ou ses cousins germains. Plus tard, sous l'influence anglo-saxonne, ce système fut supplanté par le principe de primogéniture institué par Hywel Dda¹.

Dans le cas de Balor et d'Ysbaddaden, les récits nous font comprendre que seule leur fille respective est à prendre en compte dans leur succession, comme s'ils n'avaient pas d'autre famille. Ils en ont certainement une, mais nous sommes ici dans le domaine du mythe, censé exprimer une situation de manière paradigmatique. Le fait de ne pas avoir de fils suffit certainement à traduire l'absence totale de toute descendance masculine².

4.2. La transmission du pouvoir par une vierge

Dans notre partie consacrée aux naissances, nous nous sommes intéressé à la famille de Lugaid Réoderg. Rappelons les faits : Eochaid Feidlech, haut roi d'Irlande, est le père de Medb, Clothru et des trois *Find-emna*, Bres, Nár et Lothar. Ces derniers ont l'ambition de renverser leur père. À la veille de la bataille fratricide, Clothru se sacrifie pour son père en s'unissant avec ses trois frères, ce qui a pour conséquence d'affaiblir considérablement leur force guerrière ; Eochaid Feidlech remporte alors la victoire. De cette union incestueuse est né Lugaid Réoderg, dont le corps est marqué par trois raies, chacune correspondant à l'un de ses trois pères.

Dans le deuxième volet de *Mythe et Épopée*, Georges Dumézil a brillamment comparé ce récit irlandais au mythe indien du bon roi Yayāti, dont l'histoire est racontée dans le *Mahābhārata*. Nous pouvons la résumer ainsi³ : Yayāti est privé de son état de jeunesse pour s'être uni sexuellement avec l'esclave de son épouse légitime. L'unique moyen d'éviter la vieillesse est alors de la transférer en l'un de ses cinq fils. Il essuie quatre refus mais le cinquième, Pūru, accepte ; les fils indignes sont alors exilés juridiquement. Plus tard, Yayāti confie sa très belle fille Mādhavī à l'ascète Gālava, afin qu'elle puisse fournir à ce dernier, en s'unissant à plusieurs rois, les chevaux merveilleux que son maître le brahmane Viśvāmitra lui réclame. Dans l'affaire, son père trouve également son avantage car il y gagne des petits-fils, seuls capables d'allumer l'autel des ancêtres et de lui faire gagner ainsi une vie dans l'au-delà. Mādhavī ne voit pas d'inconvénient à de telles pratiques, car elle a reçu d'un brahmane

¹ Binchy 1970:27-30.

² En revanche, la situation convient parfaitement dans le cas de Persée puisqu'en Grèce, la succession royale se faisait de père en fils ; la succession d'Acrisios était donc réellement en danger. Voir Sergent 1989:36-38 qui mentionne les solutions trouvées par les Athéniens pour éviter la situation catastrophique d'avoir une fille comme unique héritière.

³ Dumézil 1968-1973:II 259-261, 316-324. Nous avons déjà fait référence à cette comparaison dans la partie II, chapitre 3.

le don de pouvoir recouvrer sa virginité après chaque union. Elle accouche donc de quatre enfants, issus de quatre pères différents, et chacun dispose d'une des qualités essentielles que doit posséder le roi suprême¹. Puis l'ascète rend sa liberté à Mādhavī, qui est de nouveau vierge. Lorsqu'il meurt, Yayāti s'en va au ciel mais va perdre, à cause d'une poussée d'orgueil, tout le bénéfice de ses actes passés et sera ainsi déchu. Il demandera à ses petits-fils de lui octroyer une partie de leurs propres mérites, grâce auxquels il pourra regagner les cieux d'où il a été chassé.

Les points communs entre les récits irlandais et indien sont nombreux² :

- Eochaid Feidlech et Yayāti sont de grands et bons souverains.
- Ils sont maltraités par leurs fils, mais le dernier mot leur reviendra : Eochaid Feidlech vainc ses fils sur le champ de bataille, Yayāti les exile.
- En conséquence de quoi ils écartent leurs fils de la royauté suprême.
- Ils ont en revanche plus de chance avec leur(s) fille(s). Il est d'ailleurs remarquable que les fonctions cumulées de Medb et Clothru correspondent à celles de Mādhavī. Par ses nombreux mariages, Medb représente le don de la souveraineté. Le rapprochement avec sa « cousine » indienne est confirmé par l'étymologie de leur nom respectif, puisque *Medb* et *Mādhavī* sont tirées de **médhu-*, le nom indo-européen de la boisson enivrante³. Quant à Clothru, elle assure une descendance à la souveraineté en se livrant à une union incestueuse avec ses trois frères par dévouement filial, tout comme Mādhavī se dévoue pour son père en allant de couche royale en couche royale.

L'élément qui nous intéresse ici concerne le dévouement de Mādhavī et Clothru pour leur père respectif⁴ et surtout leur qualité de vierges. Dans le récit indien, Mādhavī bénéficie d'un don qui lui permet de recouvrer sa virginité après chaque union sexuelle ; ainsi, Yayāti dispose constamment d'une fille vierge. Ce pouvoir de Mādhavī reflète une pensée religieuse très ancienne sur le statut de la déesse-vierge, que nous avons abordé plus haut⁵. En résumé, la Vie sur terre est le fruit d'une union sacrée ou hiérogamie entre le Principe Masculin et le Principe Féminin. Dans les mythologies, cet accouplement est assuré par un ou plusieurs

¹ Le premier est maître des aumônes, le second est un héros, le troisième s'adonne à la vertu et à la vérité, le quatrième est sacrificateur (*Mahābhārata* V, 117, 4023, cité par Dumézil 1968-1973:II 323).

² Dumézil 1968-1973:II 327-351.

³ *IEW* 707 ; *LEIA* M-48. Néanmoins, Pinault 2007:301 suppose que *Medb* s'expliquerait plutôt par la racine i.-e. **med-* « pouvoir », ce qui conviendrait parfaitement à sa fonction (cf. partie V, chapitre 2 sur l'analyse de gaul. *Epo-meduos* par cette même racine).

⁴ Dumézil 1968-1973:II 362. Les paroles de l'ascète Gālava illustrent bien la noble attitude de Mādhavī : « Grâce à tes fils, tu nous as sauvés : non seulement ton père, mais aussi quatre rois, et moi-même. » (*Mahābhārata* V, 117, 4023 cité par Dumézil 1968-1973:II 323).

⁵ Cf. partie II, chapitre 2.

dieux avec une déesse. Dans les traditions celtiques insulaires, elle est reproduite à l'échelle humaine entre le roi et la déesse de Souveraineté, qui personnifie la terre¹. En langage mythologique, nous rencontrons régulièrement un jeu d'homologie entre microcosme et macrocosme ; ainsi, un élément du cosmos, tel un arbre, une pierre, un sanctuaire, représente par la force sacrée et symbolique qu'il contient une image de l'ensemble du cosmos². Dans le cas de la hiérogamie royale, nous pensons que le début d'un nouveau règne s'apparente à une recréation du monde. L'univers retrouve alors l'ensemble de ses capacités, comme au premier jour de son existence. Étant donné que la Souveraineté est une représentation de la terre, elle bénéficie également de cet état de renouveau en récupérant tous ses pouvoirs de procréation ; autrement dit, elle retrouve sa virginité³. La Souveraineté apparaît donc toujours vierge lorsqu'elle se donne à un nouveau roi. En apparence, Clothru n'a pas le même pouvoir que sa collègue indienne, mais elle est sans aucun doute vierge *de facto*.

La vierge représente donc la réserve de vitalité dont ont besoin une société et surtout son roi. Elle lui est fidèle lors des périodes délicates et les services qu'elle lui rend sont fondamentaux⁴. Georges Dumézil a tiré de cette fructueuse comparaison indo-irlandaise les esquisses d'une idéologie ancienne de la fonction royale, qu'il a exprimée en ces termes :

Nous comprenons combien était importante, efficace, pour protéger le roi contre les risques propres à la royauté, la virginité conservée physiquement et plus encore moralement par une femme proche de lui, – ici sa plus proche parente⁵.

Notre orientation initiale était de comprendre la fonction de la vierge dans le mécanisme de la succession royale. Dans tous les récits que nous avons étudiés, elle occupe un rôle clef dans le fonctionnement de la souveraineté et sa présence apparaît indispensable. Mais les pères respectifs n'utilisent pas leur vierge de la même manière. D'un côté, Eochaid Feidlech et Yayāti l'emploient à bon escient en la donnant à des hommes pour qu'elles mettent au monde un ou des digne(s) successeur(s). De l'autre, Balor et Ysbaddaden gardent jalousement leur fille, ce qui implique un total refus de transmettre leur pouvoir. Comme ils n'acceptent pas que la gouvernance soit réglée par l'alternance des générations, seule leur mort peut

¹ Voir Sterckx 1986.

² Voir Eliade 1949.

³ Le Roux 1966a:363 ; Sterckx 1994b:26 ; Eliade 1965:68, 84 ; Hily 2003:23-24. La déesse grecque Héra dispose également de cette capacité à rester indéfiniment vierge, grâce à la vertu de la source Canathos, à Argos, qui lui redonne régulièrement sa virginité lorsqu'elle s'y baigne (Pausanias, *Hellados periēgēsis* III, 382 = Jones 1918-1935:I 454).

⁴ Dumézil 1968-1973:II 374.

⁵ *Id.*, II 364.

mettre un terme à ce comportement déviant¹. C'est ce que feront Lug et Culhwch – avec l'aide des hommes d'Arthur – en les tuant.

5. Du grand-père au petit-fils

Considérons un dernier point avant de refermer ce chapitre : dans les histoires de Lug, Lleu et Lugaid Réoderg – de même que dans le récit indien de Yayāti –, la succession royale s'opère de grand-père/grand-oncle à petit-fils/petit-neveu. La génération intermédiaire est représentée par la vierge, qui a la charge d'enfanter le futur souverain. Le cas de *Culhwch* est différent puisque le duel s'opère uniquement sur deux générations : Olwen n'est pas la mère de Culhwch mais sa future épouse ; de fait, l'affrontement a lieu entre un homme de la génération du père, Ysbaddaden, et un autre de la génération du fils, Culhwch. La question qui nous intéresse ici est de savoir si le fait de sauter une génération dans la succession relève du hasard ou reflète une idéologie royale. Nous savons que dans l'Irlande médiévale ce schéma de transmission était très répandu.

Pour en savoir plus, nous allons nous intéresser à la terminologie de la parenté dans les sociétés issues des Indo-Européens. Chez plusieurs d'entre elles, une relation privilégiée existait entre le grand-père et le petit-fils, comme semblent le montrer les éléments linguistiques suivants : v.irl. *ae* « petit-fils, descendant » < **awyos*, dérivé de **awos* « grand-père » ; v.h.a. *enencheli* « petit-fils », diminutif de *ano* « grand-père » ; v.sl. *vñnukŭ*, russe *vnuk* « petit-fils », voisin du lit. *anukas* « grand-père » ; ancien français *avelet* « petit-fils », diminutif d'*ave*, *ève* « grand-père »². Pour comprendre ce phénomène, Émile Benveniste a proposé deux explications³. Premièrement, de nombreux systèmes de parenté utilisaient des termes réciproques pour deux membres d'une famille ; par exemple, le père de la mère et le fils de la fille se donnaient mutuellement le même nom. Deuxièmement, plusieurs sociétés ont développé l'idée qu'un ancêtre se réincarnerait à travers plusieurs générations suivantes. En général, cette réincarnation se faisait du grand-père au petit-fils ; il en résultait que tous deux portaient le même nom. Le jeune enfant devenait dès lors un « petit grand-père ».

Cette dernière hypothèse implique un certain lien affectif, ou pour le moins de la reconnaissance ou du respect, entre le grand-père et le petit-fils. Elle conviendrait pour

¹ Cf. Bord 2001-2002:40-41.

² Benveniste 1968:I 234-235 ; *LEIA* A-103.

³ Benveniste 1968:I 235.

expliquer les cas de Llew et Lugaid, dont les relations avec leurs aïeux respectifs sont bonnes et constructives. Mais elle ne fonctionne pas pour Lug, qui est honni par Balor.

Pour conclure ce chapitre, nous sommes tenté de proposer une hypothèse pour expliquer ce thème de la prophétie : si la naissance d'un enfant est un moment heureux pour les parents, elle fait apparaître la réalité de la succession des générations et implique l'idée de leur mort prochaine. Ce constat s'exprime de manière récurrente dans les traditions populaires sous la forme de l'enfant destiné à tuer son père ou du parent qui tente de tuer son enfant¹. C'est tout à fait le scénario de la relation que l'on retrouve entre Balor et Lug ainsi que, de manière décalée, entre Ysbaddaden et Culhwch². Cette explication recoupe l'analyse développée plus haut sur l'obstination de Balor et d'Ysbaddaden à garder intacte la virginité de leur fille, faisant ainsi obstacle au cycle naturel de la vie parce qu'ils n'acceptaient pas la succession des générations³.

Finalement, le comportement de Balor se trouve en adéquation avec celui de son peuple, les Fomoire, dont la fonction est d'entraver l'établissement durable de la vie sur terre. La fonction d'Ysbaddaden et de ses géants est d'ailleurs sans doute identique. Dans *Math*, nous décelons également cette idée d'une obstruction par le fait d'Aranrhod qui refuse de transmettre, non pas le pouvoir, mais la vie ; Gwydion et Math sont donc obligés de la lui arracher.

¹ Radner 1990:182.

² La situation est comparable en Grèce ancienne où les petits-fils tuaient leurs grands-pères maternels au cas où ces derniers n'avaient pas eu de fils, comme l'illustre l'histoire de Persée (Sergent 1989:35).

³ Ce comportement d'Ysbaddaden est confirmé par un autre élément. En tuant les vingt-trois frères de Goreu, un autre cousin d'Arthur, il élimine ainsi des rivaux potentiels à la souveraineté ou du moins à la candidature pour épouser sa fille Olwen (Edel 1983:8).

Chapitre 2 :

SOUS LE SIGNE DE LA LUMIÈRE

Pour Lug, le duel face à Balor constitue le moment de sa carrière où son caractère héliaque est le mieux mis en avant. Cet aspect du dieu irlandais constitue sans doute le trait son plus important et est absolument fondamental pour la compréhension de sa fonction religieuse. Depuis le début de ce travail, nous avons eu l'occasion d'aborder plusieurs fois ce thème attesté aussi bien par la littérature que par l'archéologie : l'hypothèse d'expliquer *Lugus* par la racine i.-e. de la lumière **leu-g-*, les rapports avec des animaux liés au soleil (cheval et suidés), la cordonnerie dorée et enfin sa possible naissance au 1^{er} mai – date de la fête lumineuse de Beltaine. Le moment est venu de traiter cette nature solaire de manière exhaustive.

1. Les lumières de *Lugus*

1.1. Trefuilngid Tre-Eochair

Nous allons commencer par introduire un autre personnage de la tradition irlandaise qui est très certainement une autre hypostase de Lug. Il s'agit de Trefuilngid Tre-Eochair, l'un des protagonistes majeurs du *Suidigud tellaig Temra*¹. L'analyse de *Trefuilngid* n'est pas assurée. Il pourrait s'agir de *tre-* « trois » ? + *fulang* « action de porter, de soutenir », d'où une traduction par « le Soutenant »². Whitley Stokes a interprété *Trefuilngid* par « Seigneur », un titre éloquent qui convient parfaitement à une divinité de si haut rang que Lug. Ce terme a un sens aussi bien chrétien, désignant alors Dieu ou le Christ, que pré-chrétien, qui pourrait alors signifier « Démonstrateur »³.

Le *Suidigud tellaig Temra*, évoqué plus haut⁴, a pour point de départ le désir de Diarmait, roi de Tara, de réduire l'étendue de son domaine car l'entretien lui revient trop cher, en

¹ Sur le rapprochement Lug-Trefuilngid : Guyonvarc'h 1980:177 ; Sergent 2004a:24. *Contra* Sterckx 1994a:24n.151 qui l'identifie plutôt au Dagda.

² *DIL* T-289.

³ Guyonvarc'h 1980:182 ; cf. Stokes 1894:420n.2.

⁴ Cf. partie III, chapitre 3.

particulier la tenue du festin de Tara. Avant de prendre une décision, il souhaite consulter l'homme le plus sage du pays, qui est Fintan mac Bóchra. Lorsqu'on lui demande de qui il tient ce savoir, Fintan raconte l'histoire suivante :

Un jour, nous étions à une grande assemblée des hommes d'Irlande autour de Conaing Bec-Eclach, roi d'Irlande. Puis un jour, dans cette assemblée, nous vîmes un grand héros, beau et puissant, venir vers nous de l'ouest au coucher du soleil (*aníar la fuinead ngréne*). Nous fûmes très émerveillés par la grandeur de sa forme. Le sommet de ses épaules était aussi haut qu'une forêt, le ciel et le soleil étaient visibles entre ses jambes, à cause de sa taille et de sa beauté. Il avait autour de lui un voile de cristal brillant (*fíal étrocht glainidi imme*) comme un vêtement de lin précieux. Il avait deux souliers plats aux pieds, et on ne savait pas avec quel matériau elles étaient faites. Il avait une chevelure jaune dorée tombant en boucles jusqu'au niveau de ses cuisses (*mong legta órbuidi fochas fair co clár a dá leas*). Il avait des tablettes en pierre dans la main gauche, une branche avec trois fruits dans la main droite, et voici les trois fruits qu'elle portait : des noix, des pommes et des glands du mois de mai. Chaque fruit était vert. Il passa devant nous en faisant le tour de l'assemblée, avec sa branche d'or multicolore (*a c[h]róeb órda illdathach*) de bois du Liban derrière lui, et l'un de nous lui dit :

« Viens ici pour que tu t'entretiennes avec le roi, Conaing Bec-Eclach. »

Il répondit en disant :

« Que désirez-vous de moi ? dit-il.

- Que nous sachions d'où tu es venu, dirent-ils, où tu vas, et quels sont ton nom et ton nom de famille. »

- Je suis venu en vérité, dit-il, du coucher du soleil, et je vais à son lever (*Dodechaid-sa ém, arse, ó fuined 7 tégim do thurgháill*). Mon nom est Trefuilngid Tre-Eochair.

- Pourquoi ce nom t'a-t-il été donné ? disent-ils.

- Ce n'est pas difficile, dit-il, parce que c'est moi qui suis la cause du lever du soleil et de son coucher (*dáig is mé immofoilnge turcbáil ngréne 7 a fuiniud*).

- Et qu'est-ce qui t'a amené au coucher, si tu es à son lever ?

- Ce n'est pas difficile, dit-il : un homme qui a été torturé, c'est-à-dire qui a été crucifié par les Juifs aujourd'hui. Car il (= le soleil) est parti de chez eux après cette action et il n'a pas brillé pour eux ; et c'est cela qui m'a amené au coucher du soleil, c'est pour savoir ce qui tourmentait le soleil. Cela m'a été révélé et quand j'ai su quelles étaient les régions sur lesquelles le soleil s'était couché, je suis allé à Inis Gluairi, au large d'Irrus Domnann¹. Et je n'ai trouvé aucune terre plus à l'ouest car c'est le seuil sur lequel le soleil se couche, tout comme le paradis d'Adam est le seuil sur lequel il se lève (*Et ised domfucsa co fuiniud dia fhis cid robái grían, conid andsin rofoillsiged dam, 7 ó rofhatar cindus tíri dar-si fuiniud co rochtus iarum inis nGluairi iar nIrrus Domnand 7 ní fúair tír ó sein síar, ar isedh sin tairrsech darsa fuineann grían amail isé tarsech darsa turcbháill pardhus Ádhaim*)². »

¹ Ce lieu, connu aujourd'hui sous le nom d'Erris, se trouve à l'ouest du comté de Mayo (O'Rahilly 1946a:96 ; Hogan 1910:472).

² *Suidigud tellaig Temra* §§14-15 = Best 1910:138-140 ; cf. *Ársaidh sin, a eoin Accla* §§66-75 = Meyer 1907:33-34.

Ce passage offre un certain nombre de références à la lumière : le voile de cristal brillant, la chevelure d'or, la branche d'or et surtout les rapports de Trefuilngid aux mouvements du soleil (il est venu de son coucher et va à son lever ; il est la cause de son lever et de son coucher). Des caractéristiques de même ordre se retrouvent dans la description de l'équipement militaire de Lug qui figure dans *Cath Muighe Tuireadh* et *l'Oidhe Chloinne Tuireann*. Nous l'étudierons en détail dans le chapitre suivant mais, pour l'heure, nous allons recenser les différentes allusions au soleil. Le *Cath Muighe Tuireadh* propose les exemples suivants¹ :

- « [Lugh] a une chemise de lin brodée de fil d'or sur sa peau blanche » (*Léne línidhe láingheal easnadhach órshnāithe re a gheilchneas*) ;
- « Sa ceinture [...] est en or raffiné » (*a fhuathróg [...] d'ór órloisge*) ;
- « [Il a] une nouvelle cuirasse d'or [...] avec de belles pommes incrustées d'or (*An lúirigh nuaidhe n-órdhaidhe [...] go n-ubhlaibh áille órshnāitheacha*) ;
- Son bouclier d'or (*an óirsgiath*) a un rebord de couleur or très tranchant et très grand (*gona bile áithger anbháil órdhaidhe*), un *umbo* magnifique de bronze blanc et une bosse d'or (*gona cobhraidh fhíorālainn fhionndruine 7 gona tul órdha*) et des chaînes de vieil argent entrelacées et tendues (*slabhradhuibh snīomtha sínti seanairgid*).

L'*Oidhe Chloinne Tuireann* présente également plusieurs références à la lumière² :

- « Le coucher du soleil est semblable à l'éclat de son visage et de son front » (*Ba chosmhail le fuineadh gréine deallradh a aighthe agus a éadain*).
- « [Les Fomoire] ne peuvent regarder sa figure à cause de son grand éclat » (*Níor fhéadadar a ghnúis d'fhéachain le méid a thaitheamha*).
- « Aussi brillants que le soleil d'un jour d'été sec étaient sa face, son visage et son front quand il enlevait son casque » (*Ba chomhshoillseach le gréin lá té tirim samhraidh gnúis a aighthe agus a éadain an uair do leigeadh an cathbharr soin de*).
- « Son visage avait l'éclat du soleil à cause des pierres en or de son casque » (*Do bi deallradh na gréine i n-a gnúis ó chlochaibh órdha cinnbheirte*).

Lug et Trefuilngid sont associés de manière indéniable à la lumière. Leur rapprochement est d'autant plus justifié que tous deux partagent d'autres caractéristiques : les sandales de Trefuilngid rappellent les qualités de cordonnier de *Lugus*³, le nombre trois est caractéristique du dieu celtique et de Trefuilngid, puisqu'il tient dans la main une branche avec trois fruits et,

¹ *CMT*₂ 32.

² *OCT* 7, 14.

³ Gricourt - Hollard 1997b:238.

selon une autre version du récit, il a passé trois jours à Tara¹. Dans la partie précédente, nous avons insisté sur le grand savoir de *Lugus*. Or, Trefuilngid se pose justement en maître de la connaissance :

« J'établirai pour vous la série des antiquités et des chroniques du foyer de Tara elle-même, avec les quatre directions de l'Irlande autour d'elle, car je suis le témoin vraiment renseigné qui explique à chacun tout ce qui est inconnu. »

(*Rodosuidighiub-sa dúib sreith seanchusa 7 ailgi chomgni tellaich Temrach fésin co ceithri hardaib hErenn imbi, ar is mesea in fiada fíréolach foillsiges cech n-ainfis do chách.*)²

Puis Trefuilngid demande que les sept hommes les plus sages et les plus avisés d'Irlande le rejoignent afin de les instruire à propos du foyer de Tara³. S'il apparaît comme le dépositaire de la plus haute connaissance, c'est en fait de Fintan mac Bóchra qu'il la tire⁴. Cela peut se comprendre dans la mesure où Fintan est un personnage primordial qui détient toute la science du monde⁵.

Trefuilngid est aussi caractérisé par sa grande taille, un élément qui apparaît chez d'autres figures lugiennes. En effet, le *Baile in Scáil* dit ceci à propos de Lug :

« Il n'y a jamais eu à Tara un homme de sa taille. »

(*Ar ní fríth hi Temraig ríam fer a méti.*)⁶

Cette caractéristique est également attestée dans le matériau gallo-romain⁷. Le plus bel exemple est rapporté par Pline l'Ancien à propos du Mercure des Arvernes :

Mais les dimensions les plus colossales des statues de ce genre ont été surpassées de nos jours par le Mercure de Zénodoros, exécuté pour la cité gauloise des Arvernes : il coûta dix ans de travail et quarante millions de sesterces.

(*Uerum omnem amplitudinem statuarum eius generis uicit aetate nostra Zenodorus Mercurio facto in ciuitate Galliae Aruernis per annos decem, HS cccc manupretii.*)⁸

Zénodoros est un artiste de renom puisqu'une fois son travail en Gaule achevé, Néron lui a confié l'exécution d'un colosse pour le représenter lui-même. Au vu de l'investissement des Arvernes pour l'érection d'une telle statue – certainement située au sommet du Puy-de-Dôme –, on peut estimer que Mercure jouait un rôle très important à leurs yeux. Le

¹ *Ársaidh sin, a eoin Accla* §81 = Meyer 1907:35.

² *Suidigud tellaig Temra* §20 = Best 1910:144.

³ *Id.*, §21 = Best 1910:144.

⁴ *Ibid.*, §22 = Best 1910:144.

⁵ Cf. partie III, chapitre 3 ; partie VI, chapitre 1. Fintan mac Bóchra est peut-être une hypostase du Dagda, le dieu-druide (Voir Sterckx 1994a:21-29, 115-119).

⁶ *Baile in Scáil* §6 = Murray 2004:51.

⁷ Sergent 2004a:41-42.

⁸ Pline l'Ancien, *Historia naturalis* XXXIV, 18 = Le Bonniec - Gallet de Santerre 1983:122.

dieu gallo-romain est d'ailleurs attesté en ce lieu par l'inscription en l'honneur de Mercure Dumiat¹.

D'autres exemples associent Mercure à la grande taille. Au Montmartre, à Vault-de-Lugny, près d'Avallon (Yonne), nous avons la trace d'une statue qui devait avoir neuf mètres de hauteur et dont il ne reste aujourd'hui qu'un torse nu colossal. Elle appartenait à un groupe de huit autres statues un peu plus grandes que la taille humaine ; or, ce lieu a livré une dédicace à Mercure². Un bas-relief découvert dans les fondations de la cathédrale de Strasbourg représente deux Epona s'éloignant de chaque côté d'un buste de Mercure beaucoup plus grand qu'elles³. Des fouilles menées à Chambéry ont livré les restes d'une statue monumentale de Mercure⁴. Il y a aussi le Mercure de Lezoux (Puy-de-Dôme), dont la reconstitution de sa partie inférieure atteint une hauteur de 2,43 mètres. Enfin, mentionnons le *colosso* de Guimarães, retrouvé sur la cime de la montagne Pedralva ; cette statue a la particularité d'avoir le bras droit levé. La grande taille et la mise en avant du bras peuvent faire penser qu'il s'agit du Lugus galicien⁵.

Le rapprochement entre Lug et Trefuilngid paraît fondé, au vu de leur rapport respectif à la lumière, au nombre trois, à la science et à la grande taille.

1.2. La lumière du héros

Dans l'épopée irlandaise, Cú Chulainn est lui aussi associé à la lumière. Les récits font régulièrement état de la « lumière du héros » (*lúan láith*) au-dessus de sa tête⁶. Lors de son arrivée à Emain Macha, il se bagarre contre cent cinquante garçons. Juste avant le combat, on assiste à ses célèbres contorsions, qui se concluent par ceci :

La lumière du héros jaillit du sommet de sa tête.

(*Atreacht in lúan láith assa mulluch.*)⁷

D'autres exemples de cette « lumière du héros » apparaissent tout au long de la *Táin bó Cúailnge*. La plupart du temps, elle se manifeste juste avant le combat, lorsque le héros se remplit de fureur. Sur un plan linguistique, il est intéressant de noter que cette « lumière » est

¹ CIL XIII, 1523 ; pour la signification de cette épiclese, cf. *infra*.

² Benoît 1959:93 ; CIL XIII, 2889.

³ Esp X N°7297 ; Gricourt - Hollard 2002:137-138.

⁴ Rémy 1994:192.

⁵ García Quintela - Santos Estévez 2004:66 ; Sergent 2004a:165.

⁶ Voir Sergent 1999:140-146 avec bibliographie sur ce thème.

⁷ TBC I, 14.

rendue par v.irl. *lúan* – alternant avec *lón láith*, de sens identique –, qui signifie proprement « lune » ; par évolution sémantique, *lúan* a pris le sens de « lumière »¹.

Cette proximité entre le théonyme *Lugus* et la « lune » a déjà été signalée dans notre première partie. Elle se retrouve dans les langues brittoniques avec les noms de la « lune » : gall. *lloer*, bret. *loar* et corn. *lor* < **lug-rā-* ; gall. *lleuad* < **lugato-*². Un autre élément plaide en faveur d'une association entre *Lugus* et la lune. Au Pays de Galles, le nom d'*Aranrhod*, « Roue d'Argent » ou « Immense Roue », est certainement une référence à la lune ; Lleu aurait donc une mère « lune ».

1.3. Personnages lugiens gallois

Dans la littérature galloise, le caractère héliaque de *Lugus* est plus difficile à déceler et se retrouve principalement dans l'onomastique. Le nom de Lleu s'explique par **leu-g-* ; quant à Dylan, la seule référence à la lumière figure dans un détail du *Mabinogi* de *Math* qui précise qu'il est « blond »³. Le *Mabinogi* de *Pwyll* nous indique que le premier nom de Pryderi est *Gwri Wallt Euryn* « À la Chevelure Dorée »⁴. La relation entre Pryderi et la lumière apparaît également avec sa naissance intervenue au 1^{er} mai, une date qui correspond à la fête celtique de l'exaltation du feu⁵. Nous notons enfin que son beau-père se nomme *Gloyw* « le Blond Brillant »⁶.

1.4. Mercure-Lugus

L'archéologie continentale a livré plusieurs éléments qui pourraient associés Mercure-Lugus à la lumière diurne et/ou nocturne. Nous avons évoqué plus haut une monnaie gauloise de la fin du III^e siècle apr. J.-C., en provenance du sanctuaire d'Eu (Seine-Maritime). Au revers, un personnage est représenté avec un avant-bras gauche démesuré qui se termine par trois doigts⁷. Ce motif peut éventuellement indiquer qu'il s'agit de Lugus. Il y a un autre élément intéressant : cette figure est dans la posture qu'adopte Sol (le Soleil) sur les monnaies impériales contemporaines. De plus, sa tête est surmontée par une sorte de crête, mais le caractère grossier de la gravure empêche de l'identifier précisément. On peut toutefois

¹ *DIL* L-223-224. *Lúan* signifie également « lundi » et « jour ou lumière du jugement dernier », selon l'idée que le monde se termine un dimanche (voir par exemple *Bórama* §§137, 152 = Stokes 1892b:106, 110-112).

² Cf. partie I, chapitre 2.

³ *Math* 77 : *mab brasuelyn mawr a oruc*.

⁴ Lambert 1993:357n.29.

⁵ O'Brien 1982:126.

⁶ *Manawydan ab Llŷr* = Ford 1999:1: *Kicua uerch Wyn Gloyw*.

⁷ Cf. partie III, chapitre 1 ; figure 3.

admettre qu'il s'agisse d'un nimbe solaire, dont dispose le *Sol* romain, à moins que ce ne soit le cimier d'un casque¹. Ce caractère héliaque est un second indice qui identifierait ce personnage à Lugus.

D'autres pièces archéologiques associent Mercure-Lugus et la lumière. Une représentation de Mercure, trouvée au XVII^e siècle dans la cathédrale de Lisieux, le montre adossé à un arbre, avec un croissant à ses côtés. À Bourges, une petite stèle funéraire, pourvue d'un trident en son sommet, est décorée sur sa face antérieure d'un croissant autour d'un petit disque² ; comme nous le verrons dans le chapitre suivant, Mercure-Lugus manie peut-être cette arme³. En Grande-Bretagne, le dépôt découvert à Felmingham Hall (Nortfolk) a révélé une roue à douze rayons, deux oiseaux, une figure de jeune dieu barbu entouré d'un disque sans doute solaire et surmonté d'un croissant de lune. Il pourrait s'agir de Lugus⁴ même si, en tant que dieu jeune, il porte très rarement la barbe, signe caractéristique d'un dieu plus vieux.

Nous allons terminer par deux éléments tirés du folklore. En Cornouailles insulaire, l'assemblée de Morvah tenue aux calendes d'août se déroulait le jour de la nouvelle lune. Nous avons peut-être ici l'unique trace d'une association entre une fête de type Lugnasad et la lune⁵. Enfin, Joseph Loth a fait remarquer que la « lune » est appelée *an láir bhán*, littéralement la « jument blanche », dans un recueil de contes populaires du Munster, dans le langage populaire de cette région et dans un proverbe irlandais ; une expression correspondante se rencontre dans certaines régions de Basse-Bretagne⁶.

1.5. L'impulseur

En plus d'avoir un caractère lumineux, Lug est directement comparé au mouvement de l'astre solaire. Nous nous souvenons que Trefuilngid se dit « la cause du lever du soleil et de son coucher » (*dáig is mé immofoilnge turcbáil ngréne 7 a fuiniud*). L'*Oidhe Chloinne Tuireann* fournit deux autres exemples qui vont dans ce sens. Le premier concerne l'arrivée de Lug et de sa troupe à Uisnech :

¹ GPC 1411 ; Hollard - Delestrée 2001:6-7.

² Esp II N°1470 ; figure 16.

³ Cf. partie IV, chapitre 3.

⁴ García Quintela 2003:127-130 ; cf. Marco Simón 2002:139. Nous mentionnons également une figure galicienne datant de l'âge du fer découverte à la station d'As Canles, à Féntas. Elle représente un personnage partiellement ornithomorphe qui tient un soleil dans la main droite, avec un demi-croissant lunaire à gauche de sa tête (García Quintela 2003:120, fig. 17). La transformation en oiseau est un motif qui apparaît lors de la mort de Lleu (cf. partie VI, chapitre 1). Nous restons toutefois prudent quant à l'éventuelle identification de ce personnage à Lugus

⁵ Cf. MacNeill 1982:419.

⁶ Loth 1915-1916:103-104, 1933:143. Selon le même auteur, *láir* serait un emprunt aux langues brittoniques, remontant à l'époque où le -g- spirant de **lug-rā-* a tourné à yod et où la flexion vocalique est tombée.

Un jour qu'une assemblée était tenue par le roi d'Irlande sur le tertre de Balar, que l'on appelle aujourd'hui Uisnech, ils n'étaient pas là depuis longtemps quand ils virent une troupe d'une bonne armée dans la plaine de l'est (*do chonnacadar diorma de dheaghshluagh an magh anoir*)¹.

Autrement dit, Lug et sa troupe viennent du côté du soleil levant. Puis lorsque c'est au tour de Bres d'être témoin de l'arrivée de ces mêmes hommes, il tient les propos suivants :

« Il me semble étrange que le soleil se lève à l'ouest aujourd'hui et à l'est chaque autre jour (*Is iongnadh liom, ar sé, an ghrian ag eirghe aniar indiu agus anoir gach lá eile*).

- Il vaut mieux qu'il en soit ainsi, dirent les druides.

- Qu'est-ce d'autre ? dit-il.

- C'est l'éclat du visage de Lugh Lámhfhada, dirent-ils (*Deallradh aighthe Lughá Lámhfhada, ar siad*)². »

Le lien entre Lug et l'aube peut aussi se retrouver dans la documentation continentale. Une inscription retrouvée à Augsburg (Bavière, Allemagne) évoque un Mercure *Matutinus* « Relatif à l'Aube »³. En général, Mercure est accompagné par un coq, cet animal auroral qui annonce le passage de la nuit au jour⁴. Tous deux sont associés en particulier sur l'autel de Chalon-sur-Saône (Saône-et-Loire), où Mercure figure aux côtés d'un serpent, d'un bouc, d'un coq et d'une tortue⁵. Il y a aussi la statuette d'Yseures-sur-Creuse (Indre-et-Loire)⁶, l'autel du Mercure arverne de Horn (Allemagne) où un coq est perché sur son caducée⁷ et le Mercure tricéphale de Soissons, accompagné d'une tête de bélier et d'un coq⁸. Lugus pourrait être représenté sur la rouelle en plomb de Strasbourg, où il figure en position de cavalier avec des bras extrêmement longs⁹. Il conduit un cheval, dont les pattes permettent certainement de faire tourner la roue sur laquelle elles se trouvent¹⁰. Cette roue peut évoquer le soleil, ce qui lui donnerait ainsi la fonction d'impulser l'astre diurne.

Sur la péninsule ibérique, le dieu celtique est honoré notamment sous la forme plurielle *Lugubo Arquiēnobo*. Cette épiclese peut s'expliquer par la racine i.-e. **arkuus* « courbe, virage » (cf. latin *arcus* « arc, voûte »)¹¹, dont le sens conviendrait parfaitement à la trajectoire du soleil et de la lune depuis leur lever jusqu'à leur coucher¹². Mentionnons également le

¹ OCT 7.

² OCT 13.

³ CIL XIII, 14370. Cf. *infra*.

⁴ Benoît 1959:143, 153-154 ; Sergent 2004:211.

⁵ Esp III N°2132.

⁶ Laubie 1965:281.

⁷ Esp IX N°6610.

⁸ *Id.*, XI N°7700. On peut sans doute ajouter le Mercure de Langres, qui tient de la main gauche un objet qui serait peut-être un coq avec la tête en bas (*Esp IV N°3219*).

⁹ Cf. partie III, chapitre 1 ; figure 7.

¹⁰ Gricourt - Hollard 2003:17.

¹¹ IEW 67.

¹² Pokorny 1938-1939:154 ; Ares Vázquez 1972:194 ; cf. partie I, chapitre 1.

fameux chaudron de Gundestrup, retrouvé dans le Jütland (Danemark) et datable de la première moitié du I^{er} siècle av. J.-C. : sur l'une de ses plaques, on voit un dieu barbu, sans doute identifiable à Taranis, qui tient fermement une roue contre son avant-bras droit. À sa droite est représenté un personnage juvénile et imberbe, qui, saisissant la jante de la main droite, met la roue en action¹. La première figure est peut-être identifiable au dieu jupitérien celtique – c'est-à-dire le père de Lugus – et la seconde à Lugus lui-même dans son rôle d'impulseur de la roue solaire².

Dans un chapitre précédent, nous avons montré que la main était un motif essentiel du dossier de *Lugus*³. La main peut justement être associée au soleil, avec les doigts représentant des rayons solaires⁴. En Irlande, comme en Bretagne, il existe des reliques de saints qui ont parfois des bras dorés. C'est le cas de saint Patrice, de saint Rúadan, mais aussi de saint Lachténe⁵, qui est reconnu comme une survivance du dieu Lug dans l'hagiographie irlandaise⁶. Le bras de ce saint, *lámh Laichtín*, est l'une des reliques irlandaises les plus célèbres, longtemps conservé à Donaghmore (comté de Cork), dont Lachténe est justement le patron⁷.

Sur un plan indo-européen, l'association entre bras et soleil trouve une application dans les traditions indo-iraniennes. Le dieu védique concerné se nomme Savitr⁸. La déesse Sūrya et lui représentent les deux aspects de la puissance du soleil.

Savitr est avant tout celui qui manipule l'astre solaire comme l'indique le sens de son nom « Celui qui met en mouvement, l'Impulseur »⁹. Il est le moteur divin, la lumière céleste en ce qu'elle a de dynamique, de mobile et d'entraînant¹⁰. Beaucoup de ses membres sont dits « d'or » ou « dorés », notamment ses bras et ses mains¹¹. Un hymne le qualifie de *prthupāni* « ayant une grande main »¹² ; ses mains sont dites « larges » et ses bras « hautement levés ». D'après le *RgVeda*, Savitr, couleur d'or, passe, les bras dressés en l'air, tirant le soleil entre le ciel et la terre, là où tout lui obéit et où tout mouvement est ordonné par lui¹³. Ses longs bras

¹ Cf. figure 17.

² Gricourt - Hollard 2002:132.

³ Cf. partie III, chapitre 1.

⁴ Gricourt - Hollard 1997b:237.

⁵ Henry 1963-1964:III 152.

⁶ Ó Riain 1977:153.

⁷ Henry 1963-1964:III 152-154.

⁸ Sur ce dieu, voir Dumézil 1956:36-37.

⁹ Dumézil 1947:68-69 ; Sergent 1999:48-50.

¹⁰ Gonda 1979:118.

¹¹ *RgVeda* I, 35, 9 = Aufrecht 1877:I 28-29.

¹² Bergaigne 1883:III 46.

¹³ *RgVeda* II, 38, 2 = Aufrecht 1877:I 212.

d'or flexibles, qui symbolisent les rayons du soleil, atteignent les extrémités du ciel¹. Cette idée est peut-être sous-entendue dans une autre de ses épithètes, *Sūryasmi* « Qui se revêt des rayons du soleil »². Il semblerait d'ailleurs que le soleil, aussi bien au lever qu'au coucher, ait été comparé à une grande main. Le *RgVeda* décrit également Savitr comme étendant le bras pour commander le jour et la nuit. Enfin, ce dieu est traîné par deux chevaux brillants avec qui il s'avance entre les deux mondes ; il est alors capable de les voir et de les remplir³. Comme l'a noté Abel Bergaigne, ces motifs conviennent aussi bien à la marche de l'astre lui-même qu'à celle du dieu qui y préside⁴. Nous remarquons là une nouvelle association entre le cheval et le soleil, un thème rencontré dans la mythologie de *Lugus*.

Savitr et le dieu celtique sont comparables au niveau de leurs grands bras et de leur aspect solaire. De même que le dieu védique n'est pas le soleil mais son impulseur, *Lugus* représente le soleil, non pas en tant qu'astre immobile mais plutôt comme celui qui le meut⁵.

Dans le mazdéisme iranien, l'*Avesta* postgâtique évoque une démonsse nommée Bûsyāstâ. Elle est certainement la survivance de l'ancienne déesse Aurore des Indo-Iraniens. Bûsyāstâ est qualifiée de *Dareyôgavâ* « Aux Longues Mains » et de *Zairinâ* « Jaune, Dorée »⁶. Sa fonction consiste à prolonger le sommeil des vivants en un long repos, paresseux et malsain ; elle n'ouvre plus la vie diurne, elle ne fait que la retarder⁷. Dans le *RgVeda*, c'est Savitr qui dispose des qualités de « longues mains » et de « jaune, dorée » plutôt que la déesse Aurore ; en fait, il semble que ce dieu est, en partie, dépouillé et supplanté l'Aurore⁸. Ces comparaisons typologiques entre traditions celtiques et indo-iraniennes semblent attester de l'existence d'une très ancienne divinité solaire aux grandes mains.

Finalement, nous sommes en mesure de mieux cerner la fonction de *Lugus* par rapport à l'astre diurne. Il se définit comme un dieu solaire et non comme un dieu soleil. Autrement dit,

¹ *Id.*, VII, 45, 2 = Aufrecht 1877:II 38.

² *Ibid.*, X, 139, 1 = Aufrecht 1877:II 427 ; Bergaigne 1883:III 51.

³ *RgVeda* I, 35, 31 = Aufrecht 1877:I 28-29.

⁴ Bergaigne 1880:III 50-51.

⁵ Gricourt - Hollard 1997b:240-241. Comme le font remarquer les deux auteurs, p. 240, Lug et Savitr n'occupent toutefois pas une même place dans leur panthéon respectif, puisque le dieu celtique a d'autres fonctions que celle d'impulseur solaire. Nous notons également que, dans le *RgVeda*, Savitr est invoqué en compagnie de Varuna, Mitra et Bhaga. Il reçoit souvent la qualification d'*asura*, un titre que porte très régulièrement Varuna, ce qui sous-entend une affinité entre ces deux dieux. Ce point est intéressant dans la mesure où Varuna a des points communs avec *Lugus* au niveau des liens magiques (cf. partie III, chapitre 3).

⁶ *Vendîdâd* XI, 9 ; XVIII, 16 = Darmesteter 1882-1887:I 141, 193.

⁷ Dumézil 1956:35-36.

⁸ *Id.*, p. 36.

il est ce que représente cet astre et non l'astre lui-même, c'est-à-dire le soleil qui se meut¹ et peut-être, plus largement, de toute lumière qui se meut².

1.6. L'ombre de Balor

Dans sa famille, Lug n'est pas le seul à être en relation avec la lumière. Il y a également son grand-père Balor, dont le nom serait tiré de **bhēl-* « briller »³. Toutefois, ses relations avec la lumière et la chaleur sont orientées différemment de celles de Lug. Dans un passage du *Cath Muighe Tuireadh*, la description de l'œil de Balor est instructive. Elle intervient lors du duel avec Lug :

Grande était en vérité la situation de détresse dans laquelle était Lugh à cet endroit car il n'y avait pas de guerrier dont le corps ne fût blessé par les vents rapides et froids comme ceux du printemps, de ce lac large et empoisonné, par la rude pluie lourde, froide, neigeuse, par le poison des larmes ardentes et vénéneuses, par les lourdes et prodigieuses averses d'eau venant des sourcils et des bords de cet œil empoisonné, ici et là, au moment de son ouverture et par la lourdeur et la chaleur de la boule de fronde de l'autre côté, par des lourds nuages de feu qui s'en élevaient, par des décharges bouillonnantes et rouges d'étincelles bariolées qui l'entouraient, par la grêle tremblante et empoisonnée qui courait devant elle, par le jet des liquides brûlants et empoisonnés jaillissant de ses trous, et par des étincelles bien connues, longues et brûlantes qui surgissaient de ses bords⁴.

Les phénomènes qui accompagnent l'ouverture de cet œil maléfique font clairement penser à l'orage. Nous constatons ici une opposition entre les éléments célestes qui caractérisent Lug et Balor : le premier est représenté par une lumière solaire resplendissante et triomphante ; le second est associé à une ambiance atmosphérique hostile qui exprime le côté sombre et obscur du monde. Cette différence rend compte de leur place respective dans la mythologie irlandaise. Lug est le dieu jeune, auroral, impulseur du soleil et organisateur de la vie, alors que Balor est une figure âgée, mourante, avec une brillance qui tend au crépuscule et un caractère orageux qui n'apporte que la destruction⁵.

¹ Gricourt - Hollard 1997b:240-241.

² Dans le texte du *Cath Maige Tuired*, une glose à *lethsuanach* – que J. Rhys a corrigé en *lethsíanach* – indique la chose suivante à propos de Lug : *Dath derc nobid fair o fuine gréni co matain* « Une couleur rouge est sur lui depuis le coucher du soleil jusqu'au matin » (Stokes 1891b:127). Cette phrase fait sans doute référence au soleil qui se couche et qui se lève (MacNeill 1982:6). L'association entre couleur rouge et aurore se retrouve dans une glose à *Immacallam in dá thúarad*, à propos de *a llūachair throgain* « lever du soleil » : *Troguin .i. ainm do thurbail deirg na gréne isin matain* « *Trogan*, c'est-à-dire le nom pour le lever rouge du soleil dans le matin » (§23 = Stokes 1905:18).

³ Cf. partie II, chapitre 1-2.

⁴ *CMT*₂ 37.

⁵ Cf. Sergent 1995b:232-233, 2004:308-309.

2. La beauté

Nous avons indiqué à plusieurs reprises que *Lugus* était un dieu jeune représentant la génération du Fils. Dans le cycle de la vie, c'est durant la jeunesse que la beauté physique est à son apogée ; or *Lugus* est un parangon de beauté. Cette qualité découle peut-être aussi de sa nature héliaque dans la mesure où l'astre solaire se caractérise par la splendeur, le rayonnement, l'éclat et la vie en pleine activité.

2.1. Lug

La beauté du dieu celtique est attestée à plusieurs reprises dans la littérature irlandaise. Lorsque Lug se rend au chevet de son fils Cú Chulainn, Láeg le qualifie d'« homme beau et grand » (*fer caín mór*)¹. Quatre autres récits insistent sur sa *cruth* « forme, apparence, beauté, manière »². Dans le *Cath Maige Tuired*, les portiers de Tara qui aperçoivent Lug disent de lui qu'il est « un jeune guerrier, beau et bien bâti » (*Ógláech cóem cruthach*)³. La version plus tardive de ce récit va dans le même sens :

Il n'y avait personne de supérieur au héros suprême en Irlande et dans toutes ses provinces ou ses royaumes pour ce qui est de la forme [...]

(*Níorbh iomurcaidh eidir don árdchuraidh sin Ére gona h-oirearuibh 7 gona h-áirdtighearnas ar chruth.*)⁴

La même qualité apparaît dans le *Baile in Scáil* :

Il n'y a jamais eu à Tara un homme de sa taille et de son charme à cause de sa beauté et de sa forme.

(*Ní fríth hi Temraig ríam fer a méti nach a chaíme ar áille a delba n[ach a] crotha.*)⁵

Enfin, le poème composé par Gofraidh Fionn Ó Dálaigh⁶ fait de Lug le parangon de la beauté :

Pour gagner le prix de beauté de l'homme à la porte (= Lug) – matière à hésiter –

Il n'a pas été fait de terre ni d'eau une créature ayant droit à cela.

(*Geall n-égaisg ón fíor san doras, damhna leisgi,
nocha ndearnadh d'úir na d'uisgi, dúil dán dleisdi.*)⁷

¹ *TBC I*, 64 ; cf. *TBC II*, 58.

² *DIL C*-563.

³ *CMT* §235.

⁴ *CMT*₂ l. 510-512.

⁵ *Baile in Scáil* §6 = Murray 2004:34.

⁶ Cf. partie III, chapitre 3.

⁷ Bergin 1913:330.

Ce trait physique est également l'apanage de Trefuilngid qui est décrit comme *caín* « beau »¹ ; voici donc un nouveau point commun entre Lug et lui, ce qui vient renforcer leur rapprochement

Sur un plan indo-européen, la beauté est un critère partagé bien entendu par Apollon², mais aussi par Odin :

Il était d'apparence si belle et si magnifique quand il siégeait avec ses amis que cela réjouissait tous les cœurs. Et quand il était en guerre, il paraissait féroce à ses ennemis. C'est qu'il connaissait les artifices pour changer de teint et de forme de la façon qu'il le voulait³.

Le dieu scandinave est donc capable d'avoir une double apparence, belle et inquiétante, tout comme Lug. Le dieu irlandais adopte effectivement une forme hideuse comparable au physique des Fomoiré lorsqu'il exécute l'incantation de la *glám dícinn*⁴.

2.2. L'apparence des héros

Comme souvent, les caractéristiques de Lug se retrouvent chez son fils Cú Chulainn. Un passage de la *Táin bó Cúailnge* évoque justement la beauté du héros d'Ulster :

Beau, en vérité, était le garçon qui venait là pour montrer sa forme aux troupes, à savoir Cú Chulainn, fils de Súaltam. Il avait trois chevelures : brune contre la peau, rouge sang au milieu, et [des cheveux comme] une couronne d'or jaune qui les recouvrait. Beau était l'arrangement de cette chevelure avec les trois tresses autour du creux des tendons de sa nuque. Comme un fil d'or était chaque beau cheveu, flottant librement, doré, magnifique, longuement tressé, distingué, de couleur ravissante, tombant en arrière sur ses épaules. Cent boucles de cristal rouge, d'or rouge, de flammes dorées autour de sa nuque. Cent fils d'escarboucles multicolores sur le manteau autour de sa tête. Quatre sourires sur chacune de ses deux joues, à savoir un sourire jaune, un sourire vert, un sourire bleu et un sourire pourpre. Sept gemmes de rayon de soleil d'un œil dans chacun de ses yeux royaux. Sept doigts sur chacun de ses pieds. Sept doigts sur chacune de ses mains avec la prise des serres d'un faucon, pour étreindre les griffes d'un hérisson sur chacune d'elle⁵.

Les références au brillant, au doré, au nombre trois, renvoient aux caractéristiques de son père.

La beauté est également une caractéristique du héros gallois Culhwch. Lorsque le portier va faire part à Arthur de la présence de son cousin à l'entrée de la cour, il lui précise la chose suivante :

¹ *Suidigud tellaig Temraig* §14 = Best 1910:137 ; *DIL* C-32-34.

² Sergent 2004a:36-41.

³ *Ynglinga Saga* §6 = Boyer 1992:603.

⁴ Cf. partie III, chapitre 3 ; partie IV, chapitre 3.

⁵ *TBC II*, 64.

« Je n'ai jamais vu, de ma vie, un homme aussi bien fait que celui qui est à la porte de la poterne en ce moment. »

(*Ny weleis i eirmoet dyn kymryt a'r hwnn yssyd yn drws y porth yr awr honn.*)¹

L'évocation de cette qualité se déroule dans des circonstances comparables au passage du *Cath Maige Tuired* où il est question de la beauté de Lug : Culhwch et le dieu irlandais arrivent pour la première fois à la cour de leurs rois respectifs et c'est le portier qui fait remarquer leur grande beauté².

2.3. Balor et les Fomoire

Au début de ce travail, nous nous sommes penché sur le physique des Fomoire³. Nous rappelons qu'ils sont marqués par la difformité physique, le gigantisme, l'unicité des membres ou des organes essentiels, puisqu'ils ne possèdent qu'une seule jambe, qu'un seul bras et qu'un seul œil. Comme nous venons de le rappeler, Lug a la possibilité d'adopter un physique analogue, ce qui prouve une nouvelle fois que réside en lui l'ensemble des composantes du monde irlandais.

Un autre point concerne le gigantisme de l'adversaire de *Lugus*. Balor est un géant, tout comme Ysbaddaden, désigné par l'épithète *Penkawr* qui signifie « Chef des géants », « Tête de géant »⁴.

Finalement, le contraste entre *Lugus* et Balor au niveau de la luminosité et du physique est saisissant puisqu'il va d'un extrême à un autre. Le duel que propose la bataille de Mag Tuired met en scène une lumière qui est source de vie, face aux ténèbres qui sont le mal, le vice, la mort⁵.

¹ CO 5 ; trad. Lambert 1993:129.

² Voir Sterckx 1996b:47-48.

³ Cf. partie II, chapitre 1.

⁴ Guyonvarc'h 1962b:482.

⁵ Deonna 1965:270.

3. Une lumière organisatrice

Nous allons à présent traiter le thème de la lumière sous un angle différent en essayant de montrer qu'elle pouvait être liée à l'organisation de l'espace. Les hypothèses qui vont être proposées ici vont permettre notamment de mieux saisir certaines fonctions du Mercure-Lugus continental.

3.1. L'orientation solaire

La fonction première du soleil est de permettre la vie, mais cet astre peut également servir de point de repère pour l'orientation. En effet, le rôle du soleil, et surtout au moment de son lever, a été essentiel pour la définition des quatre points cardinaux¹. Ainsi, lorsque l'observateur se place face au soleil levant, il a alors le sud à sa droite, le nord à sa gauche, l'est devant lui et l'ouest derrière lui². Cette manière de procéder est attestée chez les peuples indo-européens en général et chez les Celtes en particulier par le biais des témoignages linguistiques. Les noms irlandais des points cardinaux le montrent parfaitement³ :

- *clé* « gauche », mais aussi « nord » dans le composé *fo-chla*, littéralement « à gauche »⁴ ;
- *túath* « gauche » et « nord »⁵ ;
- *dess* « droite » et « sud »⁶ ;
- *air* « devant » et « à l'est »⁷ ;
- *íar* « derrière » et « à l'ouest »⁸.

Des traces de ce type d'orientation se retrouvent dans les autres langues celtiques. En gallois, nous avons *dehau* « droit » et « sud »⁹ (cf. v.irl. *dess*) et *cledd* « gauche » (cf. v.irl. *clé*), qui a le sens de « nord » dans le composé *go-gledd*¹⁰ (cf. v.irl. *fo-chla*). En cornique, *an barth cleth* « le côté gauche » a pour synonyme *an barth north* « le côté nord ». En breton, le dialecte de l'Île de Sein connaît *ar mor dehou* « la mer de droite » pour désigner la mer en

¹ König 1982:119-120.

² Le Roux - Guyonvarc'h 1986:299-300.

³ Voir la liste des adverbes de lieux dans Thurneysen 1946:305.

⁴ *DIL* C-224 ; *LEIA* C-114.

⁵ *DIL* T-349-350 ; *LEIA* T-164-165. Loth 1926:160 a mentionné une survivance de ce terme en breton. Dans le vannetais et dans une bonne partie de la Cornouaille, le paysan employait l'expression *tus* pour faire tourner un bœuf ou un cheval à gauche. En cas d'attelages composés de plusieurs bêtes, on employait la 2^e pers. pl. de l'impératif *tusset*.

⁶ *DIL* C-46-47 ; *LEIA* D-61.

⁷ *DIL* A-263 ; *LEIA* A-37.

⁸ *DIL* I-17.

⁹ *GPC* 909.

¹⁰ *Id.*, p. 1436.

direction du sud, et *ar mor kleiz* « la mer de gauche » pour la mer en direction du nord¹. Le gaulois conserve quelques traces :

- *dexsiuo-* signifie « à droite, au sud, favorable », comme dans les théonymes *Dexsiua*, *Dexiua*, *Con-dex(i)uae* et dans l'ethnonyme *Dexiuates*, un peuple du Vaucluse² ;
- *touto-* a le sens de « gauche » et « nord »³ ;
- *are-* signifie « devant, près de » et « à l'est », comme dans *Are-morici*, la forme ancienne d'Armorique⁴.

Nous avons donc de bonnes raisons de croire que les Celtes anciens avaient un mode d'orientation basé sur le soleil. Ce constat est important en vue de la suite de notre démonstration.

Maintenant, nous allons nous interroger sur le caractère fondamental de l'orientation. Sa fonction première est naturellement de pouvoir se repérer dans l'espace, mais aussi de le maîtriser. Mircea Eliade a proposé une exégèse intéressante du rôle de l'orientation prise dans un sens religieux⁵. Selon le savant roumain, l'homme des sociétés traditionnelles concevait le monde comme une dualité entre un espace sacré et un espace profane. En d'autres termes, il y avait d'un côté le domaine habité et de l'autre une terre inconnue et redoutée. L'établissement en un territoire donné impliquait pour l'homme un besoin de le maîtriser afin de lui donner une valeur significative, de l'incorporer au monde du « réel ». Pris dans un sens religieux, cette appropriation a valeur de création et de sacralisation. La séparation de l'espace sacré constitue ainsi le point de départ de la vie d'une société. Mircea Eliade exprime cette opération en ces termes :

C'est la rupture opérée dans l'espace qui permet la constitution du monde, car c'est elle qui découvre le « point fixe », l'axe central de toute orientation future [...] Rien ne peut commencer, se faire, sans une orientation préalable, et toute orientation implique l'acquisition d'un point fixe⁶.

Nous supposons que pour les Celtes anciens – comme pour d'autres peuples –, l'orientation a eu un rôle essentiel lors de l'appropriation de leurs territoires, certainement accompagnée de considérations religieuses. Deux éléments nous incitent à penser que *Lugus* devait être lié à l'organisation de l'espace. D'une part, l'orientation se fait en fonction du soleil et principalement en fonction du soleil levant. Or, *Lugus* est un dieu héliaque régulièrement associé à l'aube ; il permettrait ainsi de fixer le point de départ de la fondation.

¹ Cuillandre 1943:121.

² *DLG* 143.

³ *Id.*, p. 305.

⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁵ Voir Eliade 1965:25-37.

⁶ Eliade 1965:25-26.

D'autre part, l'orientation est la première étape de l'organisation d'une société. Par ses pouvoirs en matière de justice, d'ordre et de cohésion, *Lugus* serait le dieu le mieux à même de permettre cet état, seule condition possible d'accès à l'existence.

3.2. Les cinq arbres d'Irlande

La littérature irlandaise contient plusieurs éléments qui viennent renforcer l'hypothèse d'une association entre Lug et l'organisation du territoire. Nous allons revenir sur le *Suidigud tellaig Temraig* avec les actes accomplis par Trefuilngid que nous avons rapproché de Lug. Il est lui aussi associé à l'organisation de l'espace puisqu'il affirme au roi Conaing être le créateur des provinces irlandaises :

« Viens toi-même à part un moment, que je t'enseigne à toi et aux meilleurs hommes autour de toi, comment nous avons partagé l'Irlande [...] »

(*Tairr-siu, arse, fén i fechtus-sa for leith, co n-éiciu[s]-sa duit 7 do formna fer nÉrind immut co fodailseam-ni hÉrind.*)¹

Dans la description de Trefuilngid donnée au début de ce chapitre, il était fait mention d'une branche avec trois fruits qu'il portait à sa main droite. La suite du récit donne des détails sur cette branche :

[Trefuilngid] laissa à Fintan mac Bóchra quelques-unes des baies de la branche qui était dans sa main, si bien qu'il les planta en des lieux appropriés où il lui parut vraisemblable qu'elles pousseraient en Irlande. Voici les arbres qui poussèrent de ces graines : l'ancien Arbre de Tortu, l'If de Ross, l'If de Mugna, l'arbre de Dathe et l'Arbre d'Uisnech.

(*fácbaís ní do chóeraib inna cróibí báí inna láim oc Fintant mac Bóchra conasrola-side isna hinadaib in robo dóig leis a nn-ás i nHérind, 7 ité craind rofásait isna cóeraib sin : Bili Tortan, 7 Eó Rosa, Eó Mugna 7 Cróeb Daithi 7 Bili hUissnig.*)²

Ces cinq arbres représentent symboliquement les cinq provinces d'Irlande. Ils sont à comprendre comme des Arbres Cosmiques ou Arbres de Vie, un thème répandu dans la plupart des religions du monde. Par ses branches pointées vers le ciel, son tronc sur terre et ses racines sous terre, l'arbre offre une image du cosmos dans son ensemble ; il représente cet *axis mundi* qui est source de vie³. Dans le cas irlandais, chacun de ces cinq arbres a sans doute valeur de création de l'existence dans sa province respective. Les vertus démesurées qu'on

¹ *Suidigud tellaig Temra* §22 = Best 1910:144. D'après Keating, c'est Eochaid Feidlech qui, le premier, a divisé l'Irlande en provinces et a instauré un pouvoir provincial en nommant un roi à la tête de chacune d'elles (*FFE II*, 184 : *is é an t-Eochaidh Feidhlioch-so do roinn is do orduigh cúigeadhaigh ar Éirinn ar dtús*). Cet acte de fondation est l'œuvre d'une personne qui fait partie de l'entourage de *Lugus*, puisqu'Eochaid Feidlech est le grand-père de Lugaid Réoderg.

² *Suidigud tellaig Temra* §29 = Best 1910:150 ; cf. *DR XV*, 420.

³ Eliade 1949:229-255.

leur prête ainsi que leur importance pour la vie de la société prouvent bien qu'il s'agit d'arbres hors du commun. Elles sont d'ailleurs confirmées par un passage des *Dindshenchas* en prose sur l'arbre de Tortu :

Lorsque les hommes de Tortu se rassemblaient
Autour de l'immense arbre éminent,
L'averse des tempêtes ne les atteignait pas,
Jusqu'au jour où il dépérit [...]
Cinquante coudées est l'épaisseur de l'arbre
Regardant par-dessus la forêt vraiment sage ;
Trois cents coudées, alliance claire,
Était la pleine hauteur du bois [...]
La plaine de Tortu est une plaine sans chef
Depuis qu'elle a perdu son arbre noble :
Deux tiers de sa prospérité s'en sont allés
Depuis que l'arbre est tombé¹.

L'if de Mugna dispose également de qualités extraordinaires :

Aussi large était son sommet et la plaine [dans laquelle il était] [...] Sa circonférence était de trente coudées, sa hauteur était de trois cents coudées, il a toujours son feuillage².

Ou encore :

Trois cents coudées était la hauteur de l'arbre sans péché,
Son ombre abritait un millier (d'hommes ?) [...]
C'étaient cent vingtaines de guerriers – ce n'est pas une histoire vide –
À côté de dix cent quarantaines,
Que pourrait abriter cet arbre – ce fut un combat féroce –,
Jusqu'à ce qu'il fut abattu par le poète³.

L'élément le plus spécifique de ces arbres est clairement leur taille hors du commun⁴. Cette démesure peut aussi s'interpréter sur un plan temporel. Ces arbres ont été plantés à l'époque de Fintan mac Bóchra, cet être primordial qui vit depuis les temps les plus anciens ; leur très grand âge leur permet ainsi d'exprimer le passage du temps depuis la création du monde⁵.

Ces arbres cosmiques doivent leur existence à Trefuilngid, par l'intermédiaire de Fintan mac Bóchra qui les a plantés. Mais ils n'ont pas eu une incidence immédiate dans la société irlandaise, puisqu'ils n'ont pas été visibles jusqu'à la naissance de Conn Cétchathach, le futur roi de Tara :

¹ *DM IV*, 240-244.

² *DR XV*, 420.

³ *DM III*, 146.

⁴ On notera que cette spécificité vaut également pour Lug.

⁵ Watson 1981:174.

Il (= l'if de Mugna) fut en fait caché pendant longtemps jusqu'à la naissance de Conn Cétchathach.

(*Bóí didiu re cian i ndiclith co gein Chuind Cétchataig.*)¹

L'apparition de ces arbres se produit lors d'un véritable mouvement cosmogonique dans la plaine de Lúachair (située près de Castle-Island, comté de Kerry²). Voici tout d'abord le récit des *Dindshenchas* métriques :

La nuit où Conn est né

La grande Irlande était heureuse de l'accueillir ;

C'est donc cette nuit qu'ont surgit

[Les rivières] Suir, Nore et Barrow.

La nuit où Conn est né

Se leva chaque prince dans sa grandeur ;

C'est cette nuit que furent connus – célébrité éternelle ! –

L'arbre de Tortu, l'if de Ross.

La nuit où Conn est né

L'Irlande fut fiancée d'un seul coup ;

De là jaillirent Loch Riach

Et Loch Lein au-dessus de Lúachair.

(*In aidche rogénair Conn,*

ba fáilid riss Ériu oll;

innti rochinsetar tra

Siuir, ocus Eóir, is Berba.

In aidche rogénair Conn,

asracht cech flaith co foroll;

innti rofessa, búan bla,

Bile Tortan, Eó Rossa.

In aidche rogénair Conn

ronassa Ériu óen-glonn;

Loch Riach, is ann rochin sin

*ocus Loch Léin ós Lúachair.)*³

Puis celui des *Dindshenchas* de Rennes :

Maintenant, Lúachair elle-même était une plaine fleurie jusqu'au temps des fils d'Ugaine, ou – comme d'autres disent – jusqu'à la naissance de Conn. Car c'est alors que les rivières Suir, Nore et Barrow, le Loch Riach et le Loch Léin jaillirent à Lúachair ; l'arbre de Tortu, l'if de Rossa, l'arbre de Mugna et l'arbre de Dathe furent vus [pour la première fois].

¹ DR XV, 420 ; cf. DM III, 146.

² Stokes 1894-1895:XV 445.

³ DM III, 238.

(*Luachair immorro fodesin ba magh scothach co reimes mac n-Ugaine 7 co gein Chuind ut ali[i] dicunt. Fodéig is indi dobruindset Siúir 7 Eóir 7 Berba 7 Loch Riach 7 Loch Léin i Luachair, 7 atces Bile Tortan 7 Éo Rossa [7 Craeb Mugna 7 Craeb Dathi].*)¹

Par l'homologie microcosme-macrocosme, nous pouvons considérer que cette cosmogonie qui touche la plaine de Luachair exprime certainement celle de l'Irlande entière. Ce n'est sans doute pas un hasard si ce phénomène se produit avec l'arrivée au monde de Conn. Dans les traditions royales établies certainement en faveur de la dynastie des Uí Néill, ce personnage apparaît comme un fondateur de la haute royauté de Tara. C'est Conn qui découvre la Pierre de Fál, laquelle sert d'ordalie pour les prétendants à la souveraineté d'Irlande en criant sous eux². Conn est également partie prenante dans une autre organisation du territoire de l'île. Lui et Mug Núadat, roi des Éoganacht du Munster, se sont en effet partagés l'Irlande en deux : la partie nord pour Conn, devenue le *Leth Cuinn* « Moitié de Conn », la partie sud pour Mug Núadat, devenue le *Leth Moga* « Moitié de Mug »³.

Conn est donc impliqué dans deux actes d'organisation du territoire. Dans un premier temps, sa naissance permet à la plaine de Lúachair – et donc *de facto* à l'Irlande – de prendre une forme vivante en la dotant d'arbres, de rivières, de lacs. Dans un second temps, il a en tant que roi, établi une organisation du territoire irlandais en le divisant en deux⁴.

Nous remarquons d'ailleurs que les actions de Trefuilngid et Conn se rejoignent. Ces deux personnages jouent un rôle crucial dans l'organisation géographique de l'Irlande, l'un sur un plan mythique, l'autre sur un plan royal. Le premier est à l'origine des Arbres Cosmiques et de la création des provinces, le second assure leur réalisation concrète. Ces deux personnages se rapprochent peut-être sur un autre point commun : Trefuilngid est identifiable à Lug ; or nous verrons plus loin que Conn est en rapport étroit avec Lug⁵. Cela peut laisser supposer une implication du dieu irlandais dans les mouvements cosmogoniques liés à la création des provinces et à l'avènement du futur roi de Tara.

¹ DR XV, 445.

² *Baile in Scáil* §2 = Murray 2004:33 ; cf. partie V, chapitre 1-2 pour la Pierre de Fál.

³ Byrne 2001:67. Cf. partie V, chapitre 1 pour une étude détaillée de l'influence des Uí Néill dans la littérature royale irlandaise.

⁴ Cf. Watson 1981:172.

⁵ Cf. partie V, chapitre 1-2.

3.3. Fondations de fêtes et de résidences royales

3.3.1. *Lug et les femmes défuntes*

Nous allons rester en Irlande pour considérer de nouveau la fête de Lugnasad. Certaines de ses caractéristiques vont nous apporter d'autres éléments intéressants sur les rapports entre Lug et l'organisation de l'espace¹. Une célébration se déroule généralement sur un territoire déterminé et en un lieu bien précis. Dans le cas des Lugnasad, la plupart des célébrations ont lieu sur des hauteurs ; l'instauration de ces fêtes a donc impliqué la fondation d'un espace adéquat. Comme Lug patronne ces célébrations, il est sans doute intervenu sur un plan mythique à la fondation de ces sites. Il est également intéressant de souligner que ces lieux d'assemblée sont d'ailleurs emblématiques dans l'Irlande médiévale, aussi bien sur un plan politique que religieux².

Il y a tout d'abord l'*Óenach Tailten* « Assemblée de Tailtiu », que nous avons évoqué plus haut³. Tailtiu, la mère adoptive de Lug, s'est livrée au défrichage de la plaine de Coill Cúan, où se tiendra plus tard la fête de Lugnasad. L'action de Tailtiu a ainsi permis à l'homme de prendre possession de ce lieu. L'autre point important est que Lug est ici l'instaurateur des festivités de Lugnasad en l'honneur de sa mère adoptive défunte⁴. Nous signalons également que Tailtiu est associée à la fondation d'un autre lieu, à savoir Tara, la prestigieuse capitale des rois d'Irlande :

Tailtiu, fille de Mágmor, était la femme de Eochu Garb fils de Dua Dall. C'est par lui que la Forteresse des Otages fut construite à Tara (*Is leis doronad Dun na Gíall i Temraig*)⁵.

D'autres sites de célébrations de Lugnasad se trouvaient sur l'emplacement de la sépulture de femmes⁶ liées à Lug. Nous pensons en particulier à Buí et Nás, deux de ses épouses :

Alors Nás mourut et elle fut enterrée à Nás, si bien que [ce lieu] est appelé *Nás*. Alors sa sœur Boí mourut aussitôt, de chagrin pour elle, et fut enterrée à Cnogba, d'où le nom *Cnogba*, c'est-à-dire *Cnoc Bua*. Lug rassembla les troupes des Gaëls avec lui de Tailtiu à Fiad en Broga, pour pleurer ces femmes-là aux calendes d'août de chaque année : de là fut l'« assemblée » (*nasad*) de Lug, d'où *Lug-nasad*, c'est-à-dire l'invocation de Lug, ou le souvenir, ou la commémoration, ou la fête funèbre.

(*Is and adbath Nás, 7 roadnacht i Nás, conid de asberar Nás. Marb iarum a siur focétoir .i. Bóí, dia cumaid, corus-adnacht ; Cnucc Bæ, et unde Cnuc Báí dicitur .i. Cnoc Bua. Targlaim Lug slogu Gaidel leis o*

¹ Sur cette fête : cf. partie III, chapitre 2.

² MacNeill 1982:348-349.

³ Cf. partie II, chapitre 4.

⁴ LGE VII §§311, 330, 364.

⁵ DR XVI, 99.

⁶ Ettlinger 1952-1954:60.

*Tailltin co Fiad in Broga do cained na mban sin im kalaind auguist cacha bliadna, conid de bai nasad Loga .i. comarc Loga no cuimniugud no aithmed nó feil bais.)*¹

Plus haut, nous avons signalé que Cnogba faisait partie de la nécropole mégalithique du Brug na Bóinne, au bord de la rivière Boyne². Le prestige de ce site a continué durant la période celtique puisque le Brug était considéré comme une demeure des dieux. D'après le poème *Senchas na Relec*, c'est à cet endroit que sont enterrés Lug et les Túatha Dé Danann³. Les sépultures de Lug et Buí sont proches l'une de l'autre. Le site de Cnogba était en plus un lieu emblématique utilisé pour les assemblées royales de Lugnasad et a également servi de résidence pour les Uí Néill du sud à partir du IX^e siècle⁴. Ces deux utilisations tendent à prouver que ce site était très renommé dans l'Irlande médiévale.

La déesse Macha que nous avons identifiée à la mère de Lug est en quelque sorte liée à Lugnasad⁵. Nous savons que son accouchement et sa mort ont eu lieu à Emain Macha. Or, à cet endroit se tenait l'*Óenach Macha* à Lugnasad.

Un autre rassemblement célèbre de Lugnasad était l'*Óenach Carman*. Carman est une femme qui fut tuée par quatre personnages dont l'un s'appelait Lug Laebach⁶ ; ce mythe sera étudié plus loin dans cette partie⁷. Le site de Carman jouissait d'un grand prestige pour la royauté du Leinster. Dans le *Lebor na Cert*, un passage sur les droits du roi du Leinster qualifie justement ce dernier de « roi de Carman valeureux » (*ríg Carman cosnamaig*)⁸.

En résumé, plusieurs femmes (Taitiu, Buí, Nás, Macha et Carman) « sanctifient » par leur mort un espace du territoire insulaire⁹. Chacun d'entre eux devient un lieu de rassemblement pour Lugnasad et un endroit important de l'île. Par rapport à notre étude, le plus remarquable est la présence de Lug dans ce processus puisque c'est lui qui patronne ces différents lieux. Ces mythes avaient certainement une fonction cosmogonique en décrivant la création d'un

¹ DR XV, 318.

² Cf. partie III, chapitre 2.

³ LU I. 4107. Cf. partie III, chapitre 2.

⁴ Byrne 2001:87.

⁵ Cf. partie II, chapitre 3.

⁶ DR XV, 313 ; DM III, 4-8. Nous reviendrons sur ce récit dans plus bas (cf. partie IV, chapitre 4).

⁷ Cf. partie IV, chapitre 4.

⁸ *Lebor na Cert* = Dillon 1962:106. O'Curry - Sullivan 1873:II 343-345 citent un poème qui mentionne la tenue des jeux de Lugnasad à Cruachu, mais ils ne précisent malheureusement pas leur source. Nous savons que Cruachu (en anglais Rathcroghan), qui était le site d'inauguration pour les rois de Connacht, constituait l'un des trois principaux lieux de sépulture en Irlande. Comme la pratique de jeux funéraires caractérisait les festivités de Lugnasad, cette assemblée du Connacht pouvait effectivement se dérouler au mois d'août.

⁹ Cf. Ettliger 1952-1954. On peut rajouter à cette liste de femmes Aillenn fille de Lugaid (!), roi du Leinster. Elle décède lorsqu'elle apprend la mort de son fiancé, Baile Binnbérlach (*Scél Baili Binnbérlaig* = Meyer 1892). Une autre version prétend qu'elle est morte de honte après avoir été enlevée par Crenn Marda (DR XV, 310). À l'endroit de sa sépulture, les Ulates ont organisé des jeux funèbres (Dillon 1946:27-28). De même que Tara, Emain Macha ou Cruachu, Ailenn (aujourd'hui Knockaulin, comté de Kildare) est devenu un site royal important. Le problème est que le récit ne précise pas la date de ce rassemblement.

lieu de culte important qu'il convenait d'honorer régulièrement. Ils apparaissent sous la forme d'une succession entre une femme éponyme d'un site et Lug¹. Cette collaboration entre les déesses et un jeune dieu solaire² peut d'ailleurs surprendre puisque Lug a des rapports assez compliqués avec les femmes³.

En fin de compte, ces traditions relatives à Lugnasad ont livré plusieurs indices sur les rapports entre Lug et l'organisation du territoire irlandais⁴. Le dieu irlandais paraissait déjà être en étroite association avec l'établissement des provinces sous les traits de Trefuilngid, il est désormais impliqué dans l'élaboration de sites religieux de l'île⁵. La suite de ce chapitre va nous permettre de savoir si le dieu celtique a bien une fonction en rapport avec l'organisation de l'espace.

3.3.2. *Saint-Jacques de Compostelle*

Récemment, Marco García Quintela a réuni des témoignages antiques qui permettent d'envisager que des fêtes du type Lugnasad se tenaient sur la péninsule ibérique. Dans un chapitre précédent, nous avons cité un récit de Strabon au sujet des Celtibères qui comportait des éléments rappelant les célébrations irlandaises de Lugnasad. À présent, notre attention va se porter sur les récits de fondation relatifs à Saint-Jacques-de-Compostelle, qui sont composés de traditions jacobéennes et du passé antique de la région⁶. Selon ces traditions, l'apôtre Jacques a trouvé le repos définitif en deux étapes et en deux moments bien séparés : la translation de son corps de Terre Sainte à Padrón, puis à Compostelle ; l'invention quelques siècles plus tard du sépulcre à Compostelle. Vers 830, l'évêque Théodémir d'Iria répète le parcours terrestre du corps de l'apôtre pour certifier l'authenticité de la découverte miraculeuse. La translation du corps révèle l'hostilité de la reine Lupa et la cruauté du roi Dugio attaquant les chrétiens. Tous les récits insistent également sur l'état sauvage du pays et sur le fait que c'est le défrichement du bois qui a conduit à la découverte de la tombe de l'apôtre. L'un des récits fait mention d'une *urbs* sur la montagne du Pico Sacro – une hauteur importante dans les traditions jacobéennes –, mais cette mention est nuancée par l'évocation

¹ Sergent 2004a:310-316.

² *Contra* MacNeill 1982:412-413 qui voyait leur rapport en termes de rivalité.

³ Cette succession entre une femme et Lug serait une voie pour expliquer que ce dieu soit dénommé par son matronyme.

⁴ Dans un chapitre précédent, nous avons évoqué la pratique, lors des festivités de Lugnasad, d'un rituel à résonance juridique qui consistait dans le marquage des limites juridictionnelles en jetant des lances dans la mer. Cet acte était assurément une occasion pour organiser le territoire en réajustant l'espace habité (cf. partie III, chapitre 2).

⁵ Cf. Sergent 2004a:115.

⁶ García Quintela *et al.* 2003:56-58.

de la mise à mort d'un dragon par les disciples de l'apôtre sur le mont Illcinius qui deviendra plus tard le Pico Sacro.

Le récit d'appropriation de l'espace associé au meurtre d'un dragon relève d'un type de légende extrêmement fréquent, mais les points communs avec la matière irlandaise sont néanmoins intéressants :

- Le centre de la transformation de l'espace sauvage en espace cultivé est une tombe (Jacques ; Tailtiu).
- Cet endroit est associé à la royauté (Lupa et Dugio ; Lugnasad est une fête royale).
- Le caractère lumineux est également présent : pour découvrir le sépulcre, Théodémir ouvre un *lucus*, c'est-à-dire un lieu sacré ouvert dans un bois, une action réalisée aussi par Tailtiu¹.

Il est donc possible qu'une partie des traditions jacobéennes provienne d'un fonds celtique et qu'il se tenait probablement une assemblée du type Lugnasad en un lieu qui deviendra plus tard Saint-Jacques-de-Compostelle². Par rapport à notre démarche actuelle, cette comparaison irlando-hispanique est intéressante car elle souligne le lien entre une fête de type Lugnasad et l'organisation de l'espace.

3.3.3. La fondation de Lyon

L'association de *Lugus* à l'organisation de l'espace trouve d'autres échos chez les Celtes de l'Antiquité.

Nous supposons tout d'abord que les lieux dont le nom est formé avec ce théonyme (Lugdunum, Luguvalium, Nantlleu, Dinlleu...) peuvent légitimement être placés sous le patronage de *Lugus*³, qui a sans doute présidé à leur fondation. Malheureusement, ce rôle est difficilement démontrable puisque nous ne possédons aucun document, à l'exception de Lyon. Le pseudo-Plutarque a rapporté une légende sur la fondation de cette ville, selon laquelle le choix du site s'est fait en fonction d'un vol de corbeaux. Georges Charrière et Amable Audin ont justement essayé d'en savoir plus sur les circonstances de cette fondation⁴. Ils ont commencé par rappeler que chez les Grecs et les Latins le vol de bon augure se faisait de gauche à droite, c'est-à-dire dans le sens de la course du soleil ; il est possible d'envisager que

¹ García Quintela *et al.* 2003:40-41. Le même auteur souligne l'existence probable d'une parenté étymologique entre *lucus* et *Lugus*.

² García Quintela *et al.* 2003:45-52 met en parallèle la fête de Lugnasad avec les *Lucaria* romaines. Leur célébration se déroulait du 19 au 21 juillet et marquait le début des essarts en vue de créer un *lucus*. Or la fête irlandaise pouvait débiter au mieux quinze jours avant les calendes d'août et sa fondation était précédée par un défrichage qui permettait de créer une clairière dans un bois.

³ Sergent 2004a:116.

⁴ Charrière - Audin 1963:364-370.

le même usage ait prévalu lors de la fondation de Lyon. On peut alors supposer que Mômoros et Atepomaros faisaient face à l'est, c'est-à-dire face au soleil levant ; de leur côté, les corbeaux ont dû arriver au nord, c'est-à-dire de la gauche. D'après les tables de migrations, la date d'arrivée périodique des corbeaux se situe aux alentours du 10 octobre. La scène décrite dans la légende du pseudo-Plutarque aurait ainsi eu lieu ce jour de l'an 43 av. J.-C. Cette hypothèse met donc en avant l'importance du soleil lors de la fondation de Lyon, une ville certainement sous le patronage de Lugus.

Des références à la lumière se retrouvent également dans les noms de Lyon : le nom gaulois *Lugdunum* est construit sur *Lugus* qui peut s'expliquer par **leu-g-* « lumière » ; au Moyen Âge, Heiric d'Auxerre rapporte dans sa *Vita sancti Germani Autissiodorensis* que *Lugdunum* signifie dans la langue des Gaulois *Mons Lucidus* « Colline de Lumière », « Mont Lumineux »¹. Cette hauteur fait sans doute référence à la colline de Fourvière où selon toute vraisemblance s'est déroulée la fondation racontée par le pseudo-Plutarque. Fourvière a eu un rôle prépondérant sur un plan religieux car un sanctuaire gaulois s'y trouvait certainement avant l'arrivée des Romains² ; cette colline a également un rôle important sur un plan géographique, avec ses pentes escarpées qui dominaient le confluent par l'est³. Le philosophe Sénèque (4 av. J.-C.-65 apr. J.-C.) y fait d'ailleurs référence dans son *Apoloquintose* :

Je vis, dominant deux fleuves, un sommet (*Vidi duobus imminens fluviiis iugum*),
Que Phébus voit toujours en face à son lever (*Quod Phoebus ortu semper obverso uidet*),
Au point où l'immense Rhône coule en précipitant ses flots,
Et où l'Arar, indécis sur le sens à donner à son cours,
Baigne en silence ses rives et ses ondes paisibles⁴.

La fondation de Lyon, son nom et sa topographie, évoquent bien le soleil et la lumière. Par rapport à notre propos initial, nous tenons ici un exemple concret qui associe l'orientation solaire, la fondation d'un lieu éminent et le dieu Lugus.

Notre idée de départ était de considérer le soleil comme un point fondamental pour l'orientation et la fondation d'un lieu. Les matériaux médiévaux et antiques, insulaires et continentaux, ont fourni des éléments qui, de manière directe ou indirecte, impliquent *Lugus* à l'établissement de lieux déterminés. La plupart du temps, ces lieux ont joué un rôle prestigieux dans l'organisation du pays en question. Nous pourrions ainsi dire que, par son caractère héliaque, *Lugus* permet de donner la Vie en organisant le territoire, en appropriant un espace pour la société, ce qui permet donc l'existence de celle-ci.

¹ Cf. partie I, chapitre 1

² Cf. partie V, chapitre 1.

³ Flobert 1969:271.

⁴ Sénèque, *Apocolocyntosis* VII, 2 = Waltz 1966:7 ; Goudineau 1989:32.

3.4. Le dieu des routes

Jusqu'ici nous avons traité de l'organisation de l'espace sous l'angle de la fondation de lieux de rassemblement ou de villes. Un autre aspect fondamental de l'aménagement du territoire est l'établissement d'un réseau routier qui permet d'accroître et de faciliter les relations entre les hommes. Nous pouvons alors nous demander si ce rôle n'est pas imparti à *Lugus*. Or, César nous donne des informations intéressantes lorsqu'il évoque le Mercure gaulois :

Il est pour eux (= les Gaulois) le dieu qui indique la route à suivre, qui guide le voyageur, il est celui qui est le plus capable de faire gagner de l'argent et de protéger le commerce.

(*Hunc uiarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere uim maximam arbitrantur.*)¹

Le rôle de protecteur des routes dévolu au Mercure indigène est largement attesté par toute une série de témoignages. Tout d'abord, plusieurs de ses épicleses évoquent cette fonction : *Viator* « voyageur »², *Peregrinorum* « dieu des voyageurs et des étrangers » et *Cissonius*, attesté à huit reprises entre la Germanie et Trèves, qui s'explique par le nom celtique de la « voiture »³. La stèle de Genouilly (Cher) a livré le théonyme gaulois *Eluontio* qui pourrait être une évocation de Mercure-Lugus. Premier indice, l'un des deux dédicants porte le nom évocateur de *Lugurix*, construit sur *Lugus*⁴. Ensuite, l'analyse étymologique d'*Elu-ontio* révèle un sens en rapport avec nos recherches actuelles. Le premier élément peut s'expliquer par la racine i.-e. **pelH₁-u-* « nombreux », qui a donné notamment v.irl. *il* (cf. *sam-il-dánach*), got. *filu*, gr. *πολυ-* « id. »⁵. Karl-Horst Schmidt a interprété le second élément par *pont* « pont » et a donné comme signification à *Eluontio* (< **Pelu-pont-io*) « Aux Nombreux Chemins » ; selon lui, *Eluontio* est certainement une épithète qui désigne Mercure-Lugus⁶. Le sens de ce théonyme gaulois exprime sans doute le pouvoir du dieu à guider les hommes dans leurs déplacements et, de manière plus globale, à organiser le territoire environnant⁷, un rôle que *Lugus* exerce certainement.

Plusieurs indices archéologiques attestent l'association entre le Mercure gaulois et les routes. Des dédicaces et des ruines de sanctuaires qui lui sont dédiées se situent aux abords

¹ César, *De bello Gallico* VI, 17 = Constans 1967:II 188.

² *CIL* XII, 5849. Thévenot 1968:76.

³ *CIL* XIII, 3659, 5373, 6085, 6119, 7359, 8237, 11476 et 11607 ; Hatt 1989:217. *Contra* DLG 280, où *Cissonius* est expliqué par *cit-souno* « qui apporte les rêves ».

⁴ *CIL* XIII, 1325 ; Lejeune 1988:87 ; cf. partie I, chapitre 1.

⁵ DLG 162.

⁶ Schmidt 1991:364-365.

⁷ Cf. l'étude de Zimmer 2003 sur le rapport entre la royauté indo-européenne et la fonction de faiseur de pont.

des routes ou dans leurs parages¹. Dans l'Antiquité gallo-romaine, une divinité figurée sur une colonne pouvait signifier son contrôle sur les passages ; or, en Bretagne, les dévots de Mercure ont érigé en son honneur une colonne de bois². Il existe également un bronze provenant de Bordeaux qui représente un Mercure doté de quatre visages, ce qui lui permettait sans doute de pouvoir regarder les quatre points cardinaux en même temps ; il faisait sans doute office de dieu des carrefours³. Au sanctuaire de Lux (Côte-d'Or), les dédicaces à Mercure sont ornées d'une charrette, un objet qui fait sans doute allusion à la route qu'il protégeait⁴.

Nous soulignons aussi que Mercure était souvent représenté ou honoré dans des lieux situés à proximité d'une route. Dans l'ancienne cité des Lingons se dresse le plateau de Chanteroy, situé à seize kilomètres au nord-est de Langres (Haute-Marne). Il dominait la voie de Trèves, commandait le bassin de la Meuse vers Montigny et celui du Rhône vers Poiseul-Andilly ; de-là, on découvrait également le chef-lieu de la cité dans son ensemble. Sur ce plateau de Chanteroy, se trouvait un lieu de culte important consacré à Mercure⁵. D'après le baron Héron de Villefosse (1774-1852), le Mercure découvert en ce lieu – précisément à Dampierre – était une seconde copie du Mercure arverne exécuté par Zénodore⁶. À Velay, où se croisaient au moins quatre voies romaines, on a retrouvé deux représentations de Mercure⁷. La première est la stèle d'un homme sans tête, mais la présence d'un caducée, d'un bélier, d'un coq et d'une éventuelle tortue ne laisse guère de doutes sur l'identité du dieu⁸. La seconde est une statuette en bronze, d'inspiration indigène, où l'on voit le dieu tenant de la main droite une bourse, tandis que la tête et les épaules étaient couvertes du capuchon gaulois⁹.

Dans la cité de Vienne, l'essentiel des inscriptions et des représentations de Mercure se situe le long des grandes voies de communication¹⁰. Par exemple, une dédicace a été découverte à Tamié, où passait peut-être la route de Vienne à Genève par Boutae, près d'Annecy (Haute-Savoie). Une autre a été trouvée à Saint-Félix (Haute-Savoie) où passait le chemin qui reliait les deux routes de Boutae à Gusy et de Condate (aujourd'hui commune de

¹ Thévenot 1968:76.

² Benoît 1959:169.

³ Duval 1976:70, fig. 49.

⁴ Deyts 1992:117.

⁵ Drioux 1934:3.

⁶ Cité par Drioux 1934:4.

⁷ Drioux 1934:9.

⁸ *Esp* IV N°3409.

⁹ Drioux 1934:10.

¹⁰ Rémy 1987:180.

Seyssel, Haute-Savoie) à Albens (Savoie). Une troisième dédicace a été découverte au niveau de Bourget-du-Lac (Savoie), où la route traversait des lieux marécageux entre le pied de la Montagne du Chat et le bord du lac du Bourget¹.

Le Mercure Viator était honoré sur le célèbre Donon (Bas-Rhin), qui devait sa réputation à la présence du sanctuaire antique consacré à ce dieu². Au col entre les Deux-Donons – nom qui désigne le Donon principal, qui culmine à 1009 mètres, et le Petit-Donon haut de 964 mètres –, on a découvert une stèle qui portait une inscription commémorative. Elle rappelait qu'un personnage nommé L. Vatinius Felix avait fait mettre en place toutes les bornes milliaires le long de la route de Sarrebourg au Donon et les avait consacrées à Mercure³.

À Beauvais, une stèle de Mercure a été trouvée entre deux anciennes voies romaines, l'une qui allait à Bavai, l'autre qui, par Clermont, se dirigeait vers Reims. Non loin de cette stèle, une voie vraisemblablement romaine, appelée aujourd'hui Chaussée de Bulles, prenait aussi son départ. L'endroit semblait idéal pour y faire ses dévotions en l'honneur du dieu des voyageurs et des marchands⁴.

Grâce à l'appui que fournissent les éléments présentés ici, le Mercure gallo-romain apparaît clairement comme une divinité responsable des routes. Mais son domaine s'étend au-delà des voies terrestres. Quelques témoignages laissent à penser qu'il protégeait aussi les voies d'eau et les ports. Il y a tout d'abord une inscription celtibère en provenance de Lugo qui honore les Lugoves Arousaego⁵. Cette épithète est certainement à rapprocher de l'hydronyme Arousa, une rivière très importante. Cette inscription a été retrouvée au bord d'une route parallèle, par l'ouest, de l'actuelle nouvelle route (Rúa Nova), qui était le point d'arrivée et de départ de la route par la mer. Cette dédicace était sans doute une offrande réalisée pour que la traversée entre les deux points du littoral – connus aujourd'hui sous les noms de Proba do Caramiñal et Vilagarcía – se déroule bien⁶. Autre exemple, le sanctuaire de Maia, la parèdre de Mercure, était installé en face du port de Genève⁷. Dans l'hagiographie armoricaine, nous avons vu plus haut que le démon Huctan, survivance dégradée de Lugus, se dit, entre autres qualités, être un « bon marin » (*nauta quoque peritus*)⁸. Cette aptitude provient peut-être de l'ancien patronage éventuel du dieu celtique sur les navigants.

¹ *Id.*, p. 187.

² Flotté - Fuches 2000:299-300.

³ *CIL* XIII, 4549 : *D(eo) Mer(curio) / L(ucius) Vatini(us) Fel(ix) / miliaria a uic[o] / Sarauo l(eugis) XII c(onstitui) i(ussit) / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*. Thévenot 1968:75 ; Hatt 1989:220.

⁴ Fromage 2000:73.

⁵ Cf. partie I, chapitre 1.

⁶ González Fernández - Rodríguez Colmenero 2002:244, 247.

⁷ Thévenot 1968:76.

⁸ *Vita sancti Hoaruei* §33 = Le Moyne de la Borderie 1891:272.

Dans l'extrait de la *Guerre des Gaules* cité plus haut, César attribuait au Mercure gaulois la protection du commerce. Selon nous, ce rôle est certainement un développement secondaire de sa fonction initiale de patronner les routes¹. En effet, lorsque les infrastructures routières s'améliorent, la communication entre les hommes progresse, en particulier les échanges commerciaux. Cette fonction de Mercure est parfaitement mise en évidence par la présence d'une bourse sur ses représentations plastiques ainsi que par plusieurs de ses épicleses² : *Mercalis*³, *Negotiator*⁴, *Propitius* sur un poids-étalon découvert à Lucey⁵ – dont la maladresse de style de l'inscription indiquerait qu'il s'agit bien d'une dédicace à un Mercure gallo-romain⁶ –, *Felix* « porte-bonheur »⁷ et *Nundinator* « dieu des marchés »⁸ sur un médaillon d'applique de Vienne. Nous avons également l'exemple d'un marchand de poterie du pays rhénan qui a inscrit le nom de Mercure au bas d'un ex-voto⁹. Enfin, la dédicace à Mercure *Matutinus* « Auroral » mentionnée plus haut a été établie par un *negotiator porcarius* d'Augsbourg (Bavière, Allemagne)¹⁰. Le lien entre Mercure et le commerce peut aussi se comprendre par sa maîtrise de tous les arts qui représentent autant de domaines liés à l'économie. Il était donc certainement honoré par un forgeron, un bronzier ou encore un cordonnier qui souhaitaient la réussite financière.

Le rapport de Mercure-Lugus aux routes peut donc être compris sous l'angle de l'aménagement du territoire. En tout cas, sa fonction de protecteur des routes trahit sans doute son implication dans l'élaboration de la société humaine¹¹.

¹ *Contra* Thévenot 1968:76 qui pense que le patronage des routes par Mercure découle de sa fonction de dieu du commerce.

² Duval 1976:71.

³ *CIL* XIII, 4308 et 6294.

⁴ *Id.*, XIII, 7360.

⁵ *Ibid.*, XIII, 2440.

⁶ Rémy 1987:188.

⁷ *CIL* XII, 4331 ; XIII, 7360.

⁸ *Id.*, XIII, 7569.

⁹ Thévenot 1968:76.

¹⁰ Cf. *supra*.

¹¹ Nous nous souvenons que le premier nom de Cú Chulainn est *Sétanta*, construit sur *sét-* « chemin ». La fonction de protecteur des routes dévolue au dieu celtique permettrait ainsi de mieux comprendre le sens de ce nom, d'autant que c'est son père Lug qui le lui a choisi (cf. Zimmer 2003:209n.21).

3.5. Topographie des lieux dédiés à *Lugus*

Le sanctuaire du Donon présente l'intérêt d'offrir deux caractéristiques majeures des sites liés ou consacrés à *Lugus* : la proximité avec les routes et un lieu en hauteur¹. Ce dernier trait semble cohérent dans le dossier du dieu celtique puisque, avec sa nature héliaque, il doit être en relation avec un endroit élevé qui le rapproche du ciel². Nos recherches sur l'orientation vont nous permettre d'esquisser d'autres voies d'interprétation. Comme pour le dossier des routes, nous nous appuyerons principalement sur le matériau continental.

3.5.1. *Sanctuaires sur des hauteurs*

Les éléments qui relient *Lugus* aux sommets sont assez nombreux. En Irlande, la plupart des célébrations de *Lugnasad* ont lieu sur des hauteurs, qu'il s'agisse de pèlerinages ou d'assemblées³. Nous soulignons également que Tara, la résidence des hauts rois d'Irlande, est située sur une colline⁴. Cet endroit ne faisait pas l'objet d'un rassemblement pour *Lugnasad*, mais nous verrons dans la partie suivante que *Lug* est associé à l'instauration de la royauté de Tara⁵.

Dans la littérature galloise, il n'y a pas de liens explicites entre *Lleu* et les hauteurs. Le seul rapport éventuel figure dans un passage du *Gododdin* :

Le rocher du peuple de *Lleu*,
Les gens de la forteresse montagneuse de *Lleu*
À la frontière du *Gododdin* ;
La frontière était tenue.
(*Leech lou-tut*,
tut lou-breg
Uotodin streg
streg ancat.)⁶

¹ Loth 1914:226 ; Sergent 2004:160-161. Comme *Lugus*, *Odin* était honoré sur les hauteurs. Dans l'Angleterre anglo-saxonne, les anciens toponymes indiquent que *Woden* était associé aux collines et tumulus artificiels (Davidson 1988:91).

² Sergent 2004:162.

³ MacNeill 1982:390, 420-421 ; Guibert de la Vaissière 2004 :353.

⁴ Sans oublier que *Temair*, le nom irlandais de Tara, signifie « lieu élevé » (*DIL* T-141-142).

⁵ Cf. partie V, chapitre 1-2.

⁶ *Gododdin* = Koch 1997:3. Dans l'hagiographie armoricaine, le cas du démon *Huctan* nous intéresse à nouveau. Arrivé d'Irlande, il se présente à saint Majan et se met à trembler devant l'homme de Dieu. Puis saint Hervé ordonne de précipiter le démon dans les profondeurs de la mer : « O le tumulte dans la mer, lorsqu'on y précipita le démon *Huctan* qui a donné son nom au "Rocher d'*Huctan*" » ! Ce rocher s'élève au-dessus de la mer et là-même on le voit très souvent sous différentes formes. » (*Vita sancti Hoaruei* §34 = Falhun 1990:129). La présence du rocher était-elle une survivance du lien qui existait entre le dieu celtique et la hauteur ? En tout cas, le nom de *Huctan* ou *Huccan* est toujours attesté dans la toponymie locale avec *Rupes Huccani*, c'est-à-dire *Roz-Huzan*, le nom ancien de la pointe où est bâti le château de Brest (Tanguy 1990:97).

Le matériau continental fournit de son côté plusieurs témoignages intéressants. En Gaule romaine, les temples dédiés à Mercure s'élevaient sur des sommets¹, même si les divinités étaient fréquemment honorées sur ce type de lieu. À la période de la Gaule indépendante, les sanctuaires occupaient souvent une position dominante, sur le versant ou au sommet d'une colline, sur un éperon ou plus simplement sur une légère éminence². Par exemple, les sanctuaires localisés dans le nord de la France se trouvaient dans leur grande majorité sur les plateaux et toujours sur des points culminants³.

Tout d'abord, la série des toponymes en *Lugdunum* évoque des lieux en hauteur dédiés à Lugus. Le second élément de ce composé, *-dūnum*, signifie en effet « hauteur, colline »⁴. À partir de l'équivalence *dūnum/mons* reconnue dans *Lugdunum/Mons Lucidus*⁵, nous pouvons supposer que toute la série des « Montclair » et « Clermont » renvoie à des anciens *Mons Lucidus*, c'est-à-dire à des lieux susceptibles d'être dédiés à Lugus⁶. Le thème de la hauteur figure également dans la documentation archéologique relative à la fondation de Lyon. En effet, roches, rochers ou pitons rocheux apparaissent systématiquement sur les aureus et les médaillons d'applique⁷ ; l'endroit supposé de la création de Lyon correspond à la colline de Fourvière, ce lieu élevé où se dressait un sanctuaire gaulois.

Ensuite, plusieurs représentations de Mercure ont été retrouvées sur des hauteurs. Le colosse des Arvernes se trouvait probablement sur le Puy-de-Dôme et était sans doute identifiable au Mercure Dumiatris connu par une inscription retrouvée en ce lieu⁸. Le sens de cette épiclese gauloise est intéressant car elle est construite sur le thème *dumio-* « colline, monticule, tertre » (cf. v.irl. *duma* « id. », *dóe*, *dúae* « rempart », < **dhowio*)⁹. Nous relevons d'autres exemples du culte de Mercure au Montmartre près d'Avallon, au mont de Sene¹⁰, au mont Saint-Jean en Bourgogne¹¹, ou encore au Mont Mercure (Côte-d'Or) qui domine le village de Barjon, situé dans l'ancien territoire des Lingons¹². Dans les Vosges, le temple du Donon se situe sur une hauteur. Jean-Jacques Hatt souligne à propos de cette région que Mercure a remplacé ou cohabité avec l'ancienne divinité topique indigène *Vosegus*, éponyme

¹ Mâle 1950:32 ; Benoît 1969:54.

² Fauduet 1993:25.

³ Brunaux 1996:67.

⁴ Cf. partie I, chapitre 1.

⁵ Flobert 1969:273.

⁶ Cf. Sergent 2004a:161 ; partie I, chapitre 1.

⁷ Hatt 1986:253, 259.

⁸ *CIL* XIII, 1523.

⁹ *DLG* 154 ; *LEIA* D-221-222.

¹⁰ *CIL* XIII, 2636.

¹¹ *CIL* XIII, 2830.

¹² Drioux 1934:9.

des Vosges¹. Dans la péninsule ibérique, le sanctuaire de Peñalba de Villastar est également situé sur une éminence rocheuse et le colosse de Guimarâes fut retrouvé sur la cime de la montagne Pedralva.

Dans la Gaule chrétienne, le culte de saint Michel a sans doute continué celui de Mercure-Lugus². De nombreux sanctuaires de hauteur ont été christianisés par la construction d'une chapelle dédiée à saint Michel. L'un des exemples les plus explicites est le village vendéen de Saint-Michel-Mont-Mercure, où l'église dédiée à saint Michel a pris la place d'un temple consacré à Mercure³.

L'association entre Mercure-Lugus et les hauteurs ne fait guère de doute. Nous sommes tenté de l'expliquer en partie par sa fonction d'organisateur de l'espace. Un sommet est un lieu qui permet d'avoir une position stratégique de premier ordre, comme en cas de menaces d'attaque. Il sert également de point de repère ou de point de départ à l'organisation du territoire environnant. Ce n'est certainement pas un hasard si de nombreuses oppida celtiques – c'est-à-dire ces villes fortifiées qui faisaient office de centre religieux, administratif et économique – étaient construits sur des hauteurs, comme Bibracte chez les Éduens, Vully chez les Helvètes ou Závist chez les Boïens⁴.

3.5.2. Sanctuaires, frontières et routes

En Irlande et en Gaule, les lieux en hauteur ont une grande importance d'un point de vue religieux et stratégique. Cela se vérifie par plusieurs exemples. En Gaule, une centaine de sanctuaires pouvaient être situés à proximité de la frontière de deux ou trois cités. Ces limites restent approximatives – elles sont généralement restituées à partir des limites des anciens diocèses –, mais la prospection aérienne a permis de confirmer cette hypothèse⁵. L'exemple de la Picardie est tout à fait probant. En effet, nombre de sanctuaires laténiens situés en hauteur se trouvent aux confins des territoires des différents peuples ; mieux, beaucoup d'entre eux se trouvent le long de chemins anciens, dont le tracé a généralement été repris par une voie romaine⁶.

¹ Hatt 1989:222; cf. Sterckx 1998- :I 138-139.

² Benoît 1959:107, 1969:54 ; cf. Thévenot 1955a:109-110 qui estime que saint Michel a plutôt continué le culte du Mars indigène.

³ Mâle 1950:31-32.

⁴ Étant donné que *dunum* désignait à l'origine une hauteur ou une colline fortifiée, il est tout à fait probable que les lieux dont le nom était construit avec cet élément linguistique étaient des oppida (Flobert 1969:274).

⁵ Fauduet 1993:26.

⁶ Marchand 1991:16-17 ; Brunaux 1989:7.

Le rapport entre Mercure et les frontières est justement bien attesté. Son épithète *Finitimus* « Protecteur des frontières »¹ affirme parfaitement cette qualité. Récemment, on a découvert à Châteauneuf (Savoie) un sanctuaire dédié à Mercure et à *Limetus* « Limite »². Autre indice, les lieux dédiés à Mercure sont régulièrement situés sur des *limes*³ ou au carrefour des territoires de deux ou trois peuples⁴. Ainsi, le Donon se trouvait aux confins des cités des Médiomatrices, des Triboques et des Leuques. Lyon était à la frontière des Ségusiaves, des Allobroges et des Ambarres ; suite à la conquête romaine, le nouveau découpage de la Gaule a placé cette ville à portée des quatre provinces gauloises (Lyonnaise, Aquitaine, Belgique et Narbonnaise)⁵. Un autre Lugdunum antique, Lion-en-Sullias (Loiret) se trouvait à proximité de la frontière des Carnutes, des Senons et non loin des Bituriges. En outre, Lion-en-Sullias pourrait se trouver dans la zone du fameux *locus consecratus* de César, où les druides gaulois se réunissaient tous les ans⁶.

En territoire éduen, un autre lieu important va attirer notre attention. Il s'agit d'Entrains (Nièvre), qui était aux temps gallo-romains un centre religieux renommé de cette cité⁷. Une de ses principales divinités était Apollon Borvo et, fait notable, Mercure était le dieu le plus honoré avec une inscription et neuf représentations⁸. Le cadre géographique de ce lieu est intéressant : il est situé sur un promontoire ; Entrains était à l'époque gallo-romaine un nœud routier, où passaient au moins six voies importantes (routes dirigées vers Auxerre, Clamecy et Autun, Saint-Révérien et Autun, Mesves et Clermont, Cosne et Bourges, Briare et Orléans), une position stratégique qui lui a permis de se développer⁹ ; enfin, Entrains se trouvait sur une zone limitrophe entre les Éduens et les Senons¹⁰.

Un autre lieu sacré gaulois nous intéresse. Il s'agit du sanctuaire des Bolards à Nuits-Saint-Georges (Côte-d'Or), dont les aspects topographiques et fonctionnels sont comparables à Entrains¹¹. En effet, les Bolards sont situés à la frontière des Éduens et des Lingons, à trois kilomètres de la grande voie romaine Lyon-Châlons-Langres-Trèves. Ce site fut occupé depuis La Tène jusqu'au début du V^e siècle apr. J.-C.¹². Les fouilles ont livré plusieurs

¹ *CIL* XII, 75 ; Hatt 1989:217.

² *AE* 1935 N°1111, 1118, 1137, 1152.

³ Benoît 1969:69.

⁴ García Quintela - Santos Estévez 2004:66-67.

⁵ Audin 1979:83.

⁶ César, *De bello Gallico* VI, 13 = Constans 1967:II 186.

⁷ Thévenot 1954:9.

⁸ Devauges 1988:342.

⁹ *Id.*, p. 257-259, 267.

¹⁰ Thévenot 1954:9.

¹¹ *Id.*, p. 18.

¹² Planson - Lagrange 1970:29-31.

représentations de divinités (Epona, Matrones, Minerve, Sucellos...) dont un Mercure, ainsi qu'une dédicace au dieu Segomo¹ inscrite sur un petit équidé en bronze aujourd'hui disparu. Il nous rappelle une autre divinité gauloise associée aux chevaux, Rudiobo, que nous avons identifié plus haut à Lugus ou à son père². Mieux, *Segomo* « le Puissant », « le Victorieux » (cf. v.irl. *seg* « force, vigueur », gall. *hy* « hardi, audacieux »)³ est certainement le correspondant gaulois de l'épithète latine *Victor*⁴ que porte justement Mercure-Lugus. Ces indices permettent d'envisager un rapprochement entre Segomo et le Mercure gallo-romain⁵.

Ce sanctuaire des Bolards avait sans aucun doute une fonction guérisseuse à en juger par deux autres ex-voto : une petite stèle représentant le buste d'un malade atteint d'ophtalmie, avec l'œil droit gonflé et clos ; deux cachets d'oculiste et une prescription de collyre⁶. Autre élément significatif, ce sanctuaire est lié à la source de La Courtanaux située environ à deux kilomètres. En ce lieu, une piscine thermo-minérale d'époque gallo-romaine a été aménagée et ses eaux ont la particularité d'être bouillonnante et toujours à une température de 18°⁷. Dans un chapitre précédent, nous avons vu que Lugus disposait de pouvoirs curatifs, en particulier pour les yeux⁸. Nous avons une série d'éléments qui peut indiquer que le sanctuaire des Bolards était notamment dédié à Mercure-Lugus : sanctuaire situé à proximité de frontières et d'une route, représentation plastique de Mercure, dédicace à un dieu Segomo et ex-voto pour la guérison des yeux.

À la lumière du matériau gaulois, nous pouvons considérer comme valable l'association entre Lugus, les hauteurs, les sanctuaires, les routes et les frontières. Nous allons à présent essayer d'en dégager la finalité. Pour cela, nous nous appuyons sur une étude de Jean-Louis Brunaux sur l'origine des sanctuaires gaulois. Il considère que lorsque les Gaulois se sont installés sur le territoire devenu ensuite la Gaule, la réelle délimitation de l'espace s'est sans doute réalisée par la création des sanctuaires⁹ ; le choix du point de départ pour leur implantation ne devait ainsi rien au hasard. Nous en déduisons que cette première implantation, qui valait organisation de l'espace, s'est déroulée en un lieu susceptible d'être consacré à Lugus. Le même auteur suggère également que ces sanctuaires situés sur des

¹ *CIL* XIII, 2846.

² Cf. partie II, chapitre 3 ; partie IV, chapitre 3.

³ *DLG* 269-270.

⁴ Fleuriot 1982:122.

⁵ Cf. Thévenot 1968:48 qui identifie Segomo au Mars gallo-romain. Cette hypothèse est plausible dans la mesure où les trois autres attestations de Segomo sont des épicleses de Mars (Jufer - Luginbühl 2001:61).

⁶ Planson - Lagrange 1970:31

⁷ *Id.*, p. 32.

⁸ Cf. partie III, chapitre 3.

⁹ Brunaux 1996:68.

frontières ont sans doute été un lieu de rencontre entre peuples voisins et alliés, un rôle développé à la période gallo-romaine sous la forme de ce qu'on a appelé les *conciliabula* « lieux d'assemblée, de réunion »¹. Là encore, le patronage d'assemblée est, d'après le matériau irlandais, un trait majeur du dieu celtique.

Ces sanctuaires gaulois peuvent être définis selon trois éléments principaux : présence d'une hauteur, de frontières, de routes ; nous ajoutons la tenue d'assemblées en ces lieux. Or, toutes ces caractéristiques se retrouvent chez *Lugus*. Nous pouvons tirer deux enseignements de cette étude : *Lugus* est en relation avec une série d'éléments qui affichent une cohérence entre eux ; ce dieu est associé à des lieux qui servent de point de départ à l'établissement d'une communauté humaine. Cette dernière constatation valide sans aucun doute le rôle essentiel de *Lugus* dans la création de l'espace social. Maintenant, il serait ambitieux de prétendre que ce dieu patronnait l'ensemble de ce type de sanctuaires car, bien souvent, la documentation nous fait défaut. Néanmoins, son rôle dans l'organisation du territoire et son association avec les hauteurs en fait une figure divine digne d'être honorée en ces lieux.

Cette hypothèse tirée du matériau gaulois peut sans doute se retrouver en Irlande. En effet, les lieux d'assemblées et de résidences royales étaient régulièrement situés sur des hauteurs et à proximité des frontières. De plus, au moins un réseau routier était parallèle ou coïncidait avec les frontières² ; ainsi, des résidences royales comme Tara, Cashel, et Ailenn (comté de Kildare) – pour ne citer que les plus célèbres – servaient de points de démarcation territoriale³. Tara était située dans la province de *Mide* « Milieu » qui représentait la « réunion » des quatre autres provinces et était considérée comme le centre de l'île d'un point de vue sacré. Le contexte topographique de Tara a certainement aidé à rendre ce lieu prestigieux. Tara se trouve sur une colline depuis laquelle il est possible d'apercevoir les montagnes ou les collines de chacune des quatre provinces ; par contre, la mer reste invisible alors qu'elle n'est pas très loin⁴.

Un autre lieu irlandais a de l'importance dans l'organisation de l'île. Il s'agit de la colline d'Uisnech, où Fintan mac Bóchra a érigé le pilier à cinq arêtes qui représente chacune des provinces irlandaises. Par cet acte, il a divisé l'espace en cinq provinces représentées par les cinq arbres cosmiques issus des baies de Trefuilngid.

¹ Brunaux 1989:7.

² D'autre part, un réseau routier est avéré à Cruachu et à Ailen (Wailes 1982:15, 17-18, 22).

³ Ó Riain 1972:22, 25.

⁴ Byrne 2001:56.

Cashel, la capitale du Munster, présente également des caractères intéressants. Ce lieu est situé sur un rocher qui constitue une véritable proéminence dans le paysage de cette province¹. De plus, c'est Conall Corc qui a découvert puis fondé Cashel².

Nous terminons par l'*Óenach Carmain* de Lugnasad qui se tenait en un lieu dont la topographie est remarquable. D'après une étude récente de Diarmuid Ó Murchadh, cette assemblée se serait tenue sur ou autour de Silliothill, dans la paroisse de Carnalway (comté de Kildare) – un lieu qui aurait également servi pour la célébration de l'*Óenach Ailbe*³. Les caractéristiques de ce site sont remarquables : il est sur ou à proximité d'une hauteur, il est accessible de tous les endroits du Leinster et il se trouve à la rencontre de trois territoires. L'*Óenach Carmain* se présente donc comme un véritable lieu stratégique⁴.

Nous venons de présenter quatre exemples irlandais qui sont tous en rapport avec Lug : les Uí Néill ont largement récupéré, pour leur propagande, les traditions relatives à la royauté de Tara et à la figure de Lug. La création des provinces, matérialisée par le pilier d'Uisnech, a été rendue possible grâce aux arbres issus des baies de Trefuilngid, que nous avons reconnu comme un personnage lugien. Le fondateur de Cashel, Conall Corc, correspond lui aussi à une figure lugienne. Enfin, l'*Óenach Carmain* se tenait lors de Lugnasad, la fête en l'honneur de Lug. Le matériau irlandais propose donc des témoignages pertinents sur les rapports de Lug avec l'organisation du territoire irlandais et les lieux importants de l'île. Mais Lug n'est peut-être pas le seul dieu à avoir cette fonction. Nous avons souvent remarqué qu'il partageait plusieurs de ses attributions avec le Dagda, c'est-à-dire son père. C'est de nouveau le cas pour l'organisation du territoire puisqu'un passage du *Cath Maige Tuired* décrit le Dagda en train de tracer les frontières :

[Le Dagda] traînait derrière lui une fourche branchue, sur roues, qui demandait le travail de huit personnes pour la bouger et sa trace était suffisante comme frontière d'un territoire. Elle est appelée la Trace de la Massue du Dagda.

(*Gabol gicca rothach feidm ochtair ina diaid, go mba lór do clod coicríce a slicht 'na degaidh. Gonad dei dogaror Slicht Loirge an Dagdai.*)⁵

¹ *Id.*, p. 184.

² *Longes Chonaill Chuirce* = Hull 1941:949-950.

³ Ó Murchadh 2002:66-70.

⁴ Un traité métrique tiré du Livre de Ballymote offre une description de la *glám dícinn* exécutée par les *filid* à Tuaim Dreacain. Les circonstances de sa réalisation sont les suivantes : *Dul re turcbáil ngréne co mullach nobhiadh .vii. ferunn* « Aller au lever du soleil sur le sommet d'un point de rencontre de sept territoires » (Thurneysen 1891:96-97 §155). Le lever du soleil, la hauteur et la frontière évoquent clairement Lug ; nous rappelons en outre que le dieu irlandais exécute la *glám dícinn* lors de la bataille de Mag Tuired. De fait, cette incantation se faisait certainement sous le patronage de Lug.

⁵ *CMT* §93.

3.6. Aménagement de l'espace et idée de totalité

Avant de refermer ce chapitre, nous tenons à apporter un dernier élément qui peut avoir son importance par rapport au rapprochement entre *Lugus* et l'organisation du territoire.

Chez les populations celtiques anciennes, l'aménagement de l'espace obéissait à certains critères, essentiellement d'ordre topographique. Mais il était aussi tenu compte de la division globale du territoire, qui se faisait souvent selon une répartition en quatre provinces autour d'une cinquième au centre¹. L'Irlande fournit l'exemple le plus clair avec ses cinq provinces, littéralement des *cóiced(a)* « cinquièmes »² : quatre périphériques (Connacht, Leinster, Munster et Ulster) et une centrale (Mide). D'après le *Lebor Gabála Éirenn*, l'Irlande a été divisée en vingt-cinq parties par le roi Ugaine³. Une organisation similaire se retrouve au Pays de Galles au travers des évêchés médiévaux qui étaient au nombre de quatre (Bangor, St Asaph, Llandaf et St David's) et qui se retrouvait au niveau du mont *Pumlumon* « Cinq Sommets », situé près de Llanbadarn Fawr (Ceredigion)⁴.

Concernant les Celtes de l'Antiquité, nous avons plusieurs exemples de peuples dont le territoire est divisé en quatre, mais l'éventuelle cinquième partie est rarement mentionnée. D'après César, les Helvètes se divisaient en quatre cantons⁵. Le peuple breton du Cantium obéissait à quatre rois (Cingetorix, Carvilius, Taximagulos et Ségovax)⁶, ce qui laisse supposer la présence de quatre royaumes à diriger. Nous avons aussi les Vindéliens, un peuple de souche celtique qui occupait dans la seconde moitié du I^{er} siècle av. J.-C. les versants septentrionaux du massif alpin. Ils auraient été constitués de cinq *pagi* : les Licatii, les Clautenatii, les Vennonnes, les Estiones et les Brigantii⁷. Les Celtibères se partagent, selon les sources, en quatre ou cinq peuples⁸. Enfin, les peuples Galates installés en Asie Mineure (Trocmes, Tolistoboges et Tectosages) se divisaient en quatre fractions appelées chacune tétrarchie avec à leur tête un tétrarque ; le conseil des douze tétrarques se réunissaient en un lieu sacré appelé *Drunemeton* « Chêne Sacré »⁹.

Cette conception de l'organisation du territoire s'explique certainement d'après la manière de compter. De nombreux peuples, comme les Indo-Européens, ont utilisé les doigts de la

¹ Voir Sterckx 2003:252-253, 255-256.

² *DIL* C-293.

³ *LGE* IX §CIX, 1 : *Eire i cóic rannaib ar fichet*.

⁴ Rees - Rees 1961:172-204.

⁵ César, *De bello Gallico* I, 12 = Constans 1967:I 10.

⁶ *Id.*, V, 22 = Constans 1967:II 146.

⁷ Kruta 2000:862. Cependant, Pline l'Ancien ne mentionne que quatre peuples (*Historia naturalis* III, 137 = Zehnacker 2004:80).

⁸ Strabon, *Geographika* III, 4, 13 et 4, 19 = Lassère 1966:72-73 et 78.

⁹ *Id.*, XII, 5, 1 = Lassère 1981:119.

main comme base de calcul ; dès lors, le nombre cinq équivalait à un tout. Un élément d'ordre linguistique peut appuyer cette idée. Dans les langues indo-européennes, le terme « cinq » est issu de la racine **penk^we* (cf. gr. πέμπτε, skr. *pañśa*, got. *fimf*) devenue en celtique et en italique **k^wenk^we* par assimilation (cf. v.irl. *cóic*, v.gall. *pimp*, mod. *pump*, bret. *pemp*, corn. *pymp*, lat. *quinque*)¹ ; mieux, un autre terme issu de cette racine est le hittite *panku-* qui désigne « tout, totalité (du conseil d'une famille royale) »².

En résumé, les Celtes ont eu tendance à organiser leur territoire selon un découpage en cinq qui, d'après leur base de calcul, exprimait une totalité cosmique. Il serait donc cohérent que cette manière d'aménager l'espace se fasse sous la responsabilité d'un dieu qui représente aussi cette idée de totalité. Or, nous savons que *Lugus* était à la fois associé à la totalité (totalité sociale, totalité des compétences) et à l'organisation du territoire. Nous tenons sans doute ici un autre indice du rapport entre le dieu celtique et l'aménagement de l'espace.

Dans ce chapitre, nous avons suivi une piste de réflexion axée sur un éventuel rapport entre *Lugus*, la lumière et l'aménagement de l'espace. Pour nous forger une véritable opinion, nous avons recueilli des témoignages en provenance d'Irlande, de Gaule et de la péninsule ibérique qui associaient le dieu celtique à des lieux éminents, stratégiques et fédérateurs. En fin de compte, nous avons la conviction d'avoir réuni une série d'indices pertinents qui permettent de présenter *Lugus* comme un dieu prééminent dans l'organisation du territoire.

Cette nouvelle fonction que nous lui attribuons se révèle être en accord avec les rapports aux hypothèses dégagées jusqu'ici sur le rôle de *Lugus* dans la religion des Celtes pré-chrétiens. À chaque fois, les éléments les plus saillants sont liés à l'idée d'instauration, d'avènement d'un état où l'existence est possible : l'arrivée de Lug et de Lleu annonce l'instauration d'une société définitivement établie et capable d'exister ; Lug est lié de près à l'ordre et au respect de la vérité, qui sont des principes indispensables pour faire fonctionner le monde ; Lug et le *Lugus* antique apparaissent étroitement liés à la création de l'espace, une étape nécessaire pour que la vie humaine puisse se développer.

Ce rôle du dieu celtique peut aussi s'accorder avec l'une des hypothèses étymologiques de *Lugus*. Nous avons vu plus haut que ce théonyme pouvait s'expliquer par **leugh-*, dont les différentes significations se ramenaient à l'idée de « mettre en place, mettre en ordre »³. Nous pouvons ainsi vérifier une nouvelle fois que la documentation sur le dieu celtique est

¹ *LEIA* C-143 ; *IEW* 808.

² Markey 1984:282-283.

³ Cf. partie I, chapitre 2.

homogène sur de nombreux points. Ses attributs et attributions ont une véritable signification, s'insèrent dans une logique d'ensemble, et ne relèvent pas d'une simple fantaisie du scribe médiéval ou de l'artiste antique.

Chapitre 3 :

LA PANOPLIE GUERRIÈRE

Ce chapitre va être l'occasion de mettre en lumière un nouvel aspect du duel entre Lug et Balor. Après l'examen de la prophétie funeste, de la nature héliaque, nous allons maintenant analyser l'équipement guerrier de *Lugus* en général et de Lug en particulier. Les éléments qui vont être présentés sont assez nombreux car le dieu celtique a des aspects belliqueux très marqués.

1. Le récit des événements

Nous allons commencer par l'examen complet de l'affrontement entre Lug et Balor. Ce duel, véritable noyau du mythe de la bataille de Mag Tuired¹, est traité de manière inégale dans les deux versions. Le *Cath Maige Tuired* en donne une description assez sommaire :

Lug exhortait les hommes d'Irlande à combattre avec ferveur afin qu'ils ne soient plus en servitude. Car il était meilleur pour eux de trouver la mort en protégeant leur terre que d'être esclaves et sous le tribut comme ils se trouvaient alors. Alors Lug chanta l'incantation qui suit, en faisant le tour des hommes d'Irlande sur un pied et avec un œil clos [...?...]

Lug et Balor à l'Œil Perçant se rencontrèrent sur le champ de bataille. Il avait un œil destructeur qui n'était jamais ouvert excepté sur le champ de bataille. Quatre hommes soulevaient la paupière avec un crochet poli à travers les sourcils. Une armée qui regardait cet œil, même si elle était composée de plusieurs milliers, n'offrait aucune résistance aux guerriers. Il (= l'œil) avait ce pouvoir empoisonné pour cette raison : une fois, les druides de son père étaient en train de faire bouillir des charmes druidiques. Il (= Balor) vint et regarda à travers la fenêtre, les vapeurs de cette concoction affectèrent son œil et le poison de l'ébullition s'installa en lui après cela. Puis Lug et lui se rencontrèrent [...?...]

« Relève ma paupière, garçon, dit Balor, que je voie l'homme bavard qui converse avec moi. »

La paupière de l'œil de Balor fut soulevée. Puis Lug lui lança une pierre de fronde, si bien que l'œil lui traversa la tête, et ce fut sa propre armée qu'il regarda. Il tomba sur la troupe des Fomoiré si bien que vingt-sept d'entre eux moururent sous lui.

(Fucaird luc íer sin líic talma dó, co ndechaid an súil triena cend. Conid a slúag bodessin derécacha.

Co torcair four slúag na Fomore conda-apatar trí nónuhair foua tóeb.)²

La seconde version offre beaucoup plus de développements et ce duel constitue la trame principale de ce récit.

¹ Ce qui amené O'Rahilly 1946a:313 à considérer ce duel comme le mythe d'origine, auquel se serait greffé l'affrontement entre Túatha Dé Danann et Fomoiré.

² *CMT* §§129, 133-135.

Partie IV, chapitre 3

Alors les contorsions et la fureur s'emparèrent du combattant royal, de Lugh. Il fut pris d'un tremblement de peur et de terreur, par crainte de l'ouverture de la cavité sombre, de sang noir, qui dégoutait sans arrêt sur les troupes, si un contrecoup venant de son côté ne l'atteignait pas avant. Il appela à côté de lui Goibhniu, il l'appela à nouveau et voici ce qu'il dit : « Qu'il me soit apporté de ta main rapide la boule de fronde terrible, blessante, coupante, merveilleuse, pour que je porte mon coup mortel par la boule de fronde [...] » (*Ro-dum roicheadh-sa as do láimh luaimhnigh an táthlumh gháibhtheach ghóirtchrithreach leadurthach luathēchtach gur ras fortamhluinn mo roitbhēim bodhbha*)

Goibhniu fit appel promptement et rapidement à ses fils adoptifs en cette urgence. Ils se levèrent tous prêts, rapides et résolus, à l'appel de leur tuteur. Ils mirent les cent cinquante pinces de forgeron dans le foyer autour de la boule de fronde, mais s'ils pouvaient la tourner d'un angle à l'autre, ils ne purent ni la prendre ni la bouger à cause de son poids et de sa chaleur, à cent cinquante fils adoptifs qu'ils étaient.

C'est alors que se leva le héros hardi devant chaque danger, Goibhniu le forgeron, fils d'Eithle. Il gagna lui-même le foyer en vitesse, il entoura la boule de fronde de ses pinces et il la bougea d'une seule main en la faisant tourner, si bien que l'air au-dessus de lui fut une flamme très rouge et étincelante. Lugh appela encore violemment et fortement Goibhniu, en tirant et retirant la peau cirée noire de la bonde de cette grande source empoisonnée de peur du grand jet sorti de l'œil sur les troupes (*dēigheanaighe do dhobhuirbhél an lochthobair lionnmhōir lánneimhnigh sin re h-eagla síthshillte na súl ar na sluaghaib*), et Lugh dit ces mots :

« Proie des belles armées, car c'est une mer de poison qui détruira le jet de l'œil, que m'aide mon cher ami, étincelle arrogante et puissante, Goibhniu le forgeron, fils d'Eithle... ».

Goibhniu répondit et dit :

« O Lugh, [... ?...], ne deviens pas furieux,

La boule de fronde est à toi,

Lourd morceau de métal qui sera le poison d'une mort terrible,

D'une seule main, d'un seul lancer, d'un seul coup,

Le lien de l'œil au long jet [...] ».

Goibhniu lança alors le [... ?...] du globe dur, [... ?...] rouge depuis la porte de la forge jusqu'au héros très vif sur le [... ?...] de la plaine. Grande était en vérité la situation de détresse dans laquelle était Lugh à cet endroit car il n'y avait pas de guerrier dont le corps ne fut blessé par les vents rapides et froids comme ceux du printemps, de ce lac large et empoisonné, par la rude pluie lourde, froide, neigeuse, par le poison liquide des armes ardentes et vénéneuses, par les lourdes et prodigieuses averses d'eau venant des sourcils et des bords de cet œil empoisonné, ici et là, au moment de son ouverture et par la lourdeur et la chaleur de la boule de fronde de l'autre côté, par des lourds nuages de feu qui s'en élevaient, par des décharges bouillonnantes et rouges d'étincelles bariolées qui l'entouraient, par la grêle tremblante et empoisonnée qui courait devant elle, par le jet des liquides brûlants et empoisonnés jaillissant de ses trous, et par des étincelles bien connues, longues et brûlantes qui surgissaient de ses bords [...]

Alors la boule de fronde arriva en-haut de Lugh. Lugh prit adroitement et vivement la dure pomme de fer, il la brandit au-dessus de sa tête et il fit un jet valeureux, cruel, bien lancé, violent de la boule de fronde pour attaquer l'œil en particulier [...] La boule de fronde transperça cette masse de feu d'avant en arrière si bien que ce sont les gens qui ouvraient l'œil noir terrible qui le virent tout d'abord. Son poison et sa force

terrible de prophétie et de prédiction allèrent dans la race rude des Fomhoire, et ils furent tristes et affaiblis par le long jet de l'œil derrière eux.

(*Gabhuis imorro Lugh go h-athlamh iomphrab in ubhuill iomchruaidh iarnaidhe, 7 measguis aoineacht má cheann, 7 achtuigh urchur aghmhur árnaidh urmhuisneach go tinneasnach don táthluimh d'ionnsaighe na súla go súnradhach [...] ro threaghdasdur in tinne teindtidhe sin táthlum aniar n-iarthur, gonadh iad lucht osluigthe na dubhshúla duaibhsighe ad-chonnairc ar tús h-í, go ndeisdh a nimh 7 a nirt gháibhthighe i ttaircheadal 7 [i] ttrēnarrnguire ar an ffine fforgharb fFomhōrach sin gomdar brónach beigneartmhur re síthshilleadh na sūl dá ēis.*)¹

2. Un guerrier par excellence

2.1. De nombreuses qualités

Les récits de ce duel illustrent parfaitement le talent guerrier de Lug. De ses multiples compétences, son art du combat est sans doute le plus marqué et le plus explicite. L'importance de cette qualité peut sembler normale dans une société irlandaise dominée par l'aristocratie guerrière et caractérisée par des luttes permanentes.

L'aspect guerrier de Lug est exprimé par plusieurs points. Lors de son dialogue à l'entrée de Tara, il énonce à deux reprises ses vertus de combattant : il dit être *trénfer* « champion »² et *níadh* « héros »³. Le sens de ces deux termes est d'ailleurs très proche, comme le confirme une notice du *Sanas Cormaic*, où *trénfer* glose *nía*⁴. Une notice du glossaire d'O'Davoren explique *Lug* par un autre mot signifiant « héros » :

Lug, c'est-à-dire héros.

(*Lug .i. laoch.*)⁵

Cette explication indique sans doute que pour le glossateur les qualités héroïques de l'ancien dieu pré-chrétien étaient célèbres.

La valeur guerrière de Lug apparaît également au travers de son fils Cú Chulainn. Il est le héros irlandais par excellence et d'après les propos de Cú Roí, il aurait « la souveraineté de la

¹ CMT₂ 34-38. Le MS TCD H 4.25 a préservé un résumé en irlandais moderne du duel entre Lug et Balor qui est en conformité avec le *Cath Muighe Tuireadh* (Ó Cuív 1952).

² CMT §59 ; DIL T-297.

³ CMT §61 ; DIL N-43. On suppose que *níadh*, *nía* peut remonter à la racine **nei-*, qui exprime « la force active », « l'éclat lumineux » sous la forme **nei-m-* et l'inspiration sacrée sous la forme **nei-bh* (LEIA N-15-16). Nous remarquons donc que ce nom du « héros » qualifiant Lug, dieu héliaque, provient d'une racine ayant un sens en rapport avec la lumière.

⁴ SC (Y) §978 : *nía .i. trēnfer, unde nasc niad.*

⁵ O'Davoren §§1202 et 1188 avec une variante graphique *lug/logh*. Cf. partie I, chapitre 2.

valeur sur tous les Gaëls » (*lathus gaile Góedel uile*)¹. Lug et Cú Chulainn ont tous deux le pouvoir de se contorsionner, ce qui a sans doute pour effet d'augmenter leur force. Cette qualité du dieu apparaît dans l'extrait du *Cath Muighe Tuireadh* cité plus haut :

Alors les contorsions et la fureur s'emparèrent du combattant royal, de Lugh². Il fut pris d'un tremblement de peur et de terreur, par crainte de l'ouverture de la cavité sombre, de sang noir, qui coulait sans arrêt sur les troupes, si un contrecoup venant de son côté ne l'atteignait pas avant.

(*Is ann sin ro riastradh 7 ro lunnuiheadh um an rīghmhílidh um Lugh, 7 ro ghabh criothghráin 7 eagla é ré h-omhan fosluigthe don pholl duaibhseach dubhfhola sin do shíthshilleadh ar na sluaghaibh muna roiseadh ríothchuirbhe uadha-sumh roimhe.*)³

La *Táin bó Cúailnge* offre de nombreux exemples des contorsions de Cú Chulainn. La première survient peu de temps après son arrivée à Emain Macha, lorsqu'il commence à rivaliser avec les cent cinquante garçons présents sur le terrain de jeu.

Alors il se contorsionna. Ses cheveux tenaient debout, si bien qu'il semblait que chacun d'eux sur sa tête avait été enfoncé à coup de marteau. On aurait pensé qu'il y avait une étincelle de feu sur chaque cheveu. Il ferma un œil si bien qu'il n'était pas plus large que le chas d'une aiguille. Il ouvrait l'autre [œil] jusqu'à ce qu'il soit aussi grand que la bouche d'une coupe d'hydromel. Il dénuda sa mâchoire jusqu'à son oreille et ouvrit sa bouche (?), si bien que ses organes intérieurs étaient visibles. La lumière du héros jaillit du sommet de sa tête.

(*Ríastartha immi-seom i sudiu. Indar lat ba tinnarcán asnort cach foltne ina chend lasa comérge conérracht. Indar lat bá h-oíbell tened boí for cach óenfinnu de. Iadais indara súil dó conárbo lethiu indás cró snáithaiti. Asoilgg alaile combo móir beólu midchúaiach. Doéirig dia glainíni co rici a h-óu. Asoilg a beólu coa inairdriuch combo écna a inchróes. Atreacht in lúan láith assa mulluch.*)⁴

Puis Cú Chulainn – ou plutôt Sétanta – se déchaîne sur les garçons. Le rapprochement entre les contorsions de Lug et du héros d'Ulster se vérifie également sur un plan linguistique puisque nous avons à faire à une structure syntaxique comparable. Dans les deux cas, on a une construction impersonnelle du verbe, souvent précédé de la particule *ro* et suivi de la préposition *im*, mod. *um* « autour »⁵. Lug et Cú Chulainn possèdent donc un mode d'action de combat identique.

Dans un autre passage du *Cath Muighe Tuireadh*, les qualités héroïques qu'on prête à Lug sont nombreuses et élogieuses :

¹ *Fled Bricrend* §89 = Henderson 1899:114.

² Guyonvarc'h 1980 :67 a commis un contresens dans la traduction de cette phrase, puisqu'il a considéré que Balor était la personne à se contorsionner et non Lug.

³ *CMT*₂ 34.

⁴ *TBC* I, 14.

⁵ Sur ce point de grammaire, voir l'étude de Vendryes 1956:192. D'autres exemples de cette construction se retrouvent lors des contorsions de Cú Chulainn : *ro riastrad immi* « il se contorsionna » (*Fled Bricrend* §27 = Henderson 1899:32) ; *siabartha im Choin Culaind* « Cú Chulainn se convulsa » (*TBC* I, 46) ; *ro stábrad immi* « il se convulsa » » (*Fled Bricrend* §88 = Henderson 1899:112).

Il n'y avait personne de supérieur au héros suprême en Irlande et dans toutes ses provinces ou ses royaumes pour ce qui est [...] de l'intelligence, de la vaillance, des tours d'adresse¹, de l'héroïsme, de la cruauté, de la force, de l'impétuosité, de la qualité de champion.

(*Níorbh iomurcaidh eidir don árdchuraidh sin Ére gona h-oirearuibh 7 gona h-áirdtighearnas [...] ar chéill, ar chalmacht, [...] ar chlesuibh, ar churachacht, ar chruaidhghaisgeadh, ar threisi, ar thairphtighe, ar thréinfearrdhacht.*)²

Cette référence à la force de Lug apparaît à date ancienne dans quatre inscriptions ogamiques qui proposent la forme *Trénalugo* « fort comme Lug »³. Elle se retrouve également dans l'*Oidhe Chloinne Tuireann*, où Lugh Lámfháda est qualifié de *Loinnbhéimionach* « Qui donne des coups (*béimnemach*⁴) forts ou violents (*lonn*⁵) »⁶. Ce qualificatif exprime la puissance et l'inaffabilité des coups de Lug. La série de qualificatifs présentée dans le *Cath Muighe Tuireadh* se justifie pleinement dans la mesure où Lug se révèle par la suite le meilleur guerrier des Túatha Dé Danann. D'ailleurs le même récit décrit huit duels successifs entre un dieu et un Fomoire et, à chaque fois, le premier ne l'emporte que grâce à l'intervention de Lug⁷. Ce scénario est parallèle à l'opposition entre Túatha Dé Danann et Fomoire : les dieux ne parviennent à vaincre leurs ennemis qu'après l'arrivée de Lug parmi eux.

Le rôle fondamental que va jouer Lug dans la bataille de Mag Tuired se dessine dès son arrivée à Tara. Après avoir réussi les épreuves du *fidchell*, du lancer de pierre et de la lyre, Núadu reconnaît sa valeur et lui laisse son siège pour le commandement des opérations pour la bataille à venir⁸. Ce geste du roi des dieux s'explique certainement par l'institution de l'*uréirge*, *airéirge*, littéralement « se lever avant »⁹, un acte cérémonial par lequel un vassal offre à son seigneur une reconnaissance de leur relation. Il peut également être accompli par une personne inférieure envers une personne supérieure sans pour autant que le premier soit le vassal du second ; c'est alors la reconnaissance de l'autorité qui est mise en valeur¹⁰. Dans le

¹ Il est intéressant de remarquer que *cles* est surtout employé pour désigner les tours guerriers exécutés par Cú Chulainn (*LEIA* C-117). Lug et son fils apparaissent donc comme des experts en la matière.

² *CMT*₂ 32. Ce passage a été cité plus haut à propos des qualités de savant et de prophète (cf. partie III, chapitre 3).

³ Cf. partie I, chapitre 1.

⁴ *DIL* B-54.

⁵ *DIL* L-202-203.

⁶ *OCT* 7. Lug porte également cette épithète dans le *Cath Maige Tuired* (Stokes 1891b:127).

⁷ *CMT*₂ 40-46.

⁸ *CMT* §74 ; Gray 1982-1983:XIX 22.

⁹ *DIL* A-197.

¹⁰ Charles-Edwards 1970:277 ; Binchy 1941:107. Cet usage figure dans le traité légal archaïque du *Críth Gablach* « l'Achat Fourchu » (MS TCD H 3.18), même si, dans ce cas, c'est devant un évêque que le roi se lève, en reconnaissance de la supériorité du pouvoir ecclésiastique sur l'ordre séculier (§48 = Binchy 1941:24). Cet usage apparaît peut-être aussi dans le *Suidigud tellaig Temra*. Le roi Diarmait fait venir Fintan mac Bóchra à

Cath Maige Tuired, c'est la seconde solution qui semble la plus appropriée. L'omnicompétence de Lug est reconnue par Núadu qui se lève devant lui ; Lug devient officiellement le chef de l'armée des dieux. Il justifie parfaitement ce rôle par sa capacité à connaître le moment propice pour commencer la bataille¹ et à exhorter les troupes en chantant sur un pied et avec un œil clos. Dans l'*Oidhe Chloinne Tuireann*, Lug se présente encore comme un meneur en incitant les Túatha Dé Danann à ne plus subir l'oppression des Fomoiré et à les combattre ; il donne d'ailleurs l'exemple en massacrant huit neuvaines². Lug apparaît bien comme un guerrier d'exception, comme le guerrier des dieux.

Son sens tactique militaire apparaît lorsqu'il demande aux Túatha Dé Danann d'aplanir le terrain afin que la rapidité de l'armée ne soit pas entravée³. D'ailleurs, cette qualité de rapidité caractérise Lug lui-même lorsqu'il exécutera plus tard une « attaque en grande course » (*ruathur roreatha*)⁴. Cette qualité apparaît également dans la forme Lug Lúaiht « rapide »⁵ que nous trouvons dans les généalogies des Síl Ír (Ulster)⁶ et des Ciarraige Lúachra (ouest du Munster)⁷. La rapidité fait partie des vertus de Cú Chulainn et se retrouve aussi chez d'autres dieux guerriers et héros indo-européens. Dans ces sociétés anciennes, cette qualité était le propre des jeunes guerriers⁸ : ce qui correspond bien à la nature de *Lugus*, à la fois jeune et guerrier.

La nature belliqueuse de Lug s'exprime également par sa capacité à massacrer. Dans l'*Oidhe Chloinne Tuireann*, il tue deux cents guerriers Fomoiré⁹. Au cours du *Cath Muighe Tuireadh*, il anéantit à lui seul un très grand nombre de combattants ennemis¹⁰. Dans le même récit, Lugh est qualifié de *lá[i]mhdheirg* « à la main rouge »¹¹ ; le rouge étant associé à la fonction guerrière¹², cette épithète a certainement une valeur belliqueuse. À propos de la main

Tara car il a besoin de sa science primordiale ; lorsqu'il arrive, le texte dit ceci : *atrachtatar remi huile* « ils (= Diarmait et ses hommes) se levèrent tous devant lui » (§8 = Best 1910:128).

¹ *CMT*₂ 24 ; cf. partie III, chapitre 3.

² *OCT* 8 : *Agus d'eirigh ag a n-éirleach agus ag a n-athchumadh no gur marbhadh ocht naonbhair díobh.*

³ *CMT*₂ 1. 325-326 : *Déntur an magh do mhíonréidhiughadh agaibh.*

⁴ *Id.*, 1. 192-193.

⁵ *DIL* L-226.

⁶ *CGH* §1505 : *m. Loga Luaith m. Ceithnenn.*

⁷ *LL* 336¹47-48 = O'Brien 1962:428 : *m. Loga Lúaiht m. Eithnend Cais.* Cf. *CGH* §265. Ce n'est donc peut-être pas un hasard si Lug est l'inventeur des courses de chevaux. Sa relation presque génétique avec cet animal et sa qualité de rapidité sont en adéquation avec une telle épreuve

⁸ Sergent 1999:135-137.

⁹ *OCT* 14 : *agus do ghaibh ag tréan-tuargain na dtréin-fhear roin no gur torcradh dhá chéad laocch leir de lucht coimeádtha mic Bhalair i n-a fhiadhnaire.*

¹⁰ Par exemple *CMT*₂ 50-53.

¹¹ *CMT*₂ 1. 402. À noter que les généalogies irlandaises connaissent un roi nommé Lugaid Lámdeirg (*LGE* IX §543 ; *CGH* §1110) et un certain Lugaid Lámluath « À la Main Rapide » (*LL* 362¹5 = O'Brien 1962:387), une épithète qui évoque également les qualités de Lug.

¹² Dumézil 1958a:25-27, 98.

ou du bras, l'épithète de Lug exprime certainement sa capacité à mener avec précision des actions violentes à distance¹. Cette qualité apparaît parfaitement chez Lleu et Cú Chulainn lorsqu'ils obtiennent leur nom : ils accomplissent un parfait lancer grâce à l'agilité de leur main (Lleu frappe un roitelet ; Sétanta/Cú Chulainn tue le chien de Culann)². Toujours à propos de Cú Chulainn, faisons remarquer que, de même que son père, il commet des massacres. Précédemment, nous avons évoqué le passage de la *Táin bó Cúailnge* où Lug est venu sur le champ de bataille pour soigner Cú Chulainn³. Une fois rétabli, le héros d'Ulster reprend le combat de plus belle et il accomplit un véritable massacre parmi les hommes d'Irlande :

Il s'en alla de cette façon pour attaquer ses ennemis, il prépara son chariot pour contourner largement de l'extérieur les quatre grandes provinces d'Irlande. Il pressa son chariot si bien que les roues en fer du chariot allèrent dans le sol, projetant assez de terre pour fournir un fort et une forteresse, car là se soulevèrent à l'extérieur les fossés, les rochers, les roches, les pierres plates, du gravillon de la terre, aussi haut que les roues en fer. Il fit ce cercle de combat pour contourner largement de l'extérieur les quatre grandes provinces d'Irlande, si bien qu'ils ne pouvaient ni s'enfuir ni se disperser autour de lui, jusqu'à ce qu'il les pressât de près pour venger sur eux la mort des jeunes (d'Ulster).

Et il se rendit au milieu de la même bataille et, par trois fois, il jeta en l'air de grands remparts avec les corps de ses ennemis, contournant largement de l'extérieur la troupe. Il fit sur eux l'attaque d'un ennemi sur ses ennemis, si bien qu'ils tombaient, plante de pied contre plante de pied, nuque sans tête contre nuque sans tête, telle était la densité du combat. Trois fois encore, il les encercla de cette façon, si bien qu'il laissa un massacre de six hommes autour d'eux, c'est-à-dire les plantes de pieds de trois hommes, les nuques de trois hommes, tout autour du camp. Si bien que le nom de ce récit de la *Táin* est *Sesrech Breslige* (« Le massacre six par six »). C'est l'une des trois choses non dénombrables (= où les victimes ne peuvent être comptés) de la *Táin*, à savoir *Sesrech Breslige*, *Imshlige Glennamnach* et la bataille à *Gárech* et *Irgárrech* (*Conid Sesrech Breslige a ainm issin Táin, 7 iss ed tres n-dríme na Tána .i. Sesrech Breslige 7 n-Imshlige Glennamnach 7 in cath for Gárig 7 Irgárig*). Mais à cette occasion, chien, cheval et homme subirent la même chose. D'autres disent que Lug combattit avec Cú Chulainn dans la bataille de *Sesrig Breslige* (*Iss ed atberat araili ro fich Lug mac Eithlend la Coin Culaind Sesrig m-Breslige*)⁴.

Dans ce passage, Cú Chulainn pratique une circumambulation qui voue l'armée adverse à sa perte. Cette technique fait penser à la *glám dícénn* effectuée par Lug au cours de la bataille de Mag Tuired⁵. La ronde ou le cercle que Lug et Cú Chulainn effectuent pourraient être une

¹ Sergent 2004a :53 ; Scowcroft 1995:150.

² Cf. partie II, chapitre 4. Nous soulignons que, dans les langues irlandaise et galloise, un mot apparenté et construit sur le nom de la « main » associe rapidité et adresse : v.irl. *so-lam* « rapide », gall. *hy-law* « adroit », < **su-lāmā* (*LEIA* S-168 ; Loth 1920-1921:172), de même que tous les adjectifs signifiant « prêt », comme *aurlám* (*DIL* A-221).

³ Cf. partie III, chapitre 3.

⁴ *TBC I*, 70.

⁵ Sergent 1999:167, 281n.20 ; cf. *infra*.

allégorie de la course du soleil, d'autant plus que la circumambulation s'effectue normalement selon la marche de cet astre¹.

Les traditions galloises sont moins explicites sur l'aspect guerrier de Llew. Son caractère belliqueux apparaît surtout dans une triade :

Les trois héros laissant un sillage rouge de l'Ile de Bretagne :

Rhun fils de Beli,
Llew à la Main Agile,
Morgan l'Opulent.

(*Tri ruduoavc Ynys [Brydein]* :

Run ap Beli,
a Llew Llaw Gyffes,
a Morgan Mwynuawr.)²

De plus, un passage du Livre de Taliesin affirme à propos de Llew que « son coup était puissant dans les batailles » (*Bu gwrđ y hwrđ yg kateu*)³.

Le caractère guerrier de *Lugus* se retrouve également sur le continent. L'inscription de Mayen (Allemagne) attribue à Mercure l'épithète d'*Excingiorigatis*, terme certainement formé sur l'élément *excingo-* « attaquant »⁴. D'autres épiclèses latines confirment le caractère belliqueux de ce dieu : *Defensor*⁵, *Victor*⁶ et *Depulsorius* « Celui qui chasse »⁷.

2.2. L'équipement militaire

L'équipement militaire de Lug est décrit avec précision dans l'*Oidhe Chloinne Tuireann* et le *Cath Muighe Tuireadh*. Ces passages ont déjà été utilisés dans le chapitre précédent au sujet du caractère héliaque de Lug. Nous allons à présent les citer dans leur intégralité. La description de l'*Oidhe Chloinne Tuireann* intervient lorsque Lug arrive à Tara pour la première fois :

Voilà quel était l'équipement de Lughaidh Lámfhada, à savoir l'Unique Branche de Manannán sous lui, aussi rapide que le vent froid et nu du printemps ; il était aussi beau de marcher sur mer et sur terre : son cavalier n'était jamais tué de dos ; il avait l'armure de Manannán sur lui : on n'était ni blessé ni dessous, ni dessus, ni à travers ; devant, il avait sous la javeline le chaudron de Manannán, si bien que ses lieux de pouvoir n'étaient pas pris ; il avait le casque sur la tête pour le protéger, avec une élégante pierre précieuse à l'arrière et deux d'entre elles par devant. Aussi brillants que le soleil d'un jour sec d'été étaient sa face, son

¹ Le Roux - Guyonvarc'h 1986:303-304.

² *TYP* §20W ; Lambert 1994b:99.

³ *Llyfr Taliesin* 24-26 = Evans 1910:35.

⁴ *AE* 1935 N°29 ; *DLG* 169.

⁵ *CIL* XIII, 11697.

⁶ *CIL* XII, 2373.

⁷ Hatt 1989:216-217.

visage et son front quand il enlevait ce casque. Il avait la Freagarthach, c'est-à-dire l'épée de Manannán à son côté gauche. Et personne n'était blessé par elle, qui l'avait quittée en vie. On ne dénudait pas cette épée sur un champ de bataille ou de combat sans que celui qui l'avait vue s'il lui était opposé, ait seulement la force d'une femme en couches [...]

(Agus do b'í deise Lughaidh Lámhfhada .i. an tAonbharr Mhanannáin faoi, agus ba chomhluath í le gaoith lomfhuair earraigh, agus ba choimhdheas di muir agus tír le siubhal, agus ní marbhúightidhe a marcach d'a muin. Bhí lúireach Mhanannáin uime, agus ní deargtaidhe fúithe ná tháirste ná thríte ; agus Scaball Mhanannáin fó chleithín a uchta agus a urbhrúinne go nach gabhaidís airm greim de ; agus Cathbharr fá n-a cheann d'a imdhídean ; agus Liag lánmhaiseach loghmhar i n-a chúil, agus a dó dhíobh i n-a aghaidh ; agus ba chomhsoillseach le gréin lá te tirim samhraidh gnúis a aighthe agus a éadain an uair do leigeadh an cathbharr soin de. Agus, fós, an Freagarthach .i. claidheamh Mhanannáin, thar a thaoibh chlé, agus níor deargadh leis ar neach riam a thioctadh beó uaidh ; agus níor nochtadh i n-ionad catha ná comhraic an claidheamh soin i n-a mbeadh neart mná seólta síothghlaine i n-aon d'a bhfeicfeadh dá mbeadh i n-a choinne.)¹

Il prit ses deux lances, aux larges anneaux, aux larges fûts, mortelles, empoisonnées des batailles, après avoir été plongées dans le sang d'un serpent venimeux.

(Agus do ghaibh a dhá sleig crófhairsinge crann-reamhra cruaidh-nimhneacha catha ar n-a bhfothruhadh i bhfuil nathrach nimhe.)²

Dans le *Cath Muighe Tuireadh*, la description de Lug survient à l'orée de la bataille contre les Fomoire :

Ensuite l'Omnitechnicien revêtit son équipement merveilleux, inconnu, étranger, à savoir sa chemise de lin, brodée de fil d'or sur sa peau blanche, et sa tunique bien connue, confortable, de satin multicolore remarquable, du clair *Tír Tairngire*, sur lui, à l'extérieur. Il revêtit sa ceinture très large et très belle d'or raffiné, avec des franges, des agrafes et des bordures, sa ceinture de combat compacte avec sa fermeture et son ouverture. Il prit sa nouvelle cuirasse d'or avec de belles gemmes d'escarboucle, avec de belles pommes incrustées d'or d'où retentissaient les appels d'une armée multiforme et inconnue. Il prit le très large et très grand bouclier d'or, terrible, en bois rouge pourpre avec un rebord couleur or très tranchant et très grand, avec un *umbo* magnifique de bronze blanc et une bosse d'or bien disposée, avec des chaînes de vieil argent entrelacées et tendues, avec des courroies splendides marquées de nombreux signes. Il prit son épée longue, sombre et très tranchante, sa lance empoisonnée, très large, très cruelle, au fût épais, héroïque, à cinq pointes, dans l'autre main. Il chercha sa massue de bataille à lourde tête pour en faire usage contre les crânes puissants [...] à combattre de loin.

(As a h-aithle sin ro ghabhastur an t-Ioldánach a earradh iongantach anaithnidh allmhur[dha] uime, .i. léne línidhe láingheal easnadhach órshnáithe re a gheilchneas 7 ionur suaichnidh sómhaiseach do shról ilbhreac ionghnátach Thíre treabhurghloine Tarrngaire thársa sídhein amuigh neachtair, 7 gabhuis a fhuathróg coimhleathan caomhálainn d'ór órloisge gona chiomhsaibh 7 gona chnaipidhhibh 7 a chórtharaibh 7 gona chathchrios comhdhlúta agá iadhadh 7 agā oslogadh, 7 gabhuis an lúirigh nuaidhe n-órdhaidhe go ngeamaibh caomha carrmhogail 7 go n-ubhlaibh áille órshnáitheacha asa ngáirdís gair

¹ OCT 7.

² *Id.*, p. 14.

sluaigh ilreachtuigh anaithnidh. Ro ghabhastur an óirsgiath n-imleathan n-anbhóil ccraobhach ccorcuidhearg gona bile áithger anbháil órdhaidhe 7 gona cobhraidh fhíorálainn fhionndruine 7 gona tul órdha aireagair 7 gona slabhradhuibh sníomtha sínti seanairgid go saoirsgiathraigh n-oirdheirc n-íolchomhartaigh. Ro ghabhastur a chloidheamh fada foscadhach fírghēr 7 an tsleagh nimhneach n-imleathain n-íomchruai[dh] ccranramhair ccurata ccóirgrinne san dara láimh dó [...] Ro shiachtastur a luirgfhearsad cheannt(rom) chatha dā fritheōlamh isna seicneadhuibh sēitreacha searbhróna do ficheadh do chēin.)¹

Ces deux extraits insistent avant tout sur le caractère lumineux de Lug et sur son formidable équipement. Nous relevons également que son cheval est marqué par la rapidité, une qualité que maîtrise le dieu irlandais². En fin de compte, nous percevons que Lug n'est pas un guerrier comme les autres puisqu'il bénéficie d'armes et de vêtements qui le rendent invincible (armure, cuirasse, casque et épée).

3. Les armes de *Lugus*

Les deux passages qui présentent les attributs guerriers de Lug ne mentionnent pas de lance alors qu'elle constitue, comme nous allons le voir, son arme par excellence. La littérature insulaire et la documentation antique vont aussi nous apprendre que les personnages lugiens utilisent régulièrement une arme de jet.

3.1. Lug

3.1.1. *La lance infallible*

La Pierre de Fál, l'épée de Núadu et le chaudron du Dagda sont avec la lance de Lug les quatre attributs des Túatha Dé Danann qui proviennent de l'Autre Monde :

De Gorias fut apporté la lance qu'avait Lug. Aucune bataille n'a jamais été gagnée contre elle ou contre l'homme qui l'avait à la main.

(A Gorias tucad ant sleg boí ac Lug. Ní gebtea cath fria nó frisintí an bídh i lláimh.)³

Citons de nouveau le passage du *Cath Muighe Tuireadh* sur la lance de Lug :

Il prit [...] sa lance empoisonnée, très large, très cruelle, au fût épais, héroïque, à cinq pointes, dans l'autre main.

¹ CMT₂ 32.

² Nous avons vu plus haut que les chevaux de Cú Chulainn et de Mabon étaient également doués d'une rapidité phénoménale (cf. partie II, chapitre 3).

³ CMT §4 ; cf. LGE VII §357.

(*Ro ghabastur [...] an tsleagh nimhneach n-imleathain n-iomchruai[dh] ccrannramhair ccurata ccóigrinne san dara láimh dó.*)¹

Dans l'*Oidhe Chloinne Tuireann*, la lance que les fils de Tuireann doivent rapporter à Lug semble être l'arme utilisée par ce dernier lors de la bataille de Mag Tuired. Après que Lug leur a annoncé le prix de composition, Tuireann dit ceci à ses fils :

« [...] Lugh eût aimé avoir tout ce qui lui est nécessaire pour la bataille de Magh Tuireadh, c'est-à-dire toutes les parties du prix de composition [...] »

(*Is maith le Lugh gach nidh air a mbeadh feidhm aige féin chum chatha Muighe Tuiridh do tabhairt chuige de'n éiric úd.*)²

Un autre passage va dans ce sens :

Pour ce qui est de Lugh Lámfhada : il lui fut révélé que les enfants de Tuireann avaient obtenu tout ce dont il avait besoin lui-même, le prix de composition pour la bataille de Magh Tuireadh.

(*Iomthusa Lugh Lámfhada : do foillsigheadh dó go bhfuireadar Clann Tuireann gach nidh de'n éiric d'a raibh de uireasba air féin chum catha Muighe Tuiridh.*)³

Cependant, ces informations nous posent un problème d'ordre chronologique. Selon la trame de l'*Oidhe Chloinne Tuireann*, la présentation de la panoplie militaire de Lug et la bataille contre les Fomoire se situent *avant* la mort de Cían, c'est-à-dire avant que les fils de Tuireann n'aillent chercher la série d'objets. Cette lutte contre les Fomoire décrite dans ce récit était-elle simplement les prémices de la bataille de Mag Tuired ou est-ce que le transcripteur aurait commis un anachronisme ?

En tout cas, la lance que les fils de Tuireann sont allés chercher est particulièrement dangereuse :

La lance très empoisonnée et bien connue de Pisear, roi de Perse, que l'on appelle Aréadbhair. Tous les meilleurs exploits sont accomplis par elle ; il y a toujours un chaudron d'eau sous sa tête pour que la ville où elle est ne soit pas incendiée. Il est difficile de l'avoir.

(*Sleagh sháirmimhneach shuaitcheanta atá ag Pisear rí na Péirse. Airéadbhair ghairtear di, agus do ghnútear gach rogha éachta léi. Bíonn coire d'uisce fá n-a ceann de ghnáth go nach loiscfeadh sí an chathair i n-a mbeadh sí ; agus is fíor-dheacair a fagháil.*)⁴

Nous devons comprendre la mention de l'Iran comme un effet de style pour signifier que cet objet se trouve dans un pays extrêmement lointain ; il s'agit certainement d'une rationalisation géographique de l'Autre Monde⁵. Cette lance est également attestée dans le poème du *Tuirill Bicrenn* :

La lance d'Assal en or avec une arête appropriée,

¹ *CMT*₂ 32.

² *OCT* 22.

³ *Id.*, p. 34.

⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵ Guyonvarc'h 1980:138.

Mort est celui dont elle verse le sang, vraiment ;
On ne peut éviter son ardeur
Sauf si on l'appelle « Iubar (“if”) ».
Si on lui dit « Athibar »
Elle retourne dans son fourreau de cuir ;
Jusqu'à ce qu'elle vienne dans la main de qui elle venait.

(*Gae Assail d'ōr druimnech dīr*
marb forsa telgend fuil fīr,
nicaecher imrol a gal
acht cona ngairter « Iubar ».
Dia nebur « Athibar » fris
noinnto anna cumga chniss :
co toraigh in lāim dia luid.)¹

Le fait que cette lance soit elle aussi infaillible et empoisonnée permet de penser qu'il s'agit de l'arme de Lug.

Le thème de la lance empoisonnée se retrouve également dans la *Togail Bruidne Dá Derga* :

Trois héros sont les meilleurs pour prendre les armes en Irlande, à savoir Sencha fils d'Ailill, Dubthach le Railleur des Ulates et Goibnenn fils de Lurgnech. La *Lúin* (« lance »²) de Celtchar fils d'Uthider, qui a été trouvée à la bataille de Mag Tuired, c'est elle qui est dans la main de Dubthach le Railleur des Ulates. Ce tour est habituel quand elle est mûre pour verser le sang d'un ennemi. Un chaudron plein de poison est nécessaire pour l'apaiser lorsqu'un exploit de tuerie est attendu. À moins que cela ne vienne de la lance, elle brûle sur son manche et va à travers son porteur ou à travers le seigneur de la maison royale. Si c'est un coup direct qui est porté avec elle, elle tuera un homme à chaque coup, tant qu'elle exécutera cette prouesse, d'une heure à la même heure le lendemain, bien qu'elle ne puisse l'atteindre. Et si c'est un jet, elle tuera neuf hommes à chaque jet, et l'un de ces neuf sera un roi, un prétendant à la royauté ou un chef de brigands.

(*Trí laích ada dech gabthae gaisced i nh-Érinn .i. Sencha mac Ailella 7 Dubthach Dael Ulad 7 Goibnenn mac Luirgnig, 7 ind Lúin úd ba Celtchair meic Uitheochair, for-richt i cath Maigi Tuired, isí fil i l-láim Dubthaich Duíl Ulad. Is bás dí inn reb sin in tan as n-apaíd fuil námád do testin dí. Is écen cori co neim dia fábdud in tan fris-áilter gním gona duinedi. Manis-tare sin, lasaid ara durn 7 ragaid tria fer a h-imochair nó tria choimtig inn ríghaigi. Mad fúasma do-berthar dí, mairfid fer cach fúasma ó bethir ocon reb sin di ón tráth co 'roili 7 nís n-aidliba, 7 mad urchur legther, mairfid nónbór cach urchara 7 bid rí nó rígdammae nó airig díbergi ind nómad fear.)³*

Les lances de Celtchar et Lug ont en commun d'avoir une grande force destructive et d'être empoisonnées. Le fait que cette lance ait été trouvée à la bataille de Mag Tuired permet de penser qu'il s'agit de l'arme de Lug. Dans une étude comparative irlandais-grecque, Bernard

¹ LGE VII §LXVI, 10-11.

² *Lúin* désigne la « lance » en général (DIL L-241) et celle de Celtchar en particulier.

³ *Togail Bruidne Dá Derga* §129 = Knott 1936:37 ; cf. *Mesca Ulad* §33 = Watson 1941:32-33.

Sergent a montré que Celtchar et Képhalos jouaient un rôle d'impulseur du soleil¹ ; or, cette fonction est assurée en Inde par le dieu Savitr, dont les caractères solaires et les longs bras dorés se retrouvent également chez Lug². Les aventures de Celtchar sont consignées dans l'*Aided Cheltchair maic Uthechair* « Mort violente de Celtchar fils d'Uthechar », contenue dans le MS Édimbourg XL de la Library National of Scotland. Ce récit est structuré par les trois motifs suivants : l'adultère, la lance dangereuse et le chien extraordinaire. Or, tous trois sont présents dans la mythologie de Lug : c'est un dieu malheureux en amour³, la lance est son arme canonique et les associations avec les canidés sont nombreuses⁴. Dès lors, il est envisageable de considérer le héros Celtchar comme une hypostase de Lug⁵.

L'association du dieu irlandais et de la lance s'exprime également par deux de ses épithètes. Un passage des *Dindshenchas* en vers le désigne sous la forme *Léo in lámaib* « le lanceur »⁶ ; *Léo* est à comprendre comme une simple confusion graphique de *Lug*⁷, puisque la version en prose du Livre Jaune de Lecan restitue bien *Lug*⁸. Dans les *Dindshenchas* en vers sur Buí, le dieu irlandais est appelé de la manière suivante :

La femme de Lug fils de Cían des lances rouges.

(*Ben Loga mic Céin cleth-rúaid.*)⁹

L'association entre Lug et la lance s'est également conservée dans le folklore de Lugnasad avec les rituels déjà mentionnés de jets de lance dans la mer¹⁰.

Dans la littérature royale irlandaise, nous avons déjà signalé que de nombreux personnages portaient le nom de Lugaid. Certains d'entre eux ont probablement hérité de traits mythologiques relevant de Lug. Intéressons-nous à trois Lugaid, tous protagonistes du *Cath Maige Mucrama* et justement associés à la lance : Lugaid Láigne, Lugaid Lága et Lugaid Mac Con¹¹. Lugaid Láigne est une figure royale qui apparaît dans la partie légendaire des généalogies des Éoganachta. Thomas H. O'Rahilly l'a identifié à Lugaid Lága en vertu de

¹ Sergent 1999:27-64.

² Cf. partie IV, chapitre 2.

³ Cf. partie III, chapitre 2.

⁴ Cf. partie II, chapitre 3.

⁵ Cf. Sterckx 1986:71-72 qui a plutôt rapproché Celtchar d'Ogma, la figure varunienne irlandaise. Ce type de dieu se caractérise par une impuissance sexuelle, qui est signalée pour Celtchar dans le *Scéla Mucce Meic Dathó* (= Thurneysen 1935:12-13).

⁶ *DM* IV, 10.

⁷ Gwynn 1903-1935:IV 377.

⁸ *DR* XVI, 33. Cette confusion graphique se retrouve une seconde fois dans ce passage : la version en prose donne *Aindle mac Loga Lamfota*, alors que celle en vers donne *mac Léo Lámfata*.

⁹ *DM* III, 40. Ces mêmes *Dindshenchas* mentionnent un certain Gae Glas petit-fils de Lug (*[Gae] Glas mac Luinde meic Loga Liamna*) qui dispose lui aussi d'une lance indestructible (*in gaei dot[h]ecuisc*) (*DR* XV, 305 ; cf. *DM* II, 64).

¹⁰ Cf. partie III, chapitre 2 ; partie IV, chapitre 2.

¹¹ O'Rahilly.

la proximité de leur épithète respective, puisque *láigne/láigen* et *lága* signifient tous deux « lance »¹. Une glose au *Cath Maige Mucrama* tirée du Livre de Leinster insiste d'ailleurs sur l'arme de Lugaid Lága :

Il a une grande lance dans sa main.

(.i. *lágine mór no bíd na láim.*)²

L'un des exploits de ce Lugaid est d'avoir tué le roi Art mac Coinn³. Dans un poème de Flann Mainistrech sur les premiers rois d'Irlande, l'auteur de ce meurtre n'est plus Lugaid Lága mais Lugaid Mac Con :

Lorsque [Art] fut tué par la lance de Lugaid [Mac Con].

(*Dia mbíth do lágain Lugdach.*)⁴

Dans la version en prose, Lugaid Lága tue Art ; dans celle en vers, ce rôle revient à Lugaid Mac Con au moyen de son *lágan*. Nous relevons donc des correspondances sur la nature des armes et des épithètes de ces trois Lugaid. Toutefois, nous ne suivons pas Thomas H. O'Rahilly qui les considérait comme un seul personnage⁵.

Un dernier personnage nommé Lugaid nous intéresse. Il s'agit de Lugaid Lúaigne – peut-être un doublet de Lugaid Láigne – qui occupe une place primordiale dans l'histoire de la lance irlandaise :

Lugaid Lúaigne, c'est-à-dire qu'il fut élevé à Lúaigne de Tara et il est le premier par qui les lances et l'émail furent fabriqués en Irlande.

(*Lughaidh Luaighni .i. a Luaighnibh Temhrech róhoiledh é, issé cétna lé ndernadh gai 7 cruán artús a nErinn é*)⁶.

Ces développements sur les figures appelées Lugaid ont permis de souligner le rapport entre les personnages portant ce nom et la lance. Cette association exprime peut-être la survivance du lien original entre Lug et l'arme de jet.

Pour terminer, nous allons approfondir la comparaison entre Lug et Odin, mise en évidence dans la partie précédente⁷. La panoplie militaire apporte un nouveau point de correspondance puisque tous deux ont une lance pour arme canonique. L'un des surnoms d'Odin est *Geirs Dróttinn* « Seigneur de la Lance »⁸. Comme la lance de Lug, celle du dieu scandinave est une arme irrésistible. Elle porte le nom *Gungnir* et a été forgée par les nains.

¹ DIL L-25-26.

² *Cath Maige Mucrama* §15 = O Daly 1975:40.

³ *Id.*, §56 = O Daly 1975:57.

⁴ LL I. 15721-15724.

⁵ O'Rahilly 1940-1942:152, 153n.1 ; 1946a:60-61.

⁶ CA §27.

⁷ Cf. partie III, chapitre 3.

⁸ Polomé 1989:99-101.

Gungnir fait partie des bijoux des Ases¹, de même que la lance de Lug est l'un des quatre attributs des Túatha Dé Danann. La particularité de *Gungnir* est qu'elle ne s'arrête jamais pendant son jet².

Odin s'en sert également pour ouvrir les hostilités d'une bataille, vouant ses ennemis comme ses victimes sacrificielles³. Le rituel d'un jet de lance comme déclaration de guerre se retrouve à Rome⁴, où elle a aussi valeur de prise de possession royale, d'appropriation territoriale avec annexion et/ou délimitation d'une frontière⁵. Ce rituel est également connu en Irlande dans le récit de l'*Aided Diarmata meic Cerbaill* « Mort de Diarmait mac Cerbaill »⁶. Pour vérifier que l'autorité du maître est respectée, on effectue une procession de la lance royale. Le héraut s'avance en la portant et, devant elle, toutes les clôtures s'abattent et se laissent pénétrer⁷. Nous remarquons que le sens de cet acte rappelle celui du jet de lances lors des célébrations de Lugnasad ; les traditions populaires auraient conservé une fonction de la lance de Lug que le mythe n'aurait pas transmise. La lance joue donc clairement un rôle dans l'organisation du territoire. Que cette arme soit l'attribut canonique de Lug renforce un peu plus l'idée de la responsabilité de ce dieu dans l'organisation de l'espace.

Finalement, l'analyse de la lance de Lug s'est révélée assez fructueuse. Elle a mis avant l'infailibilité de cette arme – ce qui implique l'adresse du tireur –, sa grande puissance : c'est-à-dire des caractéristiques déjà relevées à propos de son bras. De plus, cette étude a montré des affinités entre Lug et Celtchar, et a confirmé la comparaison avec Odin.

3.1.2. Les armes qui anéantissent Balor

Comme la lance est l'arme par excellence de Lug, il semblerait logique qu'il l'utilise lors de son grand duel avec Balor. Certes, la lance n'apparaît dans aucune des deux versions du récit de la bataille de Mag Tuired. Cependant, deux éléments viennent témoigner de l'emploi d'une arme de jet. Dans la recension *c* du *Lebor Gabála Éirenn*, nous avons une glose intéressante à propos de l'arme de Lug :

La lance fut apportée à Lug Lámfada à la bataille de Magh Tuireadh des Fomoirs.

(*Tucad sleag bai oc Luig Lamfada a cath Muigi Tuiread na Fomorach.*)⁸

¹ Snorri Sturluson, *Skáldskaparmál* §50 = Dillmann 1991:117-118.

² *Id.*, §50 = Dillmann 1991:118.

³ Polomé 1989:101.

⁴ Tite-Live, *Historia Romana* I, 32 = Bayet 1965:52-55 ; Virgile, *Aeneis* IX, 52-53 = Perret 1978-1980:II 6 ; Briquel 1980:310.

⁵ Delpech 1997:92-94.

⁶ Sur ce récit, cf. partie VI, chapitre 2.

⁷ Ramnoux 1989:29-30.

⁸ *LGE* VII §357n.11.

Ce passage est essentiel et indique certainement qu'il existait une autre version de la bataille de Mag Tuired dans laquelle Lug utilisait une lance. Un autre élément intéressant se trouve dans le *Cath Muighe Tuireadh*. Nous avons cité au début de ce chapitre un passage du récit du duel entre Lug et Balor ; à la fin, le roi Fomuire n'est pas encore mort et les hostilités reprennent¹. C'est alors que Lug fait usage d'une javeline à trois branches (*é d'fhogha tredhruimneach*)².

Dans les récits de cette bataille, les armes principales que Lug emploie lors de ce duel sont le *líá tailme* « pierre de fronde »³ dans la première version et le *táthluimh* « boule de fronde »⁴ dans la seconde. Un poème en moyen-irlandais, contenu dans le MS Egerton 1782, a justement pour sujet le *táthluimh* utilisé par Lug face à Balor :

Une *táthluim*, lourde, enflammée, solide que les Túatha Dé Danann avaient avec eux,
C'est elle qui détruisit l'œil de Balor, éternel, dans la destruction de l'importante armée.
Le sang des crapauds et des ours furieux, le sang de nobles lions,
Le sang de serpents et de cous tranchés en haut du dos, c'est de cela que le *táthluim* est fait.
Le sable de la rapide Mer Rouge et le sable de la Mer Rouge,
L'ensemble de cela, étant d'abord purifié, est utilisé pour la fabrication des *táthluimi*.
Brian fils de Bethar, ce n'est pas un héros à plaindre qui était à l'est de l'océan,
C'est lui qui fondit et façonna sans heurt, c'est lui qui assembla les *táthluimi*.
La boule de combat fut apportée à Lugaid, ou le héros, ce n'était pas un faible projectile,
À Mag Tuired avec les lamentations hurlantes, il lança de sa main le *táthluim*.
(*Táthlum tromm thenntide tenn robūi ag Tūaith Dé Danann,*
hī robriss súil Balair búain tall ar toghail in tromshlúaiigh.
Fuil losgann is bethrach ngarg ocus fuil leoman lánard,
fuil nathrach is mēdhe ōs muin, de dorónad in táthluim.
Gainem Mara Romair rāin ocus gainem Maro Rúaid,
īarna féghadh sin uli do dénam na tātluimi.
Briuin mac Bethrach, nīr læch leōin, bāi tair a n-airther aiceōin,
é robláthshnaidh is robruith, é rotáthaig in tātluimi.
Tugad do Lugdaig don læech in chāer comraig nār lānmāeth,
im- Maig Tuired co ngāir nguil rolāi dia lāim in táthluim.)⁵

À propos du *líá tailme*, notons que *tailm* a des correspondants dans les langues brittoniques avec gall. *telm* « piège » et bret. *talm* « fronde », qui a aussi en vannetais le sens de « coup de tonnerre »⁶. Cette dernière signification garderait-elle la trace d'une ancienne

¹ Nous reviendrons sur la suite de ce duel dans la partie IV, chapitre 4.

² *CMT*₂ l. 1295-1296. Sur cette arme, cf. *infra*.

³ *DIL* L-142, T-29.

⁴ *Id.*, T-93.

⁵ Meyer 1905b:504.

⁶ *LEIA* T-10.

association entre fronde et tonnerre ? En tout cas, le javelot de Cú Chulainn, qui porte le nom de *gae bulga*¹, dispose à l'évidence d'un caractère foudroyant :

[Cú Chulainn] a une lance rouge brûlante dans la main, jetant des étincelles rouges.

(*Luinech derg daigerda na láim ar derglassad.*)²

Nous avons un autre indice de l'association entre une arme de jet et la foudre. Lors de la campagne romaine sur la péninsule ibérique, l'historien romain Florus relate le fait suivant sur un chef celte nommé Olyndicus :

Agitant une lance d'argent qu'il prétendait envoyée du ciel, il s'était, par son allure de prophète, gagné les esprits de tous.

(*Qui hastam argenteam quatiens quasi caelo missam uaticinanti similis omnium in se mentes conuerterat.*)³

De par son origine et à sa couleur brillante évoquant l'éclair, cette lance a une connotation céleste et par là-même divine, en vertu du lien entre cette région de l'univers et les dieux. Ces associations entre armes de jet et éléments célestes incitent peut-être à considérer l'arme de Lug comme étant dotée de cet aspect foudroyant. Dans la tradition populaire, le dieu irlandais y est en tout à cas associé. À Ballycroy (comté de Mayo), un proverbe sur l'orage dit ceci :

« Le vent de Lugh Lámfhada s'agite dans l'air ce soir.

Oui, et les étincelles de son père, Balor Béimeann. »

(*Tá gaoth Lughá Lámfhada ag eiteall anocht san aer.*

Seadh, agus drithleógá a athar. Balor Béimeann an t-athair.)⁴

Dans les récits folkloriques, l'arme utilisée par Lug dans son duel avec Balor peut varier. Il s'agit soit d'une lance, soit d'une barre de fer incandescente, soit de pierres⁵. En fait, toutes ces armes recourent à peu de choses près celles mentionnées dans les récits médiévaux.

3.2. Cú Chulainn

3.2.1. *Le gae bulga*

Comme son père, Cú Chulainn est équipé d'une arme de jet très puissante. Il s'agit de son célèbre javelot, le *gae bulga*, qu'il a obtenu lors de son éducation chez Scáthach⁶ et qu'il est d'ailleurs le seul à savoir maîtriser. Cette dernière information figure dans l'*Aided Óenfir Aife*,

¹ Cf. *infra*.

² *Brisleach mór Maige Murthemne* = Best 1954-1983:446.

³ Florus, I, 33 = Jal 1967:77.

⁴ MacNeill 1982:408, cf. 598.

⁵ Voir Gruffydd 1928:65-79.

⁶ *Tochmarc Emire* §78 = Van Hamel 1933:56.

un récit archaïque en vieil-irlandais (fin du IX^e ou début du X^e siècle) qui est préservé dans le Livre Jaune de Lecan.

Alors [Cú Chulainn] alla vers le garçon sortant de l'eau, pour le tromper avec le *gae bulga*, car Scáthach n'avait enseigné à personne le maniement de cette arme à l'exception de Cú Chulainn.

(*Luid risin mac íarom asin uisciu, coro bréc cosin gaí bulga, ar níro múin Scáthach do duine ríam in gaisced sin acht do Choin Chulainn a óenur.*)¹

Dans la *Táin bó Cúailnge*, nous avons une description précise de cette arme particulière :

Ainsi était la nature du *gae bulga* : il était préparé en aval du fleuve et lancé entre les orteils. Il faisait la blessure d'un seul javelot lorsqu'il entra dans [le corps d'] un homme, il avait trente pointes pour l'arracher et il n'était pas retiré du corps d'un homme jusqu'à ce que [la chair] fut enlevée autour de lui (= du *gae bulga*).

(*Is amlaid ra baí-side ra sruth ra indiltea 7 i lladair ra teilgthea. Álad óengae leis ac techt i nduni 7 tríchu farrindi ri taithmech, 7 ní gatta a curp duni go coscáirthea immi.*)²

Cette arme, en plus de son caractère foudroyant, a la capacité de tuer et de transpercer n'importe qui. Cú Chulainn l'utilise ainsi pour venir à bout de Fer Diad, adversaire théoriquement invulnérable de par sa peau de corne (*cnes congna*)³.

Sur le plan linguistique, *gae* désigne « la lance » ou « le javelot »⁴ (cf. gaul. *gaiso-*, moy.gall. *gwaew* et les composés v.irl. *fo-ga* « petite lance, javelot »⁵ et v.bret. *guugoiuou*⁶). Quant à *bulga* ou *bolga*, sa signification est multiple et diverse : « sac », « estomac », « soufflet (d'un forgeron) », « bulle », « ampoule », « baie », « balle » (cf. gaul. *bulga* « sac en cuir »⁷) ; ce nom figure également dans le nom des *Fir Bolg*, les prédécesseurs des Túatha Dé Danann lors des invasions de l'Irlande⁸.

L'interprétation de *gae bulga* n'est toujours pas établie avec certitude, malgré les différentes hypothèses déjà proposées. Selon Eoin Mac Néill, le nom de cette arme vient d'une forme **gabul-gai* « lance fourchue »⁹. Il suppose que le sens premier de *bolg* devait se référer à quelque chose de gonflé, comme un sac ou un flotteur, la lance étant utilisée au

¹ *Aided Óenfir Aife* §11 = Van Hamel 1933:15 ; cf. *Tochmarc Emire* §78 = Van Hamel 1933:56.

² *TBC II*, 92.

³ *TBC I*, 199. Sur le thème de l'invulnérabilité, cf. partie VI, chapitre 2.

⁴ *DIL* G-10. Nous ajoutons que *gae* signifie également « un rayon de soleil », comme dans l'expression *gaí gréine* « id. ». Dans l'*Airne Fíngéin*, *gaí gréine* apparaît comme un procédé utilisé par le personnage anonyme qui permet à Fintan mac Bóchra de retrouver l'éloquence (cf. partie III, chapitre 3) ; or ce personnage anonyme est peut-être identifiable à Lug. L'expression *gaí gréine* a dans le droit irlandais un sens bien différent puisqu'elle désigne un homme sans grade (*ALI IV*, 352 ; O'Curry - Sullivan 1873:III 521).

⁵ *DIL* F-224.

⁶ *DLG* 174.

⁷ *Id.*, p. 94.

⁸ *DIL* B-138-139.

⁹ Mac Néill 1930-1932b:121.

dessus de l'eau. La solution d'un « javelot-sac » nous semble plausible dans la mesure où, pour que cette arme fonctionne, elle doit être remplie d'eau à la manière d'un sac.

Thomas H. O'Rahilly a traduit *gae bulga* par « la lance de Bolga », qui serait le dieu de la foudre¹. Julius Pokorny a eu raison de souligner que cette hypothèse n'était guère acceptable du fait que nous n'avons aucune mention d'un dieu Bolga. Il a également précisé que le thème irlandais *bolg-* pouvait dériver de l'i.-e. **bhelg-* « briller » ; cependant, il n'y a pas d'exemple certain de cette racine en celtique².

Enfin, Eric P. Hamp³ a traité *bulga* comme un vieux composé avec un élément final signifiant « lance », réduit à *-ga*, comme dans *fo-ga*. Puis, lorsque ce *-ga* est devenu incompréhensible, on a ajouté le terme *gae* par souci de clarté. L'étymologie de *bulga* se ferait par un composé **balu-gaisos* « lance d'une souffrance mortelle, lance mortelle ». Cette hypothèse conviendrait à l'arme de Cú Chulainn dans le sens où elle est irrésistible et tue systématiquement ses adversaires⁴.

Il est donc difficile d'établir avec certitude le sens de *gae bulga*, mais nous constatons que deux des tentatives d'explication sont en adéquation avec la nature de cette arme.

3.2.2. Autres armes

Le *gae bulga* n'est pas la seule arme utilisée par Cú Chulainn. Dans la *Táin bó Cúailnge*, l'épisode des *Macgnímrada*, « Exploits d'enfance », présente l'étendue de sa panoplie guerrière. Il débute par l'arrivée à Emain Macha du petit Sétanta. Les recensions de la *Táin bó Cúailnge* diffèrent légèrement sur la nature de ses armes. Voici celle du *Lebor na hUidre* :

Il partit ensuite avec son bouclier en bois, son javelot d'enfant, sa massue splendide et sa balle.

(*Téit ass íarom 7 a scíath slissen laiss 7 a bunsach 7 a lorg áne 7 a líathráit.*)⁵

Et maintenant la recension du Livre de Leinster :

Le garçon partit et prit ses jouets. Il prit sa crosse de bronze, sa balle en argent, son petit javelot de lancer et son javelot d'enfant de jeu à l'extrémité brûlée.

(*Gebid a chammán créduma 7 a liathróit n-argdide 7 gebid a chlettíni díburgthi 7 gebid a bunsai gmbaísi mbunloscthi.*)⁶

¹ O'Rahilly 1946a:51, 62.

² Pokorny 1960:230-231.

³ Hamp 1973:180-182.

⁴ *Bolg-* figure également dans le composé *Caladbolg*, nom de l'épée formidable de Léte et de son fils Fergus, qui a été comparé à *Caledwlch* – en français *Excalibur* –, la célèbre épée du roi Arthur (*LEIA* C-25 ; O'Rahilly 1946a:68-71).

⁵ *TBC I*, 13.

⁶ *TBC II*, 21.

Nous remarquons que toutes les armes de Sétanta sont, à l'exception de la massue, des armes de jet.

Un autre moment fort des *Macgnímrada* est le premier affrontement de Cú Chulainn contre les trois fils de Nechta. Avant cette épreuve, Conall Cernach fait part de ses doutes quant à la capacité du héros d'Ulster d'affronter seul ses adversaires et souhaite donc l'épauler à tout prix. Mais Cú Chulainn ne veut pas de sa présence et est obligé de recourir à la force pour dissuader son compagnon. Citons tout d'abord le texte du *Lebor na hUidre* :

Cú Chulainn lança une pierre de sa fronde (*focheird-seom cloich asa thábaill*) et le rayon de la roue du chariot de Conall Cernach se brisa.

« Pourquoi as-tu lancé cette pierre, garçon ? demanda Conall.

- C'était pour tester mon tir et la précision de mon lancer, dit Cú Chulainn. Et c'est une coutume pour vous, Ulates, de ne pas conduire un chariot qui est dangereux. Retourne à Emain, maître Conall, et laisse-moi ici que je surveille¹. »

Voici maintenant le texte du Livre de Leinster :

Il prit de la surface du sol une pierre aussi grosse que sa main (*Gebid lámchloich do lár thalman dárbo lán a glacc*). Il fit un jet sur le joug du chariot de Conall et le cassa en deux, si bien que Conall tomba du chariot sur le sol si bien que son épaule se déboîta².

Ce passage met donc en évidence l'utilisation par Cú Chulainn de la pierre de fronde.

Puis vient le moment du combat contre les trois fils de Nechta. Selon le *Lebor na hUidre*³, Cú Chulainn tue le premier frère à l'aide d'une lance (*in sleg*). Le texte ne précise pas la nature de l'arme utilisée pour le deuxième duel. Pour tuer le troisième frère – qu'aucune arme n'avait blessé jusque là –, le héros d'Ulster a recours à une lance appelée *deil chlis*, qui désigne peut-être une javeline ou bien la planche d'une fronde⁴. La version du Livre de Leinster est plus détaillée⁵. Cú Chulainn fait là aussi usage de sa *deil ciiss* – variante de *deil chlis* – qui traverse la tête de son adversaire ; le texte décrit ici cette arme comme « une baguette de jeu, c'est-à-dire une balle ronde de fer deux fois fondue (*deil ciiss dó .i. fón n-ubull n-athlegtha n-íarnaide*) ». Puis Cú Chulainn tue le deuxième frère à l'aide de la grande lance empoisonnée de Conchobar (*dobér-sa mo láim fón manaís murnig Conchobuir, fón cruísig neme*). Pour le dernier duel, il utilise de nouveau une arme de Conchobar, à savoir son épée (*do chलाईub Conchobuir*).

¹ *TBC I*, 21.

² *TBC II*, 28.

³ *TBC I*, 23.

⁴ *LEIA D-41*.

⁵ *TBC II*, 29-31.

Après cette série d'exploits, Cú Chulainn retourne à Emain Macha. En route, il se livre à une partie de chasse :

De nouveau, [Cú Chulainn et son cocher] virent devant eux une troupe de cygnes.

« Qu'est-ce qui serait le mieux pour les Ulates, demanda Cú Chulainn, que je les rapporte vivants ou morts ?

- Le plus courageux et le plus actif les rapporte vivants, dit le cocher. »

Cú Chulainn lança alors une petite pierre sur les oiseaux et en eut huit d'entre eux. Puis il lança une grosse pierre et frappa douze d'entre eux. Tout ceci fut accompli par son coup de revers.

*(Láthraid Cú íarom cloich mbic forna éonu co m-bí ocht n-éonu díb. Inlúa afrithisi cloich móir, co m-bí dá én déc díb. Tria tháithbémmend trá insin uli.)*¹

Ce *táithbéim* ou « coup de revers »² est l'un des tours d'adresse que Cú Chulainn a appris chez Scáthach³. Il a la particularité d'être un coup qui ne tue pas mais qui se contente d'assommer sa victime. Dans le *Seirglige Con Culainn*, Cú Chulainn utilise donc le même coup lorsqu'il va chasser des oiseaux pour en faire don aux femmes d'Ulster ; il réalise ici cette prouesse à l'aide d'une épée et non d'une pierre⁴. Mais son épouse n'est pas contente car elle est la seule femme à ne pas avoir reçu d'oiseau. Afin de la contenter, Cú Chulainn retourne à la chasse et ose s'attaquer à des oiseaux du *síd*. Il dit alors à son cocher :

« Mets-moi une pierre dans la fronde, Lóg ».

Lóg prend alors une pierre et la met dans la fronde. Cú Chulainn jeta la pierre sur eux (= les oiseaux). Il manqua son coup.

*(« Gaibsi cloich isin tailm, a Loíg. » Geibthi Lóg íarom cloich 7 dober isin tailm. Dosléici Cú Chulaind cloich foruib. Focairt imroll.)*⁵

Comme dans les *Macgnímrada*, Cú Chulainn fait usage de la pierre de fronde, une arme que son père Lug emploie lors de son duel avec Balor⁶.

Après ses exploits d'enfance, le héros d'Ulster se rend chez Scáthach pour acquérir le maniement, entre autre, du *gae bulga*. Finalement, Sétanta/Cú Chulainn utilise des armes assez variées : javelot, massue, balle, bâton, lance, épée, simple pierre, pierre de fronde et *gae bulga*. À l'exception de la massue et de l'épée, d'emploi assez marginal, le héros d'Ulster a donc principalement recours aux armes de jet.

¹ *TBC I*, 147 ; cf. *TBC II*, 32.

² *LEIA* T-19-20.

³ *Tochmarc Émire* §78 = Van Hamel 1933:56 : *Ó ro scáich íarom do Choin Chulainn lánfoglaim in míliti do dénum la Scáthaig : [...] taithbéimm [...]*

⁴ *Seirglige Con Culainn* §6 = Dillon 1953:2 : *ataig táithbéim dia chलाईub dóib co ruildetar a mbossa 7 a n-eti dind uscú.*

⁵ *Id.*, §7 = Dillon 1953:3.

⁶ Pour un autre exemple de l'utilisation par Cú Chulainn de cette arme, voir *TBC I*, 49.

3.3. Les armes des héros gallois

Nous passons maintenant à la matière galloise où deux figures nous intéressent, Culhwch et Llew. Les armes utilisées par le premier apparaissent lors de son duel avec Ysbaddaden ; nous signalons que dans cette épreuve Culhwch est épaulé par les hommes d'Arthur. Ysbaddaden est agressé par *tri llechwayw gwenhwynic* « trois lances empoisonnées »¹, qui d'ailleurs lui appartiennent. Littéralement, *llechwayw* signifie « lance de pierre (plate) »². On peut noter la correspondance avec la *lia láime*, une arme utilisée en Irlande, qui est un projectile de pierre jeté à la main ou peut-être à l'aide d'une tablette³. Ce type d'arme est comparable avec la pierre de fronde utilisée par Lug dans le mythe et par Cú Chulainn dans l'épopée⁴.

Dans le *Mabinogi* de *Math*, Llew n'obtient pas ses armes facilement. En effet, leur acquisition est soumise au second des trois sorts lancés par Aranrhod. Le premier, qui concerne l'obtention d'un nom, est surmonté grâce à la ruse de Gwydion. Mais Aranrhod ne s'avoue pas vaincue :

« Je jette sur ce garçon un sort par lequel il ne pourra jamais recevoir d'armes, si ce n'est pas moi qui les lui donne. »

(*Minheu a dyghaf dyghet y'r mab hwnn, na chaffo arueu byth yny gwiscof i ymdanaw.*)⁵

Une fois de plus, Gwydion met en place un stratagème pour forcer Aranrhod à armer son fils :

[À Dinas Dinlleu], Llew Llaw Gyffes fut éduqué jusqu'à ce qu'il pût chevaucher n'importe quel cheval, et qu'il fût un homme achevé, d'aspect, de taille et de corpulence. Gwydion s'aperçut alors qu'il était triste d'être privé d'armes et de chevaux, et il l'appela auprès de lui.

« Mon garçon, dit-il, nous allons partir en mission demain, toi et moi. Sois donc plus heureux que cela.

- Je le serai », dit le garçon.

Le lendemain, ils se levèrent dans la jeunesse du jour, et ils remontèrent la région côtière jusqu'à Bryn Arien. Arrivés au sommet de Ceuyn Clutno, ils se préparèrent sur des chevaux, et se dirigèrent vers le château d'Aranrhod. Alors ils changèrent leurs traits et se présentèrent à la porte sous la forme de deux jeunes gens, sauf que Gwydion avait un aspect plus sérieux que celui de Llew.

« Portier, dit-il, rentre à l'intérieur, et dis qu'il y a ici des bardes de Morgannwg. »

Le portier alla porter le message.

« Qu'ils soient les bienvenus, par la croix de Dieu, dit-elle, laisse-les rentrer. »

¹ CO 19-20. Le récit de cet affrontement sera cité dans la partie IV, chapitre 4.

² GPC 2126.

³ Loth 1913:I 297n.1 ; O'Curry - Sullivan 1873:II 264, 287-288.

⁴ La pierre utilisée comme arme apparaît aussi dans l'*Oidhe Chloinne Tuireann* lors de la mort de Cían, le père de Lug, qui est lapidé par les fils de Tuireann (OCT 12). Cf. partie III, chapitre 1.

⁵ *Math* 81 ; trad. Lambert 1993:110.

Partie IV, chapitre 3

On leur fit un excellent accueil. On prépara la grande salle, et on se mit à table. Quand on eut fini de manger, elle s'entretint avec Gwydion de contes et d'histoires. Gwydion était un bon conteur. Quand ce fut le moment d'arrêter de boire, on leur prépara une salle et ils allèrent dormir.

Gwydion se leva avant le chant du coq, et puis il fit appel à tous ses pouvoirs magiques. Aux premières lueurs du jour, on entendit dans le pays un bruit de rassemblement, un concert de sonneries de cors et de cris. Quand le jour se leva, ils entendirent frapper à la porte, et Aranrhod demander qu'on lui ouvrît. Le jeune homme se leva et lui ouvrit. Elle entra, accompagnée d'une jeune fille.

« Nobles invités, dit-elle, nous sommes en mauvaise posture.

- Eh bien, dit-il, nous entendons des sonneries de cors et des clameurs, de quoi s'agit-il à ton avis ?

- Dieu sait, dit-elle, nous ne voyons même plus la couleur de l'océan tellement il y a de navires, coque contre coque. Ils se dirigent vers la terre aussi vite qu'ils peuvent. Que pourrions-nous faire ? dit-elle.

- Ma dame, dit Gwydion, la seule chose à faire, d'après nous, c'est de fermer toutes les portes du château, et de le défendre du mieux que nous pourrons.

- Eh bien, dit-elle, Dieu vous le rende ! Organisez la défense ; vous trouverez suffisamment d'armes ici. »

Sur ces mots, elle alla chercher des armes. Elle revient avec deux jeunes filles, portant l'armement de deux hommes.

« Ma dame, dit-il, revêts son armure à ce jeune homme. Moi, je vais m'équiper avec l'aide des jeunes filles. J'entends le tumulte des hommes qui viennent.

- Je le ferai volontiers. »

Et, de son plein gré, elle le revêtit d'une armure complète.

« A-t-on terminé d'équiper ce jeune homme ? demanda-t-il.

- C'est terminé, dit-elle.

- J'ai terminé moi aussi, dit-il. Otons maintenant nos armures ; nous n'en avons plus besoin.

- Oh ! pourquoi ? dit-elle, il y a une flotte autour de la maison.

- Femme, il n'y a aucune flotte ici.

- Oh ! mais quel était ce rassemblement ? dit-elle.

- C'était un rassemblement organisé juste pour rompre le sort que tu as jeté sur ton fils, et pour lui obtenir des armes. Il a enfin reçu des armes, sans qu'il ait à t'en remercier (*Dygyuor, heb ynteu, y dorri dy dynghetuen am dy uab, ac y geissaw arueu idaw. Ac neur gauas ef arueu, heb y diolwch y ti*)¹. »

C'est donc grâce à Gwydion que Lleu obtient son armement. Le fils de Dôn tient donc un rôle comparable à Manannán, qui a fourni à Lug son équipement militaire². Le texte du *Mabinogi* reste malheureusement muet sur la nature des armes de Lleu. Nous savons en tout cas que le lancer est son point fort, comme le prouve son attaque à distance d'un roitelet ; mais là aussi, le texte ne précise pas la nature du projectile utilisé. Nous avons en tout cas la preuve que Lleu fait bien usage d'une lance. Son duel final avec Gronw Pebyr est là pour en témoigner :

¹ *Math* 81-83 ; trad. Lambert 1993:110-111.

² Cf. partie II, chapitre 4.

Et donc Llew le frappa de sa lance, qui traversa la pierre de part en part¹, et transperça Gronw de même, en lui brisant l'échine.

(*Ac yna y byryawd Llew ef a'r par, ac y guant y llech drwydi, ac ynteu drwydaw, yny dyrr geuynn.*)²

Une nouvelle fois, l'arme de jet est associée à la pierre, puisque nous avons déjà noté cette particularité avec Lug, Cú Chulainn et dans le nom des javelots d'Ysbaddaden. Dans le cas du *Mabinogi*, il peut s'agir d'un simple artifice littéraire qui permet de rehausser la puissance du coup³. L'utilisation de la lance lors du duel final entre Llew et Gronw est confirmée par une triade, qui évoque « la lance empoisonnée de Llew Llaw Gyffes » (*y gwenwynwayw y gan Llew Llaw Gyffes*)⁴. Nous remarquons à ce propos la récurrence du motif de l'arme empoisonnée chez *Lugus*. Elle apparaît effectivement avec les lances de Lug, de Cú Chulainn – une arme prêtée par Conchobar –, de Llew, avec les javelots d'Ysbaddaden utilisés par Culhwch et les hommes d'Arthur, sans oublier l'œil empoisonné de Balor.

3.4. La lance de Mercure-Lugus

À la différence des personnages lugiens insulaires, le Mercure-Lugus continental est peu représenté avec une arme. À Alise-Sainte-Reine, une stèle montre une figuration de Mercure, imberbe, torse nu, tenant une bourse et une lance⁵. Peut-être avons-nous un second témoignage : un camée en provenance du Puy-en-Velay (Haute-Loire), situé sur l'ancien territoire des Vellaves où le culte de Mercure fut important ; il représente un dieu aux talonnières ailées, nu et déhanché, appuyé sur une lance et casqué, tenant de la main gauche un caducée ailé qu'il semble contempler⁶. Précédemment, nous avons évoqué plusieurs monnaies celtiques qui représentaient un personnage doté de bras démesurés ; cette caractéristique, ajoutée à d'autres motifs présents sur ces pièces, laisse envisager qu'il s'agit de Lugus⁷. Citons par exemple la monnaie gauloise à l'effigie de Tétricus I, en provenance du trésor d'Allonnes II (Sarthe)⁸. Elle propose un revers avec un personnage debout, doté d'un bras gauche hypertrophié se terminant par une main réduite à trois doigts. Le détail le plus significatif à notre sens est la lance qu'il tient de son bras droit, lui aussi d'une taille démesurée.

¹ C'est à la demande de Gronw qu'une pierre se trouvait entre le coup de lance et lui.

² *Math* 92 ; trad. Lambert 1993:118.

³ Lambert 1993:367n.84.

⁴ *TYP* §30. Cette triade sera citée entièrement plus bas.

⁵ Benoît 1959:156.

⁶ Cf. Benoît 1959:110, pl. XVII, 1 qui identifie ce dieu à une représentation mixte de Mercure et Mars.

⁷ Cf. partie III, chapitre 1 ; figure 5.

⁸ Cf. figure 6.

Dans l'hagiographie, saint Gengoult, survivance christianisée de Lugus, est représenté avec une lance¹. De plus, le Gengoult de Vaux-sur-Lunain (Yvelines) est le seul, parmi les saints ayant provoqué le jaillissement d'une eau miraculeuse, à avoir accompli ce prodige à l'aide d'une lance². L'association antique entre Lugus et l'arme de jet a pu se transmettre dans l'hagiographie.

3.5. Le trident

Une autre arme de jet mérite d'être prise en considération. Il s'agit du trident, que l'on semble retrouver aussi bien en Irlande qu'en Gaule.

Dans la littérature insulaire, Lug et Cú Chulainn font usage d'armes qui peuvent évoquer le trident : le dieu dispose d'une lance à cinq pointes (*an tsleagh [...] ccóigrinne*)³ et d'une javeline à trois branches (*[f]h]ogha tredhruimneach*)⁴ ; le héros d'Ulster manie le *gae bulga* constitué de trente pointes (*tríchu farrindi*)⁵.

En Gaule, deux monnaies peuvent indiquer que Mercure-Lugus était lui aussi armé d'un trident. La première est un double sesterce de Postume (III^e siècle apr. J.-C.) évoqué plus haut⁶. Il représente un personnage masculin imberbe, aux cheveux bouclés, aux très grandes mains, chaussé de bottes ; il tient dans sa main gauche un trident vertical et de la droite un oiseau retourné. Il nous faut toutefois signaler qu'il s'agit d'une imitation des doubles sesterces à l'effigie de Postume ; le motif d'origine représentait Neptune doté du trident qui est son attribut canonique. Dès lors, il nous faut envisager que la présence de cette arme est peut-être sans rapport direct avec le personnage celtique représenté.

La seconde monnaie a été frappée au tout début du Haut-Empire, dans la seconde moitié du I^{er} siècle av. J.-C., et est attribuable au peuple belge des Morins⁷. À l'avvers figure un jeune homme imberbe et chevauchant à gauche ; il tient les rênes de la main droite et un trident de la main gauche. Devant et sous le cheval sont représentés un anneau et un foudre, à moins qu'il ne s'agisse d'un double trident stylisé. Au-dessus du dos du cavalier se trouve une inscription que l'on peut certainement rendre par RVPIOS ou RVDIOS. Ce terme s'explique sans doute par **roudos*, l'un des mots celtiques désignant la couleur rouge⁸. Nous connaissons

¹ Réau 1958-1959:II 569.

² Delavigne 1998:38.

³ *CMT*₂ 1. 407-408.

⁴ *Id.*, 1. 1295-1296.

⁵ *TBC II*, 92. Le texte ne précise malheureusement pas à quels endroits de l'arme se situaient ces pointes.

⁶ Cf. partie III, chapitre 1.

⁷ Gricourt - Hollard 1997b:272-273 ; figure 18.

⁸ *IEW* 872-873 ; *LEIA* R-47 ; *DLG* 263.

justement en Gaule toute une série d'inscriptions dédiées à un dieu indigène dont le nom est formé sur cette racine : *Rudianos* et *Rudiobo*. Dans notre deuxième partie, nous avons évoqué ces divinités et les avons comparées à *Rúad Rofesai* (un autre nom du Dagda), ainsi qu'à *Lugus*¹.

Un autre élément vient renforcer notre hypothèse. Une des dédicaces à *Rudiano* a été découverte sur la commune de Saint-Michel-de-Valbonne (Var), dans un sanctuaire situé en hauteur. À cet endroit ont également été recueillis deux menhirs ; le plus grand porte en son sommet une gravure de cavalier². Ce lieu a été christianisé, comme beaucoup de sanctuaires de hauteur, par une chapelle dédiée à saint Michel³. Or, il semblerait que le culte de saint Michel ait prolongé celui de Mercure-Lugus⁴, lequel pourrait donc correspondre à *Rudiano*. Cette hypothèse inciterait à croire que le *Rudianos* de la monnaie des Morins est identifiable à *Lugus*. Toutefois, nous constatons une nouvelle fois la difficulté de trancher entre *Lugus* et son père.

Enfin, nous avons signalé plus haut une petite stèle funéraire découverte à Bourges, dont la face antérieure est décorée d'un croissant autour d'un petit disque⁵. Sur le dessus de ce monument est scellé un trident en fer avec les trois branches pointées vers le haut. Même si elle ne suffit pas pour affirmer que cette stèle était associée à *Lugus*, la présence conjointe d'un motif hélicé et du trident est intéressante.

Les éléments sur *Lug*, *Cú Chulainn* et *Rudianos* permettent donc d'envisager que le dieu celtique utilisait une arme dotée de plusieurs dents.

3.6. L'arme de jet

L'ensemble du matériau présenté ici indique que l'arme de jet en général et la lance en particulier sont les armes les plus utilisées par *Lugus*. Le maniement de la lance convient parfaitement à ce dieu caractérisé par les qualités de son bras ou de sa main ; ainsi, il est capable de lancer loin, avec puissance et précision⁶, une lance, un javelot, une pierre ou une boule de fronde, ainsi qu'un trident. Ce long bras explique sans doute la précision des coups

¹ Cf. partie II, chapitre 3.

² *Esp* I N°32 et 38.

³ Benoît 1959:82.

⁴ Cf. partie IV, chapitre 4, figure .

⁵ *Esp* II N°1470 ; cf. partie IV, chapitre 2 ; figure 16.

⁶ Cette qualité de *Lug* est confirmée dans un poème compilé au IX^e siècle et contenu dans le Livre Jaune de Lecan. Il a pour sujet sur les attributs des *Túatha Dé Danann*, dont celui de *Lug* : *Claideb lama Loga luidh* « L'épée dans la main de l'agile *Lug* » (Hull 1930b:85). Le scribe a toutefois fait une inversion : il a attribué à *Lug* la possession de l'épée de *Núadu*, le même *Núada* à qui il a attribué la lance empoisonnée, l'arme canonique du premier.

donnés par Lug, Lleu ou Cú Chulainn puisque chacun de leurs jets va droit au but¹. Notons toutefois une exception connue à cette infaillibilité : lorsque le héros d'Ulster rate sa cible en visant les oiseaux du *síd* ; mais nous verrons plus loin que cette action intervient au moment où sa carrière est sur le déclin².

L'utilisation par *Lugus* d'une arme de jet apparaît donc en cohérence avec sa nature et ses qualités. Un autre élément permet d'aller dans ce sens. La lance constituait l'arme principale ou du moins essentielle des peuples indo-européens de l'Antiquité et avait une place de tout premier rang dans leurs mythologies respectives³. Bernard Sergent a également souligné que l'arme de jet était par excellence une arme de jeunes gens⁴. Elle noterait surtout l'état du « non-guerrier adulte », que les mythes représentent par les jeunes, les étrangers, les femmes et les marginaux de diverses sortes. *Lugus* et Apollon sont certes de jeunes dieux mais incarnent tout de même un modèle de combattant et on s'attend à ce qu'ils portent une arme en conformité avec leur renommée. En fait, leur attribuer une arme de jet est un moyen de les identifier, de les associer à leur véritable statut, à savoir celui du jeune guerrier paradigmatique.

Autrement dit, le mythe n'a pas doté *Lugus* d'une lance par hasard. Cette observation valide notre méthode de travail : prendre en considération l'ensemble des éléments qui caractérisent *Lugus*. Elle nous a permis de percevoir à plusieurs reprises une cohérence entre ses attributs et ses fonctions.

3.7. Et la massue ?

Dans la description de la panoplie guerrière de Lug, le *Cath Muighe Tuireadh* lui attribuait l'usage d'une massue (*luirgfhearsad*)⁵.

Le maniement de cette arme se retrouve également chez Sétanta. Lorsqu'il arrive pour la première fois à Emain Macha, il est notamment armé d'une massue (*a lorg*)⁶.

La massue est également l'arme de prédilection du Dagda, le père de Lug ; elle a le pouvoir de tuer avec un bout et de ressusciter avec l'autre⁷.

¹ Sergent 2004a:171.

² Cf. partie VI, chapitre 1.

³ Sergent 1995a:286-287.

⁴ Sergent 2004a:170-171.

⁵ *CMT*₂ 1. 500.

⁶ *TBC I*, 14. Dans la recension II, Sétanta utilise le *bunsach*, ce petit javelot avec lequel il joue à la balle, qui fait peut-être office de massue (*TBC II*, 21 ; cf. supra).

⁷ Cf. partie II, chapitre 3.

Enfin, nous avons évoqué à deux reprises une série de trois monnaies imitées de Thasos produits par les Celtes du Danube¹. Le personnage représenté sur l'avvers a des mains exagérément allongées, aux doigts démesurées ; la présence de motifs solaires (double rangée de globules, ornées de quatre annelets) peut faire penser qu'il s'agit de Lugus. Sur l'une des trois monnaies, le personnage aux longues mains est équipée d'une massue. Mais la présence de cette arme peut s'expliquer par le fait que la monnaie originale représentait Héraklès, propriétaire d'une massue².

De même que la lance, la massue est très fréquente chez les dieux et héros indo-européens (le héros indien Bhīma, Héraklès, le héros iranien Kərəsāspa, le dieu scandinave Thor...) et elle est considérée, dans la tradition occidentale, comme une arme de jeune³. Il ne serait donc pas anormal que *Lugus* utilise une massue.

4. Le pouvoir de l'œil

Toutes les armes que nous avons traitées jusque là avaient une existence réelle dans le monde humain ; seuls leurs caractères extraordinaires les différenciaient de celles employées par les hommes. Nous allons maintenant étudier une arme exclusivement divine. Dans la bataille de Mag Tuired, Balor fait usage de son œil comme arme. Ce pouvoir nous intéresse car il se retrouve aussi chez Lug et Cú Chulainn.

4.1. L'œil comme arme

Nous commençons par Balor, qui a comme principale caractéristique d'être borgne. Par souci de clarté, citons de nouveau l'extrait du *Cath Maige Tuired* qui explique l'origine de son œil destructeur :

[Balor] avait un œil destructeur qui n'était jamais ouvert excepté sur le champ de bataille. Quatre hommes soulevaient la paupière avec un crochet poli à travers les sourcils. Une armée qui regardait cet œil, même si elle était composée de plusieurs milliers, n'offrait aucune résistance aux guerriers. Il (= l'œil) avait ce pouvoir empoisonné pour cette raison : une fois, les druides de son père étaient en train de faire bouillir des charmes druidiques. Il (= Balor) vint et regarda à travers la fenêtre, les vapeurs de cette concoction affectèrent son œil et le poison de l'ébullition s'installa en lui après cela.

(Súil milldagach le suide. Ní ho(r)scailtie inn sóul acht i rroí catae nammá. Cetrar turcбайд a malaig die shól conu drolum omlithi triena malaig. Slúoac[h] do-n-éceud darsan sól, nín-géptis fri hócco, cíc pidis

¹ Cf. partie III, chapitre 1, partie IV, chapitre 2.

² Gricourt - Hollard 1997a:12, fig. C.

³ Sergent 1995a:288.

lir ilmíli. Es de boí inn nem-sin fuirri(r) .i. druít[h] a adhar bótar oc fulucht draígechtae. Tánic-seum 7 ruderc tarsan fundéoi, co ndecheid dé en foulachtae fuithi gonid forsan súil dodecaid nem an foulachta íer sin.)¹

L'œil destructeur de Balor ne lui a pas été donné dès la naissance mais résulte du contact de cet organe avec des charmes druidiques. Au sujet de ces charmes, nous avons vu plus haut que dans les traditions indo-européennes, la vision était considérée comme un feu dans l'eau situé dans l'œil². Françoise Bader a justement fait remarquer que ces deux éléments se retrouvaient à l'origine de l'œil de Balor. En effet, cette « fumée de décoction » émane du bouillonnement des charmes druidiques³, c'est-à-dire d'un élément liquide chauffé. Les caractéristiques de l'œil de Balor ne découlent donc pas de l'imagination du scribe irlandais, mais renvoient certainement à une ancienne conception de la vision.

Le *Cath Muighe Tuireadh* décrit l'opération nécessaire à l'ouverture de l'œil, qui est effectuée par la troupe des Fomoire :

Il fut ordonné par eux (= les Fomoire) de dégager l'œil empoisonné et venimeux, dangereux et destructeur de Balor, de ses chaînes et de ses liens. Se levèrent alors trois fois neuf bons guerriers pour libérer l'épaisse paroi et la peau parcheminée, et le voile neuf, épais et large. Les Túatha Dé Danann élevèrent alors la carapace de leurs épais boucliers au-dessus d'eux pour que le jet du flot de venin de l'œil empoisonné ne les atteignît pas et ils se mirent la poitrine et le visage à l'abri du bouclier, à l'exception du guerrier brave et tenace, le lion rapide et impétueux, Lugh Lámfhada, le héros aux grands coups, car il attendait lui-même résolument pour lancer ses boules rondes de fronde.

(Ro h-iorfhuargradh aca ann sin súil neimhneach nimhidhe bhaoghlach bhrāthamhail Bhaluir d(fh)osgladh dá ceanglaibh 7 dá cuibhrighibh. Is ann sin do ēirgheadar trī naonmhuir d<o> dheaghlaochaibh do thaithmheach na ccomhladh ccomhdhlūta 7 na seicheadh seanchairtidhe 7 na n-anart nua n-iomdhlūith n-imleathan. Is ann sin do thógbhadur T.D.D. amdhabhach iomdhlūith dá sgiathaibh ara sgáth nach-id roichdís sruithlinnte sáirnimhneacha na súl neimhnighe neimhe sin, 7 ro lēigseadur a n-ochta 7 a n-úrbhruinne, a n-aighthe 7 a n-édain ar sgáth a sgiath, acht an cing cobhsaidh connmghālach 7 an leōmhan luath luinnfheargach, .i. Lugh Lāmfhada laochbhuilleach, oir básad seasmhach sidhēin ag oirchill torrachta na táthluimhi dá tréindiubhragadh.)⁴

Lug se distingue une nouvelle fois des autres dieux, dans le sens où il ne semble pas craindre les dangers de l'œil de Balor. Pourtant, Lug connaît parfaitement les pouvoirs destructeurs de son grand-père, puisque un peu plus tôt dans le récit, il explique aux Túatha Dé Danann les caractères redoutables de cet œil :

¹ CMT §133.

² Cf. partie II, chapitre 3.

³ Bader 1985:35n.112.

⁴ CMT₂ 34.

« Lequel d’entre vous, dit Lugh, repoussera les grandes averses humides et froides, les ruisseaux violents, rouges et noirs, le flot humide et abondant de l’œil noir, rouge et sombre qui est dans la tête de ce héros sanguinaire et cruel, Balor Balcbhéimnech, petit-fils de Néd ? »

(*Cúich agaibh, ar Lugh, dthingēbhas frasa fliucha fíormhóra fuathmhura, 7 srotha diana dearga dubhruadha, 7 sitheadh fliuch falcmhur na d[ubh]shúla deirge duaimshighe fuil a ccionn an churadh chrōdha chruaidhbhuilligh sin, Bhaluir, Bhailcbhēimnigh hÍ Néid.*)¹

Balor dispose donc d’un œil empoisonné, de dimension gigantesque, capable de paralyser l’ensemble de ses adversaires². Le sens de son épithète *Birug-derc* « À l’Œil Perçant »³ exprime parfaitement la puissance et la capacité de son regard à figer et à terrifier les personnes qu’il regarde⁴.

4.2. Le mauvais œil

Le caractère de l’œil de Balor se rattache au thème du « mauvais œil »⁵. Cette croyance se retrouve dans la plupart des traditions du monde et est très ancienne puisque des textes sumériens datant du III^e ou IV^e millénaire avant notre ère en font déjà mention. Dans les traditions populaires, le mauvais œil est souvent utilisé par les sorcières, les dieux et les démons sur les hommes, mais aussi par certains animaux. Il peut être causé par un simple coup d’œil d’envie ou d’admiration, ainsi que par un regard fixe, dû à de l’envie ou de la colère. Le mauvais œil entraînerait principalement la maladie, la destruction et la mort.

En Irlande, cette croyance est bien répandue et est généralement désignée par le syntagme *súil milledach* « œil destructeur »⁶ ; c’est ainsi que l’œil de Balor est qualifié dans le *Cath Maige Tuired*. D’ailleurs, le roi Fomoir est le personnage de la tradition irlandaise le plus représentatif de ce pouvoir du mauvais œil. En général, les jeteurs de mauvais œil se caractérisent par la cécité d’un œil ou, au moins, par un œil qui se ferme. À ce propos, nous précisons que la cécité de Balor n’est que temporaire. En effet, elle ne se produit que lorsqu’il se trouve sur le champ de bataille, et c’est à ce moment qu’il devient destructeur ; autrement dit, le mauvais œil de Balor est lui aussi temporaire.

¹ CMT₂ 27.

² Guyonvarc’h 1980:99 précise bien que l’œil de Balor paralyse mais ne foudroie pas, contrairement à ce que supposait d’Arbois de Jubainville 1884:205-206.

³ DIL B-81, D-33. Notons que *derc* « œil » signifie également « lac », « ouverture », « caverne » et « tombe » (cf. gr. *οπή* « trou, ouverture », lat. *specus* « caverne ») (LEIA D-55). Le sens de « lac » se comprend certainement du fait que l’œil contient du liquide. Ici, cette acceptation convient parfaitement à l’œil de Balor puisqu’il est présenté comme le réceptacle d’une concentration de liquide vénéneux.

⁴ Cf. McCone 1996:107. Cette explication rejoint l’idée qui était de considérer le regard comme une force qui pénètre, qui blesse, qui perce la cible visée (Deonna 1965:144-145).

⁵ Sur ce thème, voir l’étude de Borsje - Kelly 2003 ; la suite de notre développement renvoie à leur travail.

⁶ DIL M-138.

La tradition populaire irlandaise a gardé le souvenir de la puissance de son œil. On lui prête la capacité de foudroyer ou de réduire en cendres quiconque le fixe. Dans un récit folklorique provenant du Connemara, Balor menace même de brûler l'Irlande entière¹. La chaleur que dégage son œil est également illustrée dans une légende recueillie dans le district de Mallranny-Achill (comté de Mayo) :

Balor Béimeann était un roi qui vivait dans une des îles. Il avait gagné son royaume par le vol et le tribut qu'il collectait était très élevé. À la fin, le peuple refusa de lui verser le tribut. Il les prévint qu'il les brûlerait s'ils ne payaient pas le tribut. Comme ils ne payèrent pas, il vint à eux en personne. Il avait un seul œil sur son front : c'était un œil flamboyant et venimeux (*Bhí súil amháin aige n-a chláir éadain : súil nimhe teineadh a bhí innti*). Il y avait toujours sept protections sur son œil, qui tenaient l'œil au froid, de même que toutes les autres choses froides (*Bhíodh seacht mbrat ar an tsúil seo i gcomhnuí, agus bhí na brait ag coinneáil na súile fuar agus 'chuile shórt eile fuar*). Une par une, Balor enleva les protections de son œil. Avec la première protection les fougères commencèrent à se dessécher. Avec la deuxième, l'herbe commença à devenir de couleur cuivre. Avec la troisième, les bois et toutes les choses en bois commencèrent à devenir très chauds. Avec la quatrième, de la chaleur et de la fumée s'échappaient des bois et de toutes choses en bois. Avec la cinquième, tout commença à devenir rouge. Avec le sixième...² Avec le septième, ils étaient tous enflammés, l'ensemble du pays était embrasé, et le feu brûlait de manière ininterrompue jusqu'à ce qu'il atteignit le rocher de Cashel d'Achill. C'est maintenant la raison pour laquelle le bois noir et le chêne noir se retrouvent dans tous les marais du pays³.

Nous avons souligné que le jeteur du mauvais œil se caractérisait par une cécité ou un œil clos. Cette particularité se retrouve chez Balor, mais aussi chez les Fomoire qui ont un seul œil. Il est donc possible qu'ils disposent eux aussi du même pouvoir que leur chef.

Lug maîtrise peut-être également le mauvais œil lorsqu'il pratique l'incantation de la *glám díceann*, sur un pied, une main et avec un œil clos. Françoise Le Roux y a décelé un mimétisme, apotropaïque et prophylactique, qui donnait magiquement aux troupes d'Irlande un mauvais œil capable de contrebalancer les effets funestes de celui des Fomoire⁴. Ce pouvoir de Lug peut venir de son ascendance maternelle : sa filiation génétique avec Balor lui aurait permis d'hériter du mauvais œil. Dans cette hypothèse, aucun autre Túatha Dé Danann n'aurait été mieux capable que Lug d'accomplir la *glám díceann* et donc de protéger les hommes d'Irlande. Ce développement sur le mauvais œil a permis d'apporter un éclairage nouveau sur les rapports entre Lug et cet organe. En plus de posséder des facultés propres à la

¹ Gricourt 1955:71n.25 ; cf. *supra*.

² Selon Ó Cillín 1933-1934:8n.1, le conteur ne se souvenait plus de ce qui arrivait lorsque la sixième protection était levée.

³ Ó Cillín 1933-1934.

⁴ Le Roux 1961:334.

voyance et à la connaissance, le dieu irlandais dispose également d'un œil assimilable à une arme.

Dans l'épopée irlandaise, Cú Chulainn dispose aussi du pouvoir du mauvais œil. Il l'a peut-être hérité de son père et de son aïeul. Comme eux, la disymétrie des deux yeux de Cú Chulainn est temporaire¹. Un passage du *Seirglige Con Culainn* est sur ce point assez révélateur. Il nous informe d'une originalité physique chez les femmes d'Ulster :

Il y avait trois tares chez les femmes des Ulates : la difformité, le bégaiement et la cécité d'un œil (*Ar it téora anmi fil for mnáib Ulad .i. clúine 7 minde 7 guille*). Chaque femme qui aimait Conall Cernach était difforme ; chaque femme aussi qui aimait Cuscrad le bègue de Macha, fils de Conchobar, parlait en bégayant. De la même façon, chaque femme qui aimait Cú Chulainn perdait un œil pour lui ressembler, par amour pour lui (*Atá samlaid, cech ben ro charastar Coin Culaind no gollad iarom a rosc fo chosmailius Chon Culaind 7 ara seirc*). Car c'était un don pour lui, lorsque son moral était mauvais, d'avalier un de ses yeux si bien que même le bec d'une grue ne l'aurait pas atteint au cœur de sa tête. L'autre des deux yeux saillit à l'extérieur jusqu'à la taille d'un chaudron contenant un jeune veau².

Cette transformation physique du héros d'Ulster se produit également lors de ses célèbres contorsions³.

Le mauvais œil de Cú Chulainn peut aussi s'exprimer au travers de la force de son regard. Après avoir tué les trois fils de Nechta, il se livre à une partie de chasse depuis son chariot, réussissant à attraper des cerfs et des oiseaux. Puis Cú Chulainn dit à son cocher :

« Emporte avec toi les oiseaux, Ibar, dit le petit garçon.

- Je suis en difficulté, dit Ibar.

- Comment ça ? dit le petit garçon.

- J'ai une bonne raison de dire cela. Si je bouge de l'endroit où je suis, les roues en fer du chariot me couperont, car si féroce, si puissante (?) et si forte est la marche des chevaux. Si je bouge davantage, les bois des cerfs me perceront et me traverseront.

- Ah, tu n'es donc pas un vrai guerrier, Ibar, dit le petit garçon, car avec le regard que je lancerai aux chevaux, ils n'iront pas en dehors de leur parcours prévu. Et avec le regard que je lancerai aux cerfs, ils baisseront leurs têtes par crainte et peur de moi, et tu n'auras pas de problème même si tu marches devant leur bois (*dáig in fégad fégfat-sa forna echaib, ní ragat assa certimthecht. In tincud tincfat forsna haigib, cromfáit a cinnu ar m'ecla 7 ar m'úamain, 7 fó duit-siu gid dia mbendaib no chingthe*)⁴. »

Un autre passage de la *Táin bó Cúailnge* présente Cú Chulainn dans une posture disymétrique. Pour empêcher les armées d'Irlande de progresser, le héros d'Ulster décide de graver des *ogam*. Lors de cette opération, il prend une posture qui rappelle la *glám dícénn* :

¹ Scowcroft 1995:146.

² *Seirglige Con Culainn* §5 = Dillon 1953:2 ; cf. *Talland Etair* = Stokes 1887b:60 ; *Fled Bricrend* §67 = Henderson 1899:84.

³ Par exemple : *TBC I*, 14, 68-69.

⁴ *TBC II*, 32.

Cú Chulainn alla dans le bois et coupa la branche principale d'un jeune chêne en un seul coup, intact et en entier, se tenant sur une jambe et n'utilisant qu'une main et un seul œil. Il en fit un cercle et grava le nom des *ogam* sur la fermeture du cercle et plaça le cercle autour de la partie étroite du pilier de pierre à Ard Cuillen.

(*Luid Cú Chulaind fón fid 7 tópatcht and cétbunni darach d'óenbéim bun barr 7 ro sníastar ar óenchois 7 ar óenláim 7 óensúil 7 doringni id de. Ocus tuc ainm n-oguim na mennuc inn eda 7 tuc in n-id im cháel in chorthé ic Ard Chuillend.*)¹

Cette position de Cú Chulainn est d'autant plus intéressante que le contexte de son accomplissement évoque, sur plusieurs points, l'exécution de la *glám dícenn* par Lug² :

- La confection d'*ogam* relève pleinement de la magie, tout comme la pratique de la *glám dícenn*. D'ailleurs, l'emploi d'un seul œil, mais aussi d'une seule jambe et d'une seule main est le signe de la réalisation d'un acte magique par le biais de la réduction du membre à l'unité qui intensifie sa puissance³.
- Les *ogam* confectionnés par Cú Chulainn ont un effet paralysant puisque si l'armée d'Ailill et Medb passe outre le pilier d'Ard Cuillen, elle s'expose à un massacre⁴ ; elle doit donc rester sur place. La *glám dícenn* confère sans doute aussi ce pouvoir.
- L'armée d'Ailill et Medb a, dans la *Táin bó Cúailnge*, une position comparable à celle des Fomoire dans la bataille de Mag Tuired, c'est-à-dire qu'ils sont opposés à *Lugus*.

Finalement, Balor, Lug et Cú Chulainn maîtrisent sans aucun doute le pouvoir du mauvais œil. La nature de ce pouvoir est analogue pour les trois : il est spécifiquement guerrier et correspond à un état de mutilation et de difformité uniquement temporaire, puisque cet œil n'apparaît que lorsqu'il est nécessaire pour les besoins du combat⁵. Nous constatons donc la présence d'une même qualité chez ces trois personnages issus de la même famille (Balor est le grand-père maternel de Lug, lui-même père de Cú Chulainn). En fait, ce n'est pas la première fois que tous trois ont un point commun. Le thème du physique peut également en témoigner puisque, si Lug et Cú Chulainn sont des parangons de beauté, ils peuvent aussi avoir des physiques difformes, tel Lug pendant l'exécution de la *glám dícenn* et Cú Chulainn pendant

¹ *Id.*, p. 13.

² Au début de ce chapitre, nous avons évoqué la circumambulation effectuée par Cú Chulainn autour des armées de Medb et Ailill avant d'aller les massacrer. Cette pratique fait penser à la *glám dícenn* accomplie par Lug lors de la bataille de Mag Tuired. Dans les deux cas, nous remarquons que l'acte de circumambulation est suivi par la défaite de l'armée adverse.

³ Deonna 1935:70, 1959:32, 37 ; 1965:169.

⁴ Voici ce que dit l'*ogam* : *Mad dia tístai secha innocht / can anad aice i llongphort, / dabarró in Cú cirres cach n-om ; / táir foraib a sárugod* « Si vous passez outre cette nuit et ne restez pas dans le camp à côté, le Chien qui déchire toute chair viendra sur vous. Honte sur vous si vous le méprisez ! » (*TBC II*, 14).

⁵ Le Roux 1961:333-335.

ses contorsions ; or, la monstruosité est la caractéristique principale de Balor et des Fomoiré. La bataille de Mag Tuired met en avant un duel entre deux figures cyclopéennes¹.

En conclusion, ce chapitre a permis de se rendre compte que l'aspect belliqueux de *Lugus* est très largement attesté. Le matériau irlandais présente Lug comme un guerrier d'exception, doté d'un armement lui aussi d'exception. Même si ce dieu n'est pas exclusivement un combattant, il apparaît comme le guerrier le plus actif de la mythologie irlandaise, loin devant Ogma, le dieu-champion, et Núadu, le dieu-roi. La question des rapports ambigus entre Lug et Núadu constituera justement un point important du prochain chapitre.

¹ McCone 1996:94.

Chapitre 4 :

LE COMBAT

Le dernier chapitre de cette partie va clore l'étude de l'affrontement entre Lug et Balor. Dans un premier temps, nous considérons l'épilogue de ce duel ; dans un second temps, nous nous livrerons à une étude comparative entre le mythe irlandais et les récits gallois de *Culhwch* et du *Cyfranc Lludd a Llefelys*, ainsi qu'aux traces relevées dans le matériau continental antique et médiéval. Enfin, nous tenterons de comprendre le sens du duel entre Lug et les Fomoire, ainsi que le rôle du dieu vis-à-vis des Túatha Dé Danann en général et de Núadu en particulier.

1. Lug et Balor

1.1. L'achèvement de Balor

Dans le chapitre précédent, nous n'avons pas évoqué la mort de Balor. Nous savons juste que Lug l'a considérablement affaibli en lui transperçant l'œil. Si la version la plus ancienne du mythe n'en dit pas plus, l'autre fournit, comme d'habitude, plus d'informations et nous livre la suite des événements. Elle montre bien que l'assaut de Lug a durement affecté Balor :

C'est alors que le fort combattant choisi, le champion lourd puissant, c'est-à-dire Balor Bailcbhéimneach, petit-fils de Néid Nuachrothach, se releva de sa faiblesse et de ses évanouissements à la suite du coup de la boule de fronde qui lui avait troué sa tête puissante.

*(Is ann sin ro ērigh an trēinmhīlidh toghaidhe 7 an trēn tromadhbhal, .i. Balur Bailcbhēimneach ua Néid Nuachrotaigh asa thaisibh 7 asa tháimhnéllaibh a h-aithle an urchair dhár thollastur an táthlumh a thréincheann.)*¹

Ce récit nous indique également que le duel entre les deux protagonistes va se poursuivre. En effet, Balor n'abdique pas après le coup de la boule de fronde et organise la riposte. Il commence par réunir ses troupes qui retournent alors dans le tumulte. Balor reprend ensuite l'avantage dans son duel face à Núadu. Puis, c'est au tour de Bres de s'immiscer dans la bataille, mais il se fait tuer par Lug². Balor n'est pas tranquille au moment d'affronter à nouveau son petit-fils sur le champ de bataille : lorsque Lug se tourne vers son grand-père, celui-ci prend aussitôt la fuite. Lug en profite alors pour anéantir les troupes de Fomoire :

¹ *CMT*₂ l. 1028-1031.

² Cf. *infra* pour le détail de ce duel.

Partie IV, chapitre 4

Lugh fit sur eux un immense massacre et il ne laissa vivant qu'un seul homme des gens de Balor (*Is ann sin tug Lugh ár adhbhalmhōr orra gonár fhāgaibh beō do mhuintir Balair acht aoinfhear namá*). Balor partit immédiatement vers la Boyne et il atteignit la mer à l'est. Lugh attaqua le seul homme qui était encore avec Balor et il le tua à Carn Aoinfhir au-dessus de la grève de la mer, à l'endroit qui s'appelle Carn Aoinfhir depuis cela.

Balor se retourna alors puisqu'il avait la mer devant lui et il évita Lugh de loin. Lugh retourna près de lui en suivant sa trace par les mêmes chemins. Cependant il ne prit pas le temps de le blesser ni de l'affronter en voyageant à travers toute l'Irlande. Si bien qu'il le contraignit à revenir au milieu du champ de bataille de Magh Tuireadh, là où les durs bataillons respectifs se battaient et frappaient, comme s'ils ne s'étaient pas livrés bataille auparavant. Lugh le suivit tout au long du champ de bataille et il en fit un renard de bataille, évitant Lugh aux quatre coins du champ de bataille (*Leanuis Lugh ar fud an chatha é go ndearna sionnach catha dhe ag iomghabháil roimh Lugh i gceithre h-airdibh an chatha*)¹.

Puis Lugh se livre à un nouveau massacre de Fomoire et retourne affronter Balor :

Lugh attaqua Balor après cela et il lui décocha une javeline à trois pointes si bien qu'elle le transperça de part en part également (*Brisis Lugh ar Bhalur ann sin 7 diubhraigis é d'fhogha tredhruimneach gur vho croschomhthrom tríd*). Balor tourna son visage vers Lugh et Lugh dit :

« Garde le droit du duel, ô héros dur, violent et triomphant, souffre un témoignage : la chance n'est pas avec toi, pendant trop longtemps tu m'as évité, c'est la mer immense et grande, ô soldat qui t'a préservé. »

Balor répondit et dit :

« O fils d'Eithne Imdheirge,

Héros solide, vaillant,

Sa folie mérite ma bénédiction.

Souviens-toi de l'amour de ton grand-père

Au nom d'Eithne, pour ton éducation

Ne me détruis pas, ô fils. »

« Ne fais pas rougir davantage, dit Balor à Lugh, car je suis aussi tombé par tes pointes.

- Ces paroles sont une requête folle, dit Lugh, et c'est une activité qui augmente la gloire et qui n'a été entreprise par personne [...?...] Le pire pour un mauvais soldat est de demander la vie sauve.

- Je ne demande pas la vie sauve, dit Balor, mais accorde-moi mes souhaits.

- Que demandes-tu ? dit Lugh.

- Si tu es victorieux de moi, dit Balor, quand tu me couperas la tête, mets-la au sommet de ta propre tête, avec son cou au contact de ta tête pour qu'aillent avec toi ma richesse, ma prospérité, mon horreur et ma valeur guerrière. Car je ne trouverai pas après moi quelqu'un qui me soit plus cher que toi.

- Nous ferons à notre idée pour cela, dit Lugh, s'il est en notre pouvoir. »

Ils marchèrent l'un contre l'autre dans le mouvement de leur égale fureur. Ils se blessèrent les corps en entrechoquant l'épée et en brandissant la lance. Les beaux corps furent d'autant plus hardis que les héros étaient forts [...] Balor fut sous l'effet destructeur du poison de ses nouvelles plaies et il tomba dans sa

¹ CMT₂ 51-52.

faiblesse et ses vapeurs après la fatigue des coups et du combat (*Tarla fon mbrāthamhail, .i. Balur, neimeh na nuachrēacht go ndorchair a ttaisibh 7 a tīimhnēllaibh iar sgīs iomghona 7 iombualta*).

Lugh lui coupa la tête, puis il partit avec la tête. Il la disposa sur la colonne d'un grand pilier qui était à proximité. Elle fut là peu de temps jusqu'à ce que le dur et épais pilier de pierre se fendit en quatre grands fragments sur le sol (*Beanus Lugh a cheann de, 7 téid risin cceann iar sin, 7 cóirighis ar cholamhain chartha cloichi móire baoi a n-athfhogas dó é. Goirid do vhi ann asa h-aithle an tan do sgoilt 7 do sgaoil an cartha cruaidh coimhreamhar cloichi i cceathra leathsgoiltēnuibh lánmhóra go lár*).

« Il est vrai, dit Lugh, que le conseil que vous nous avez donné n'était pas amical, car ma tête serait pire que ce pilier si j'avais posé cette tête sur la mienne. »

Lugh prit à nouveau la tête de Balor et il la disposa sur une fourche de coudrier (*cóiridhis a nglaic chuill é ann sin*). Il vint alors devant le cadavre de Balor et il réfléchit quel signe de triomphe il emporterait pour convaincre les Túatha Dé Danann de son exploit puisqu'il ne pouvait pas leur apporter la tête de Balor.

« Que vais-je emporter, jambe ou bras, oreille ou nez ? dit Lugh. On le coupe à des hommes et ils sont vivants après cela. »

Il coupa la jambe à hauteur du genou et il dit : [...?...]

Lugh emporta la tête et vint dans sa course brillante à travers les pays et les provinces fortement et promptement, pour sauver les preuves de son combat. Cela lui devint lourd et il abandonna le pied à Abhann Móir, si bien que Áth Troigheadh est le nom de cet endroit depuis ce temps. Il partit de là chargé de la jambe jusqu'à Gualainn Ghairbh, que l'on appelle Caisiol, et la jambe se refusa à lui. Il fut pris de transpiration et d'une grande fatigue. Il déposa dans un creux de la plaine en particulier la jambe si bien qu'elle pourrit et enfla et que les vers pénétrèrent pour manger la graisse et on l'appelle finalement le monstre de *Loch Lurgan* « Lac de la Jambe » (*ro chuir uaidhe a cclasaigh mhuighe do shunnradh an lurga gur lobh 7 gur lionaigh ann, 7 go ndeachuidh an duirb inte anunn dh'ithe smeara go ndearna an smírrdris Locha Lurgan dhi fa dheōigh*)¹.

Dès le début de ce second affrontement, Balor a conscience que Lug lui est supérieur. Lorsqu'il croise de trop près son petit-fils, il prend la fuite. Puis, affaibli par un coup de la javeline à trois pointes, il tente d'échapper à la mort au moyen des sentiments, en rappelant à Lug qu'ils sont de la même famille. Mais comme il voit que cette tactique ne prend pas et que sa mort est imminente, il ruse une dernière fois en demandant à Lug de porter sa tête coupée sur la sienne. Par chance, Lug échappe à ce piège funeste. L'épisode de la tête de Balor est repris dans le *Duanaire Finn*. Le déroulement est analogue au *Cath Muighe Tuireadh*, à l'exception de la fin :

Cette bénédiction pourtant Lugh Lámhfhada ne l'a pas gagnée :

Il posa la tête au-dessus de l'eau à l'est dans une fourche de coudrier devant son visage.

Une goutte de poison tombe goutte à goutte de cet arbre d'une robuste dureté :

Au contact de la goutte de poison sans mince pression, l'arbre se fendit bien en deux.

(*An bennacht sin a aba nochar thuill Lugh Lamhfhada*)

¹ *Id.*, p. 53-55.

Do cuir an cenn os tuinn thsoir a nglaic chuil ar a bhéaluibh.)

(Snídhis bainne neimhe anúas ssin crann sin go nert-chrúas

iar snídhe an uilc nar bheg ró do sgoilt in crann ar chert-dho.)¹

Cette fois-ci, ce n'est plus un pilier de pierre qui est détruit par la tête, mais une fourche de coudrier. Ce lai indique également que les gouttes qui s'échappent de la tête de Balor sont du poison, un motif rencontré fréquemment dans le dossier de *Lugus*².

En fin de compte, le décès de Balor survient définitivement lorsque Lug lui coupe la tête. Cette pratique de couper la tête à son ennemi est une caractéristique majeure des Celtes anciens et est très largement répandue dans les littératures insulaires³. Elle est la marque d'une mort superlative, qui permet un transfert de la puissance vitale de la victime soit au meurtrier, soit au bénéfice de l'ensemble de sa communauté⁴.

Des éléments que nous avons recueillis sur Lug et Balor, nous constatons que tous les deux possèdent des pouvoirs et des qualités similaires :

- Balor est qualifié de *Balcbéimnech* « Au Coup Puissant », tandis que Lug est *Loinnbhéimionach* « Qui donne des coups forts ou violents » et dispose d'une « main destructrice et blessante » (*an láimh leadurthaigh láinchréchaigh*)⁵.
- Balor a un œil au pouvoir paralysant, mais Lug protège ses troupes de cette arme en développant un pouvoir analogue par l'exécution de la *glám dícenn*.
- Balor est qualifié de *Birugderc* « À l'Œil Perçant », Lug utilise une arme de jet qui *transperce* l'œil de son grand-père et le retourne⁶. Cet œil de Balor, qui est une arme paralysante pour ses adversaires, devient dès lors une contre-arme qui anéantit ses propres troupes.

Finalement, Balor s'est fait prendre à son propre jeu. Lug est parvenu à contourner cet adversaire redoutable, voire invulnérable⁷, en usant de la ruse qui est l'une de ses grandes qualités⁸. Cette vulnérabilité se trouvait donc au niveau de son œil. Pour l'atteindre, il fallait provoquer son ouverture ; c'est sans doute pour cette raison que Lug l'a provoqué en lui parlant. Comme Balor a voulu connaître l'identité de son interlocuteur, il a demandé à ses hommes de lui ouvrir la paupière. Lug a ainsi saisi l'occasion pour l'attaquer avec son arme

¹ *Duanaire Finn* XVI, 12-13 = Mac Néill - Murphy 1908-1953:I 135.

² Cf. partie IV, chapitre 3.

³ Voir l'étude complète de Sterckx 2005 sur ce sujet.

⁴ Sterckx 2005:106, 120-121.

⁵ *OCT* 7.

⁶ Scowcroft 1995:148-150.

⁷ Sergent 1995b:219.

⁸ Sergent 1999:227 ; cf. partie III, chapitre 1.

de jet. Dès lors, la mort de Balor a entraîné inexorablement la défaite de son camp¹. Cette victoire de Lug a sans doute été rendue possible par le fait qu'il avait, grâce à son ascendance Fomoire, hérité des pouvoirs de Balor².

1.2. L'affrontement à Lugnasad

Le duel entre Lug et Balor a dû jouer un rôle important dans la tradition irlandaise car son souvenir a perduré fortement dans le folklore de Lugnasad. Certes, les protagonistes n'apparaissent plus sous la même identité, mais nous rencontrons très souvent le thème d'un affrontement entre un personnage jeune et bienfaisant et un adversaire sombre et malfaisant.

1.2.1. *Le rival évincé*

Le scénario de ce type de légendes peut être résumé de la sorte³ : saint Patrick est présenté comme un nouvel arrivant qui entre dans un domaine détenu par un seigneur ; il veut prendre possession des biens de ce dernier, tels ses taureaux, son grain, ou sa femme. Pour parvenir à ses fins, le saint a recouru à des pouvoirs miraculeux ; il reçoit également l'aide d'un géant ou d'un cheval merveilleux, ou bien fait usage d'une grande ruse qui lui permet toujours de l'emporter sur son adversaire lors de la négociation. Tous les biens qu'il obtient sont alors destinés à son peuple. Les biens et la femme que détient son adversaire expriment certainement l'abondance, la fertilité ; en d'autres termes, ils représentent la vie. En le dépouillant, saint Patrick récupère cette source de vie dont il va faire bénéficier l'ensemble de son peuple. Dans cette série de légendes, la plupart des éléments présentés se retrouvent dans le dossier de Lug : victoire sur un personnage démoniaque, pratique de la magie, association avec les équidés, emploi de la ruse, action bénéfique à l'ensemble de la société.

Le rôle du vainqueur est attribué à saint Patrick, qui agit sans aucun doute comme un substitut de Lug. Son adversaire est souvent nommé Crom Dubh, dont certains traits renvoient à Balor : il apparaît comme un chef, il est de grande taille, il est associé aux phénomènes météorologiques et à la lumière maléfique, à l'obscurité, puisque son nom signifierait « le Courbé Noir »⁴.

Cet affrontement peut être interprété de la sorte : la figure sombre (Crom Dubh) représente le maître du lieu au cours de la période hivernale ; la figure jeune et victorieuse

¹ Sergent 1995b:227.

² Le Roux 1966b:387.

³ Pour tout ce qui suit : MacNeill 1982:409-416.

⁴ *DIL* C-545.

(saint Patrick) agit comme le maître lors de la belle saison ; la figure féminine, identifiable à la déesse-terre, fait office de fondatrice du lieu¹. Ce groupe de légendes associées à Lugnasad n'est sûrement que le rhabillage d'une tradition beaucoup plus ancienne, qui renvoie au mythe de Lug et Balor².

1.2.2. La mort de la femme

Dans ces traditions de Lugnasad, le rôle de l'adversaire n'est pas toujours tenu par Crom Dubh, mais parfois par une femme. Il s'agit souvent d'une diablesse serpentiforme, parfois décrite comme la mère du diable en personne. Elle est le plus souvent connue sous le nom de Caorthannach, un nom construit sur *cáerthann* « sorbier »³. À l'issue de l'affrontement, saint Patrick la bannit, l'enferme ou la détruit. La fonction de ce personnage féminin n'est toutefois pas simple à déterminer. Représente-t-elle une simple variante de l'adversaire masculin, s'agit-il du souvenir d'une couche mythique plus ancienne ou est-ce un développement de ces femmes qui meurent sur les lieux de la future assemblée de Lugnasad ? Cette dernière hypothèse nous paraît intéressante. Dans le dossier mythologique, nous avons le cas d'une autre femme, Carman, dont la sépulture sert de lieu de rendez-vous pour l'*Óenach Carmain* à Lugnasad. Son histoire figure dans les *Dindshenchas* en prose :

Il y avait trois hommes qui venaient d'Athers⁴ avec une femme avec eux (= leur mère). Les hommes étaient les trois fils de Díbad fils de Doirche, fils d'Áinces, et leurs noms étaient Dían, Dub et Dothur ; le nom de leur mère était Carman.

Par des sortilèges, des charmes et des incantations, la mère ruina chaque endroit. Par le pillage et la malhonnêteté, les hommes détruisirent.

Ils vinrent en Irlande pour nuire aux Túatha Dé Danann, pour la destruction du blé de l'île. Cela sembla mauvais pour les Túatha Dé Danann. Alors, Ái fils d'Ollam de leurs poètes, Cridenbél de leurs satiristes, Lug Laebach de leurs druides et Bé Cuille de leurs sorcières allèrent chanter des charmes sur eux. Ils ne les quittèrent pas jusqu'à ce qu'ils eurent conduit les trois hommes au-delà de la mer. Ils laissèrent là leur mère Carman comme caution afin qu'ils ne reviennent pas en Irlande ; ils donnèrent aussi les sept choses qu'ils utilisaient [comme garantie] qu'ils ne reviendraient pas tant que la mer entourerait l'Irlande.

Leur mère mourut là de chagrin en tant qu'otage et elle demanda aux Túatha Dé Danann de tenir une assemblée à l'endroit de sa tombe, et que l'assemblée et l'endroit porteraient toujours son nom. Les Túatha Dé Danann l'accomplirent tant qu'ils furent en Irlande ; d'où *Carman* et *Óenach Carmuin*.

¹ Sergent 2004a:576.

² La question de ce duel sera de nouveau pris en compte dans la partie VI, chapitre 4.

³ *DIL* C-21. Cf. MacNeill 1982:411 qui a tenté d'expliquer *Caorthannach* par *caor-theine* « une boule de feu, un éclair ou un coup de foudre ».

⁴ Il s'agit peut-être d'Athen, situé dans les environs de Monasternenagh, comté de Limerick (Hogan 1910:59).

(*Dolodar dono co Herinn ar ulc re Tuath dé Danann, do coll etha na hindsisea forro. Olc iarum la Tuatha dé Danann indsin. Doluid Ái mac Olloman o filedaib, 7 Cridenbel o cáintib, 7 Lugh Læbach o drai[d]ib, 7 Be cuille ona bantuathaib do cetol forrosum, 7 ni ro scarsat friu cur' cuirset in triar fer tar muir, 7 fac[ab]sat a ngiall afus .i. Cairmen a mathair, arna tisdais co Hérinn afrithisi, 7 tucsat dia cind in sechta nos-fognad na ticfaidis áiret beith muir im Hérinn.*)

Ba marb afus a máthair sin do cumaid ina giallacht, 7 rocuindig for Tuath de Danann airm i n-adnaicfidea co n-agtais a hænach and, 7 co mbad hé a hainm nobeith an ænach sin 7 in maigin semper. Unde Carmuin 7 aoenach Carmuin, 7 fogniset Tuatha dé Danann hindsin aireat badar i nHérinn.)¹

Nous soulignons que le scénario de cette histoire rappelle par plusieurs points l'affrontement entre les dieux irlandais et les Fomoire :

- Les trois fils de Carman et leurs pères portent des noms qui évoquent le caractère sombre des Fomoire : *Dían* « Violent, Rapide »², *Dub* « Noir », *Dothur*, certainement une variante graphique de *doithir* « Sombre, Horrible »³, *Díbad* « Destruction, Mort »⁴, *Doirche* « Obscure, Sombre »⁵, *Ainces* « Souffrance »⁶.

- Ils viennent en Irlande pour détruire, tout comme les Fomoire.

- Les trois frères et leur mère affrontent les mêmes adversaires que les Fomoire, à savoir les Túatha Dé Danann. Dans l'histoire de Carman, les représentants des dieux qui sont nommés figurent également dans le *Cath Maige Tuired*, à savoir Cridenbél, Lug et Bé Cuille ; seul Ái Ollam fait exception, mais nous savons qu'il est un grand poète mythique⁷.

- Les trois frères de Carman sont, comme les Fomoire, vaincus par les dieux.

La réelle différence porte sur la fonction de Carman, avec sa participation active dans l'expédition et la bataille, sa vie d'otage, sa mort et la fondation de jeux à l'endroit de sa tombe. À notre connaissance, aucune femme Fomoire ne tient une telle place. Les *Dindshenchas* témoignent donc d'un affrontement mythique dans lequel prennent part Lug et une femme, un scénario comparable aux légendes de Lugnasad avec saint Patrick et une femme démon. Dans le cas de Carman, il n'est pas précisé que sa mort intervienne au mois d'août. Nous savons juste que le lieu de sa sépulture a servi de point de ralliement pour les assemblées de Lugnasad ; comme cette fête honore commémore une femme décédée aux calendes d'août, il est possible que la mort de Carman soit intervenue à cette date. Finalement, nous pouvons nous demander si un mythe du type Lug-Carman n'a pas servi de base pour les

¹ DR XV, 313 ; cf. DM III, 4-8.

² DIL D-62.

³ *Id.*, D-326.

⁴ *Ibid.*, D-66.

⁵ *Ibid.*, D-354-355.

⁶ *Ibid.*, A-136-137.

⁷ Voir par exemple Radner 1990.

traditions folkloriques de Lugnasad relatives à un affrontement entre saint Patrick – alias Lug – et une femme¹.

2. Pays de Galles

2.1. Culhwch et Ysbaddaden

Les traditions galloises qui nous sont parvenues ne mentionnent malheureusement pas de duel entre Lleu et un personnage cyclopéen comparable à Balor. Dans sa tentative de reconstruire un proto-*Math*, Williams J. Gruffydd avait proposé de retrouver cet épisode dans l'affrontement final entre Lleu et Gronw Pebyr². Mais cette théorie n'est pas recevable. Leur rivalité s'explique en fait dans le cadre des malheurs conjugaux de *Lugus* ; d'ailleurs, une situation parallèle se retrouve en Irlande, avec la rivalité entre Lug et Cermaid, fils du Dagda, pour une femme. Ce problème sera discuté dans la dernière partie de ce travail³.

Dans la littérature galloise, nous avons néanmoins un récit entre un personnage lugien et un personnage cyclopéen. Il s'agit de la rivalité entre, d'un côté, le géant Ysbaddaden et, de l'autre, Culhwch aidé par les hommes d'Arthur.

2.1.1. *La destruction du géant*

L'affrontement se déroule en deux étapes. Les hostilités commencent lors de la première visite de Culhwch chez Ysbaddaden :

« Salut à toi, Ysbaddaden Chef des Géants, dirent [Culhwch et les hommes d'Arthur], au nom de Dieu et des hommes.

- Et vous, pourquoi venez-vous ici ?

- Nous venons demander ta fille Olwen pour Culhwch fils de Cilydd.

- Où sont mes serviteurs, ces manants, ces gens de rien ? dit-il. Levez les fourches sous mes deux sourcils pour que je puisse voir mon futur gendre (*Drycheuwch y fyrch y dan uyn deu amrant hyt pan welwyf defnyt uyn daw*). »

Cela fut exécuté.

¹ La comparaison avec le matériau grec incite à penser que dans les affrontements à Lugnasad, l'adversaire de Lug est l'héritier d'une figure très ancienne. La plus importante des fêtes d'Apollon se nommait les Puthia ; leur origine est connue par deux versions : dans la première, Dionysos est enterré sous l'omphalos de Delphes ; dans la seconde, Apollon tue le serpent Python. En Irlande et en Grèce, nous avons un mythe de fondation avec une personne défunte qui est enterrée sur les lieux de la future fête, et une autre avec le meurtre d'un dragon ou d'une femme-dragon (Sergent 2004a:322).

² Cf. partie IV, chapitre 1.

³ Cf. partie VI, chapitre 1 et 4.

Partie IV, chapitre 4

« Revenez demain, je vous donnerai une réponse. »

Ils se levèrent pour sortir. Ysbaddaden Chef des Géants saisit alors l'un des trois javelots empoisonnés qui étaient à côté de lui et il le lança dans leur dos. Mais Bedwyr attrapa le javelot, le renvoya aussitôt, et blessa Ysbaddaden Chef des Géants en traversant la rotule de son genou de part en part (*meglyt a oruc Yspadaden Penkawr yn un o'r tri llechwayw gwenwynic a oed ac[h] y law a'e odi ar eu hol. A'e aruoll Bedwyr a'e odif ynteu, a gwan Yspadaden Penkawr trwy aual y garr yn gythrymhet*).

« Gendre maudit, et sans respect, je m'en trouverai d'autant plus gêné pour monter les côtes. Ce fer empoisonné m'a fait souffrir comme une piqûre de taon. Maudits soient le forgeron qui l'a produit et l'enclume sur laquelle on l'a fait, tellement c'est douloureux. »

Ils logèrent cette nuit-là chez Custenhin. Le jour suivant, en grande pompe, et après avoir peigné leurs cheveux avec un peigne de valeur, ils se rendirent à la grande salle du château. Ils dirent ces mots :

« Ysbaddaden Chef des Géants, donne-nous ta fille en échange de sa dot et de son cadeau de noces, qui te reviendront à toi et à tes deux parentes. Si tu ne la donnes pas, c'est ta mort que tu obtiendras en échange.

- Ses quatre arrière-grands-mères et ses quatre arrière-grands-pères sont encore vivants, je suis obligé de tenir conseil avec eux.

- Qu'il en soit ainsi, dirent-ils, nous allons manger. «

Comme ils se levaient, il saisit le deuxième javelot qui était près de lui et le jeta dans leur dos. Mais Menw fils de Teirgwaedd l'attrapa au vol, le renvoya et le blessa au milieu de la poitrine, si bien qu'il ressortit dans le dos, à la taille (*Mal y kyudant, kymryt a oruc ynteu yr eil llechwayw a oed ach y law a'e odif ar eu hol. A'e aruoll a oruc Menw mab Teirgveith, a'e odif ynteu a'e wan yn alauon y dwyuronn, hyt pan dardawd y'r mein gefyn allan*).

« Gendre maudit, sans respect, ce dur fer m'a fait souffrir comme la morsure d'une grosse sangsue. Maudit soit le foyer où il a été fondu. Quand je monterai une pente escarpée, j'aurai la poitrine serrée, des maux d'estomac et de fréquentes nausées. »

Ils partirent manger. Le lendemain, le troisième jour, ils reviennent à la cour et disent :

« Ysbaddaden Chef des Géants, ne nous lance plus de javelot, ne cherche pas les blessures, les dommages et la mort.

- Où sont mes serviteurs ? Levez les fourches – mes sourcils sont tombés devant les prunelles de mes yeux – pour que je puisse voir mon futur gendre. »

Ils se levèrent. Aussitôt il prit le troisième javelot empoisonné et le jeta dans leur dos. Culhwch l'attrapa et le renvoya comme il le souhaitait ; il l'atteignit dans la prunelle de l'œil, si bien que le javelot ressortit par-derrrière la nuque (*mal y kyudant kymryt y trydyt llechwayw gwenwynic a'e odif ar eu hol. A'e aruoll a oruc Kulhwch a'e odif yn [teu] mal y rybuchi a'e wan ynteu yn aual y lygat hyt pan aeth y'r gwegil allan*).

« Maudit gendre sans respect, tant que je resterai en vie, le regard de mes yeux en sera amoindri. Quand j'irai contre le vent, mes yeux s'enflammeront (*pan elwyf yn erbyn gwynt berw a wnant*), j'aurai des maux de tête et des vertiges au début de chaque lune. Maudit soit le foyer où on l'a fondu. Ce fer empoisonné m'a blessé comme la morsure d'un chien enragé¹. »

¹ CO 19-20 ; trad. Lambert 1993:141-142.

Puis Ysbaddaden consent à donner sa fille en échange d'une longue liste d'objets à quérir. Une fois cette mission accomplie, Culhwch retourne chez le Géant et lui dit :

« Est-ce que ta fille est mienne à présent ?

- Elle est tienne, dit le Géant. Et tu n'as pas à m'en remercier, mais tu dois remercier Arthur, qui te l'a procurée. S'il n'avait tenu qu'à moi, tu ne l'aurais jamais eue. Il est grand temps maintenant de me retirer la vie. »

Goreu fils de Custenhin se saisit alors de lui par les cheveux, et le jeta derrière lui sur le fumier, il lui coupa la tête et la planta sur un pieu, en haut du rempart (*Ac yna yd ymauaelawd Goreu mab Custennin yndaw herwyd gwallt y penn, a'e lusgaw yn y ol y'r dom, a llad y penn a'e dodi ar bawl y gatlys*). Puis il prit possession du château et de son territoire.

Cette nuit-là, Culhwch dormit avec Olwen [...] ¹

La mutilation et le meurtre d'Ysbaddaden ne sont pas l'œuvre de Culhwch seul, puisqu'il a été fortement épaulé par les hommes d'Arthur, dont l'un se charge d'ailleurs de l'exécution finale du géant.

2.1.2. La mort de Balor et d'Ysbaddaden

Les parallèles entre l'affrontement de Lug et Balor et celui de Culhwch et Ysbaddaden sont nombreux. Depuis le début de nos recherches, nous avons déjà eu l'occasion d'établir des correspondances entre Lug et Culhwch, mais aussi entre Balor et Ysbaddaden ². La mort de leurs adversaires respectifs en fournit d'autres ³ :

- L'œil : pour être ouvert, l'œil de Balor et d'Ysbaddaden doit être tenu ouvert par un crochet poli pour l'un et des fourches pour le second.

- L'arme empoisonnée : Ysbaddaden dispose de trois javelots empoisonnés ; Balor a un œil empoisonné ⁴.

- La triple blessure : Ysbaddaden est blessé par trois coups de javelot, qui l'atteignent successivement à la rotule, au milieu de la poitrine, dans la prunelle de l'œil. À chaque fois, l'arme traverse le corps de part en part ; pire, elle ressort du dos lors du deuxième coup et par derrière la nuque lors du troisième. Dans le *Cath Muighe Tuireadh*, Balor est blessé successivement par la boule de fronde qui atteint son œil et par une javeline qui lui traverse le corps et en ressort. Dans les deux cas, Balor et Ysbaddaden sont donc blessés par des armes de jets qui traversent leur corps de part en part à deux endroits identiques (l'œil et la poitrine). La

¹ *Id.*, p. 42 ; trad. Lambert 1993:164.

² Cf. partie II, chapitre 3-4 ; partie IV, chapitre 1-2.

³ Le Roux 1966b:385 ; Koch 1992:256 ; McCone 1996:93-94 ; Sterckx 1996b:48-49.

⁴ Loth 1913:I 296n.1 considère que si Ysbaddaden ne dispose pas, comme Balor, du pouvoir du mauvais œil, cela est dû certainement à une lacune du récit.

troisième mutilation qui touche le genou n'apparaît pas directement dans le récit irlandais, mais un élément attire notre attention. Comme Lug est dans l'impossibilité de rapporter la tête de Balor, il décide de prendre une autre partie du corps de son ennemi et choisit la jambe, coupée à hauteur du genou¹. Nous pensons que cet acte peut être intégré dans la liste des mutilations infligées à Balor ; en d'autres termes, Lug et Culhwch font subir à leur adversaire une triple blessure située aux mêmes endroits du corps.

- La tête coupée : la mort de Balor intervient après la double blessure, après que Lug lui a coupé la tête. La mort d'Ysbaddaden arrive au terme de trois mutilations, lorsque Goreu lui coupe la tête. La seule différence entre les deux traditions concerne la troisième mutilation, qui a lieu avant la décapitation du géant gallois et après celle du cyclope irlandais. Le plus intéressant est qu'une fois la décapitation accomplie, Goreu plante la tête d'Ysbaddaden sur un pieu, en haut d'un rempart. De son côté, Lug dispose la tête de Balor sur la colonne d'un grand pilier en pierre ; mais comme ce support brûle et se brise, il la replace sur une fourche de coudrier. Dans les traditions galloises et irlandaises, la tête du vaincu est posée sur des supports en bois et en pierre, de manière synchronique pour Ysbaddaden (pieu sur un rempart, sans doute en pierre) et diachronique pour Balor (pilier en pierre et fourche)².

La comparaison entre ces récits est très convaincante. Cette proximité permet de supposer que les combats de Lug et Culhwch sont hérités d'un fonds mythologique commun. Cette confrontation irlando-galloise apporte également un solide crédit au récit du *Cath Muighe Tuireadh*. Bien que tardif, il est clairement composé avec des thèmes traditionnels d'origine ancienne. Pour finir, nous signalons que les blessures à l'œil et au genou ainsi qu'à la tête coupée sont autant de représentations de castrations symboliques³. La nature de ces mutilations s'accorde d'ailleurs avec le nom d'*Ysbaddaden*, qui peut se traduire par « le Châtré »⁴. L'ensemble des mutilations infligées par Lug et Culhwch peut alors signifier qu'il dépouille son adversaire de l'ensemble de son potentiel vital pour se l'approprier ; pareille hypothèse sera reconsidérée plus bas au sujet des rapports entre Túatha Dé Danann et Fomoire.

¹ CMT₂ 1. 1351: *ro beanadh cos do Bhalar ann sin agā ghlún*.

² Voir Sterckx 2005:41-42 pour le but apotropaïque d'exposer les têtes coupées sur des pieux.

³ Sterckx 2005:143-144, 154

⁴ Guyonvarc'h 1962b ; Sterckx 2005:160. *Ysbaddaden* est probablement un mélange de *spadō* « eunuque » et de *spāta*, *spātātus* « coupé à l'épée ».

2.2. Lludd et Llefelys

La matière galloise fournit un autre exemple d'affrontement entre les dieux et des forces destructrices. Il figure dans le *Cyfranc Lludd a Llefelys*, dont l'un des protagonistes principaux est Llefelys, nom qui paraît être dérivé du nom de Lleu. Nous avons déjà évoqué ce personnage à propos de sa connaissance et de ses qualités prophétiques¹. L'autre figure importante de ce récit est Lludd, qui est le correspondant gallois du dieu-roi celtique, connu en Irlande sous le nom de Núadu². Lludd occupe là aussi une fonction de souverain, puisqu'il est roi de Grande-Bretagne. Quant à Llefelys, il est le frère de Lludd et a épousé la fille du défunt roi de France, devenant ainsi souverain de ce pays. C'est alors que la situation dans le royaume de Grande-Bretagne se dégrade :

Quelque temps ayant passé, trois fléaux s'abattirent sur l'île de Bretagne comme on n'en avait jamais vu dans les époques précédentes.

Le premier fléau, ce fut quand arriva une sorte de peuplement que l'on appelait les Corannyeit. Leur perception était si fine qu'il n'y avait pas une conversation sur la surface de l'île, si bas que l'on parlât, qu'ils n'entendissent, à partir du moment où le vent l'avait emportée. Pour cette raison, on ne pouvait leur faire aucun dommage.

Le deuxième fléau, c'était un cri qui était poussé la nuit des Calendes de mai, chaque année, au-dessus de chaque foyer de l'île de Bretagne. Ce cri transperçait le cœur de chacun, et il les terrorisait au point que les hommes perdaient leurs couleurs et leurs forces, et les femmes perdaient leur grossesse ; les fils et les filles perdaient la raison, et tous les animaux, les arbres, la terre et les eaux devenaient stériles.

Le troisième fléau, c'était que, si grandes que fussent les réserves et les provisions que l'on mettait de côté dans les résidences royales, même si l'on avait mis en réserve une année de nourriture et de boisson, on n'en retrouvait rien du tout, sauf les reliefs de ce qui avait été consommé la nuit précédente³.

Autour du roi Lludd, les nobles de Grande-Bretagne se réunissent et demandent à Llefelys de venir les aider.

Puis ils (= Lludd et Llefelys) se consultèrent pour parler de leurs affaires autrement, de façon que le vent ne pût emporter leurs paroles, et que les Corannyeit ne pussent apprendre ce qu'ils disaient. Llefelys fit fabriquer une longue corne en bronze, et c'est à travers cette corne qu'il parlait. Mais toute parole que disait l'un d'entre eux à travers la corne n'arrivait à l'autre que sous la forme d'une parole hostile et haineuse. Quand Llefelys eut observé cela, et compris qu'il y avait un démon qui les gênait en troublant l'intérieur de la corne, il fit mettre du vin dans la corne pour la laver, et le démon en fut chassé par la vertu du vin.

Quand leur conversation ne fut plus troublée, Llefelys dit à son frère qu'il allait lui donner certains vers de terre dont il devrait conserver une partie en vie, pour la reproduction, si jamais il arrivait que le même fléau revînt de nouveau ; il prendrait tous les autres vers, et les écraserait dans l'eau. Il l'assurait que cette

¹ Cf. partie III, chapitre 3.

² Cf. partie II, chapitre 2 et *infra*.

³ *Cyfranc Lludd a Llefelys* = Roberts 1975:2 ; trad. Lambert 1993:181.

eau serait excellente pour détruire la race des Corannyeit. En effet, lorsqu'il serait rentré dans son royaume, il devrait convoquer tous les habitants au même endroit, son peuple et le peuple des Corannyeit dans la même réunion, sous prétexte de faire la paix entre eux. Et lorsqu'ils seraient tous rassemblés, il prendrait cette eau merveilleuse et en jetterait sur tout le monde également. Il l'assurait que cette eau serait un poison pour la race des Corannyeit, mais qu'elle ne tuerait et n'incommoderait personne de son propre peuple.

« Le deuxième fléau qui frappe ton royaume, dit-il, c'est un dragon. Il y a un autre dragon, d'origine étrangère, qui se bat avec lui et qui cherche à le vaincre. C'est pour cela, dit-il, que votre dragon pousse un cri effroyable de fureur. Et voici comment tu pourras connaître de tout cela. Lorsque tu seras rentré, fais mesurer l'île en longueur et en largeur ; là où tu trouveras le centre exact de l'île, fais creuser à cet endroit. Puis fais placer dans ce fossé un baquet rempli du meilleur hydromel que l'on puisse faire, avec un tissu de paille pour couvrir le baquet. Puis tu resteras monter la garde toi-même, en personne. Tu verras alors les dragons se battre sous forme d'animaux horribles. À la fin, ils prendront la forme de dragons dans le ciel ; et en dernier lieu, lorsqu'ils seront fatigués de ce combat terrible et farouche, ils tomberont sur le tissu, en l'entraînant jusqu'au fond du baquet, et ils boiront entièrement l'hydromel, après quoi ils dormiront. Aussitôt tu les envelopperas dans le tissu et tu les enterreras dans un coffre de pierre, à l'endroit le mieux fortifié de ton royaume, et tu les cacheras sous terre. Aussi longtemps qu'ils resteront enfermés dans ce lieu fortifié, aucun fléau étranger n'atteindra l'île de Bretagne.

« La raison du troisième fléau, dit-il, c'est un puissant magicien qui dérobe ta nourriture, ta boisson et toutes tes réserves. Il a une magie très efficace et il a le pouvoir d'endormir tout homme. Par conséquent, tu dois surveiller toi-même, en personne, tes victuailles et tes provisions. Pour éviter de céder au sommeil, tu devras avoir un baquet d'eau auprès de toi : lorsque le sommeil te gagnera, tu n'auras qu'à entrer dans le baquet. »

Lludd s'en retourna ensuite dans son royaume ; sans retard, il convoqua tous ceux de son peuple, et tous les Corannyeit, sans exception. Comme Llefelys le lui avait recommandé, il écrasa les vers dans l'eau, et jeta de cette eau sur tout le monde, uniformément. Aussitôt toute la nation des Corannyeit fut anéantie, sans aucun dommage pour les Bretons.

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 ; dans le fossé, il fit mettre un baquet rempli du meilleur hydromel que l'on pût fabriquer, avec un tissu de paille pour le recouvrir. Et il resta monter la garde lui-même, cette nuit-là. Tandis qu'il était là, il vit les dragons se battre, et lorsqu'ils furent fatigués et épuisés, ils descendirent sur le tissu et l'entraînèrent avec eux au fond du baquet. Quand ils eurent bu l'hydromel, ils s'endormirent, et, pendant leur sommeil, Lludd les enveloppa dans le tissu, et il les cacha dans un coffre de pierre dans l'endroit le plus reculé qu'il trouva dans les montagnes d'Eryri – depuis cela, l'endroit s'est appelé Dinas Emreis, mais il s'appelait auparavant Dinas Ffaraon Dandde. Ce fut l'un des trois chefs guerriers qui eurent le cœur brisé par la surprise. C'est ainsi que prit fin le cri tempétueux qui opprimait le royaume.

Après avoir terminé cela, le roi Lludd fit préparer un festin de grande taille. Lorsque ce fut prêt, il fit placer auprès de lui un baquet plein d'eau froide, et il monta la garde lui-même, en personne. Comme il était là, armé de pied en cap, voici ce qu'il entend, à la troisième veille de la nuit, plusieurs airs agréables et des musiques de toutes sortes, tandis que le sommeil s'imposait à lui peu à peu. Alors, pour ne pas être gagné

par le sommeil et volé de ses provisions, il entra dans l'eau froide plusieurs fois. À la fin, voici qu'entre un homme de très grande taille, portant des armes lourdes et solides, ainsi qu'un panier, et, comme il en avait pris l'habitude, il mit dans son panier toutes les provisions et les réserves de nourriture et de boisson, et se prépara à partir avec tout cela. Lludd n'avait jamais rien vu d'aussi étonnant que ce panier où pouvaient prendre place autant de choses.

Le roi Lludd se précipita sur ses traces et lui cria ces mots :

« Attends, attends, dit-il, même si tu m'as jusqu'ici causé de nombreux dommages et de nombreuses pertes, tu ne le feras plus désormais, à moins que tu ne prouves par ta vaillance que tu es plus fort et plus courageux que moi. »

Aussitôt l'autre posa son panier par terre, et l'attendit. Ce fut entre eux un combat acharné, au point que des étincelles s'envolaient de leurs armes. À la fin, Lludd le maîtrisa. La fortune trouva bon de donner la victoire à Lludd et de jeter à terre le fléau. Sitôt vaincu par la force et la vaillance, le magicien demanda grâce.

« Comment pourrais-je te faire grâce, lui dit le roi, après tous les dommages et insultes que tu m'as fait subir ?

- Toutes les pertes que j'ai pu te causer, dit l'autre, je les réparerai, en te rendant en aussi bon état tout ce que j'ai volé. Je ne recommencerai plus pareil méfait : je te serai fidèle, désormais. »

Le roi accepta la promesse.

C'est ainsi que Lludd débarrassa l'île de Bretagne des trois fléaux¹.

Le déroulement de ce récit ressemble à celui de la bataille de Mag Tuired :

- Un roi (Lludd ; Núadu) est confronté à des forces qui ruinent son pays (les trois fléaux ; les Fomoire)².
- Incapable de résoudre la situation, il est épaulé par un personnage doué de nombreuses qualités (Llefelys ; Lug).
- L'aide providentielle de *Lugus* permet de vaincre les adversaires respectifs ainsi que de restaurer la paix et la stabilité dans le royaume.

Il existe dans ce récit gallois d'autres éléments de comparaison avec les aventures de Lug, Lleu et Cú Chulainn. Deux observations sont à apporter au sujet du premier fléau. Tout d'abord, Llefelys rassemble tous les Corannyeit sous prétexte de faire la paix avec eux ; autrement dit, il utilise la ruse, qui est une des meilleures armes de Lug. Ensuite, Llefelys utilise de l'eau qui s'avère être textuellement « un poison pour la race des Corannyeit » (*ef a gadarnhaei y gwennwynei y dwfyr hwnnw genedyl y Corannyeit*). Comme nous l'avons déjà signalé, le motif du poison est fréquent dans le dossier de *Lugus*, il l'utilise pour vaincre son ennemi³. Nous passons maintenant au deuxième fléau qui nous interpelle sur deux points.

¹ *Id.*, p. 3-6 ; trad. Lambert 1993:182-185.

² Cf. partie II, chapitre 2 sur la comparaison entre Corannyeit et Fomoire.

³ Cf. partie IV, chapitre 3.

Tout d'abord, le folklore de Lugnasad offre des cas de combat avec un dragon, qui apparaît sous les traits d'une femme serpentiforme ; la différence avec le récit gallois est que Llefelys n'est pas partie prenante dans l'affrontement. Ensuite, nous apprenons que Llefelys connaît le centre exact de la Grande-Bretagne. Ce savoir s'explique peut-être par les rapports que nous avons soulignés entre le dieu celtique et l'organisation du territoire. Enfin, le scénario du troisième fléau rappelle le cas de Bres dans le *Cath Maige Tuired* : à chaque fois les peuples gallois et irlandais sont privés de nourriture ; après la défaite, le magicien et Bres demandent à être épargnés et promettent de contribuer à l'abondance du pays¹.

Les travaux de Georges Dumézil sur ce récit ont montré que ces trois fléaux se répartissaient sur les trois fonctions indo-européennes². En effet, le savoir des Corannyeit correspond à la fonction de souveraineté, le combat des dragons à la fonction guerrière et le vol de nourriture et de boisson à la fonction productrice. Dès lors, les compétences de Llefelys pour combattre ces fléaux sont elles aussi trifonctionnelles. Il possède donc, comme Lug, les qualités de l'ensemble des composantes de la société. Ce récit apporte ainsi la preuve que la tradition galloise a gardé le souvenir d'un *Lugus* omniscient qui est confronté à une situation analogue à celle de la bataille de Mag Tuired, à cette différence près qu'il ne résout pas la situation par sa force martiale mais par son savoir.

Enfin, la geste du *Lugus* gallois est donc répartie sur deux récits principaux : la quatrième branche du *Mabinogi* expose sa naissance, sa jeunesse, son accession à la royauté, sa mort et son retour ; le *Cyfranc Lludd a Llefelys* fait part de ses talents de sauveur providentiel au cours d'un affrontement contre des forces maléfiques. Les deux récits se complètent, en fournissant une biographie plus large du dieu.

2.3. Échos antiques et médiévaux à ce duel

2.3.1. Témoignages des auteurs classiques

La mythologie gauloise, perdue en très grande partie, connaissait peut-être une tradition comparable au duel entre Lug et Balor. Claude Sterckx a sans doute retrouvé des fragments rapportés par des auteurs de l'Antiquité lorsqu'ils évoquaient l'origine des Celtes³. L'historien grec Timée, qui a vécu au III^e siècle av. J.-C., faisait des Celtes les descendants de Galatos,

¹ Sterckx 1991-1995:IV 79 ; cf. *infra* pour Bres.

² Dumézil 1968-1973:I 613-615.

³ Sterckx 1996b:52-53.

fil du Cyclope et de la Néréide Galatée¹. Cette affirmation est reprise quelques siècles plus tard par l'historien romain Appien (95-165 apr. J.-C.) :

On dit que [...] les enfants du cyclope Polyphème et de Galatée furent Celtos, Illyros et Galan qui devinrent les ancêtres des Celtes, des Illyriens et des Galates².

Voici une autre version de ce récit :

On dit que les Galates tirent leur nom d'un certain Galatos, fils d'Apollon³.

Ces fragments antiques proposent des points communs avec la littérature insulaire médiévale : Balor est un géant cyclopéen, Lug est un dieu lumineux apollinien et les deux sont parents. Le mythe de Lug contre Balor pourrait correspondre en Grèce à celui d'Apollon contre les Cyclopes⁴. Cependant, le contenu de ces passages peut aussi s'expliquer par le contexte historique de leur rédaction. En effet, la légende de l'union du Cyclope et de Galatée visait à flatter le tyran Denys de Syracuse (431-367 av. J.-C.), qui cherchait à s'allier les Gaulois d'Italie⁵.

2.3.2. Documents archéologiques

Jean-Jacques Hatt a sans doute mis le doigt sur une autre référence au duel entre Lug et Balor dans le matériau gallo-romain⁶. Il s'agit d'une borne-fontaine trouvée à Lyon, décorée d'une tête de cyclope et gravée d'une inscription à Jupiter ; elle a été faite par deux Éduens en l'honneur de Claude devenu *imperator*. Jean-Jacques Hatt a souligné que Claude avait refusé, au moment de sa prise de pouvoir, ce nom d'*imperator*. Ce titre ne pouvait donc faire référence qu'à sa victoire sur les Bretons en 44 apr. J.-C. La tête de cyclope et l'inscription peuvent être lues comme suit : les deux éduens connaissaient sans doute un mythe apparenté à celui de Lug et Balor, et ils ont identifié Claude vainqueur des Bretons à Lug vainqueur d'un adversaire cyclopéen⁷. De plus, cette borne se trouve dans une ville où les références à Lugus sont nombreuses (récit de fondation, toponyme, archéologie). Néanmoins, il n'est pas sûr qu'il soit le dieu honoré sur cette borne fontaine, puisque le Jupiter gallo-romain fait plutôt référence à un Dieu-Père qu'à Lugus. Ce problème sera traité plus bas.

¹ *Etymologikon megan* 220 = Gaisford 1848:630.

² Appien, *Illyrika* II, 3 = Vierek - Rooes 962:327.

³ Eustathe, *In Dionysem* 69 = Müller 1861:II 230.

⁴ Sergent 2004a:304-310.

⁵ Voir l'étude de Briquel 1997.

⁶ Hatt 1973, suivi par Sterckx 1996b:52 et Sergent 2004a:309-310.

⁷ Claude, ne l'oublions pas, était gaulois par le hasard de sa naissance, puisqu'il était né à Lyon en 10 av. J.-C. Il n'a d'ailleurs jamais renié son pays d'adoption. Cela pourrait expliquer, en partie, le fait de voir l'Empereur représenter sous les traits de Lugus.

Un troisième élément tiré du matériau gaulois peut évoquer le mythe irlandais de Lug et Balor. Nous le devons de nouveau à Jean-Jacques Hatt qui s'est intéressé aux vases du maître potier Satto – comme celui de Blaesheim (Bas-Rhin)¹ – qui sont décorés de reliefs représentant Ulysse et ses compagnons dans la grotte de Polyphème. On note la présence d'un corbeau assis sur un rocher à l'entrée de la grotte, et qui domine en général le personnage d'Ulysse. Le savant français a fait remarquer que le corbeau n'apparaît pas dans l'*Odyssée*. Dans un chapitre précédent, nous avons souligné que cet oiseau était justement associé à *Lugus*². Autrement dit, Satto a peut-être rapproché le mythe de Polyphème d'un mythe gaulois apparenté au duel irlandais et il a représenté le second par le truchement du premier. Ce procédé de transposition et d'interprétation gauloise était d'ailleurs familier aux artistes et artisans gaulois de cette région.

2.3.3. *Le cavalier à l'anguipède*

Un autre témoignage de l'Antiquité suggère que les Gaulois connaissaient un mythe proche du combat entre dieux et Fomoire. Il s'agit des monuments celto-romains connus sous le nom de « cavalier à l'anguipède »³. Leur caractère indigène est assuré, car leurs formes sont différentes des modèles gréco-romains. Ces monuments sont connus en très grand nombre et offrent une telle homogénéité qu'on peut légitimement penser qu'ils évoquaient un mythe celtique majeur. La forme de représentation la plus fréquente consiste en colonnes galbées, aux fûts décorés d'imbrications végétales, dressées sur un double socle et surmontées du dieu cavalier brandissant une roue et foulant aux pieds de son cheval un anguipède, c'est-à-dire un démon dont le corps se termine en forme de serpent. Ce dieu brandit une roue, un foudre ou encore une massue et les dédicaces de ces monuments l'identifient comme Jupiter *Optimus Maximus* « Très Bon Très Grand ».

Les différents éléments rassemblés par Claude Sterckx sur ce dossier font penser que nous avons là un mythe celtique continental qui rappelle la bataille de Mag Tuired. D'un côté, l'anguipède a un rôle comparable à celui des Fomoire ; son caractère serpentiforme rappelle d'ailleurs la femme démon adversaire de saint Patrick et les deux dragons du *Cyfranc Lludd a Llefelys*. De l'autre, le dieu cavalier est caractérisé par son allure impériale, son association avec Junon reine, les équidés, le soleil et la roue ; cette série de traits autorise à le rapprocher du dieu jupitérien celtique, qui correspond en Irlande au Dagda. Autrement dit, le vainqueur

¹ Hatt 1973:467 ; figure 19.

² Cf. partie III, chapitre 3.

³ Voir la longue étude que Sterckx 1991-1995 a consacrée à ce dossier.

des démons n'est pas Lugus, comme dans les traditions irlandaises, mais son père. Nous pouvons donc nous demander s'il y a eu une évolution du mythe quant à l'identité du dieu vainqueur des démons dans une branche de populations celtiques, ou bien si ce triomphe revenait aussi bien au père qu'au fils.

2.3.4.L'hagiographie

Nous terminons l'étude du matériau continental avec l'hagiographie médiévale. On se souvient de l'histoire des saints Crépin et Crépinien, patrons des cordonniers, que nous avons rapproché de Lugus par leur caractère gémellaire et leur association à la cordonnerie¹. Leur *vita* nous apprend qu'en 285, sur l'ordre de l'empereur Maximien, le préfet des Gaules Rictiovarus doit arrêter Crépin et Crépinien afin de mettre fin à la propagation du christianisme. Mais les deux frères refusent de renoncer à leur foi et sont donc envoyés à la torture. Après l'échec de plusieurs supplices, Rictiovarus essaie un nouveau moyen pour venir à bout des deux frères :

Il fit préparer un brasier de poix, de graisse et d'huile bouillante, et on y jeta les saints confesseurs, qui, par la puissance de Dieu, n'en souffrirent aucune atteinte. A l'imitation des trois enfants de la fournaise, ils chantaient les hymnes au Seigneur [...] Tout à coup, une goutte de ce mélange de plomb fondu et d'autres matières sauta dans l'œil de Rictiovarus et lui causa d'inexprimables douleurs (*quibus hæc orantibus, exiliens gutta plumbis frementis in oculum Rictiovarius, gravi eum dolore crucians exercuit afflictum*). Quant à Crépin et Crépinien, des anges, envoyés du ciel, les firent sortir sains et saufs de ce brasier où l'enfer voulait les faire périr. Mais, comme les miracles endurcissent souvent les pécheurs au lieu de les convertir, Rictiovarus ne se laissa pas toucher par les prodiges opérés sous ses yeux. Sa rage s'accrut à un tel point que, de dépit et de désespoir de se voir vaincu, il se précipita lui-même dans le feu, où il trouva la mort, juste punition de toutes les cruautés qu'il avait exercées contre les élus de Dieu².

Ce récit fait état d'un duel dont le contexte rappelle le mythe irlandais, avec le thème de la matière incandescente projetée dans l'œil de l'adversaire.

La documentation hagiographique a laissé d'autres éléments intéressants. Bernard Sergent a consacré une étude aux saints sauroctones, autrement dit aux saints qui tuent ou mettent hors d'état de nuire des dragons³. Son enquête s'est basée sur la France et la Belgique – soit un espace géographique où ont vécu des populations celtiques pré-chrétiennes –, ce qui représente plus de quatre-vingt saints. Bernard Sergent a alors établi une correspondance entre leur combat et leur place dans le calendrier. Dès lors, les mois qui comprennent le plus grand nombre de cas de sauroctonie – c'est-à-dire entre dix et douze cas – étaient janvier, mai, juin,

¹ Cf. partie III, chapitre 3.

² *Martyrium SS. Crispini et Crispiniani* = Ghesquière 1845-1868:XI 536 ; trad. Guérin 1876:XII 626.

³ Sergent 1997.

octobre et novembre. Par rapport au calendrier irlandais – qui était peut-être comparable à celui des Gaulois –, on s’aperçoit que ces « mois à dragons » correspondent aux périodes des fêtes d’Imbolc, de Beltaine et de Samain, mais il manque celle de Lugnasad. Cette absence s’expliquerait de la manière suivante d’après Bernard Sergent :

La fixation des dates latines sur le calendrier celtique a consisté à remplacer par un calendrier solaire (dit Julien) un calendrier qui, comme tous ceux du monde indo-européen antérieurs à la réforme julienne, était luni-solaire, c’est-à-dire avait des mois correspondants aux lunes, un règlement sur l’année solaire étant opéré périodiquement par insertion d’un mois supplémentaire. De la sorte, telle fête celtique ancienne n’était pas fixée, dans l’année solaire, à un jour précis, mais, dans l’année lunaire, oscillait, avançant lorsque l’année comptait douze mois lunaires, puis reculant d’un mois lorsque l’année avait compris un nombre supérieur de mois.

Dès lors, comme les quatre grandes fêtes celtiques tombent à chaque fois le premier jour du mois, et qu’antérieurement à la fixation calendaire elles variaient, avançant d’environ quinze jours et reculant à peu près d’autant selon les années, il est intéressant d’observer, à partir de ce qui a été noté sur la corrélation entre fêtes celtiques et cas de sauroctonie, ce qu’il en est dès lors qu’on ne compte plus les cas mois par mois, mais par périodes d’un mois prenant un 1^{er} de mois comme milieu ; autrement dit, du 16 d’un mois au 15 du mois suivant¹.

En appliquant ce principe, les périodes qui comptent un grand nombre de combats sont désormais du 16 janvier au 15 février, du 16 avril au 15 mai, du 16 juillet au 15 août et du 16 octobre au 15 novembre. Le calque avec les quatre fêtes irlandaises est désormais parfait et la période de Lugnasad devient un moment privilégié de sauroctonie. Nous pouvons supposer que l’exploit de ces saints prolonge un ancien mythe celtique d’opposition entre un héros et un être monstrueux. Comme ces légendes se déroulent généralement à une date autre que la fête du saint, nous pensons que sa fixation calendaire remonte à une période pré-chrétienne.

Du point de vue de notre recherche, ce sont les périodes de juillet-août et d’octobre-novembre qui nous intéressent le plus. La première peut correspondre à l’affrontement rituel que l’on retrouve dans le folklore de Lugnasad entre saint Patrick et un adversaire sombre ou une femme serpentine. À titre informatif, nous citons la liste des saints qui ont combattu un dragon à la période de Lugnasad : Benoît, fêté le 11 juillet, Jacques à Aix-en-Provence le 15, Arnoul/Arnoud et Rufil le 18, Marguerite d’Antioche le 20, Victor de Marseille le 21, Pavacius du Mans le 22, Samson de Dol le 28, Marthe de Béthanie et à Tarascon ainsi que Loup de Troyes le 29, Germain d’Auxerre le 30, Géry de Cambrai et Eubalde le 11 août, et enfin Radegonde de Poitiers le 13. Quant à la seconde, elle garderait le souvenir d’un mythe gaulois apparenté au duel entre Lug et Balor, puisque, comme nous le verrons plus bas, la

¹ Sergent 1997:52.

bataille de Mag Tuired se déroule à Samain. Les saints honorés à cette période sont Bertrand de Comminges le 15 octobre, Junien du Limousin le 16, Véran de Cavaillon le 19, Hilarion de Chypre le 21, Romain de Rouen le 23, Georges bienheureux le 25, Narcisse de Géronne le 29, Marcel de Paris et Vigor de Bayeux le 1^{er} novembre, Efflam de Plestin le 6¹, Front de Périgueux et Tryphon de Cattaro le 10, Vrain/Véran de Jargeau et Pavace/Pavacius/Pavin le 11².

En fin de compte, le matériau continental a peut-être conservé les traces d'un mythe comparable à celui de Lug et Balor à travers des écrits d'auteurs classiques, l'archéologie et l'hagiographie.

3. Significations de l'affrontement

3.1. La victoire de la justice

3.1.1. *Fír fer et fír catha*

Nous allons consacrer la suite de ce chapitre à essayer de mieux apprécier la valeur du mythe de la bataille de Mag Tuired. Le premier point que nous abordons concerne la référence à la justice ou à la vérité lors de cet affrontement.

Le succès des Túatha Dé Danann à l'issue de ce combat peut se comprendre par le fait qu'ils représentent une société totale, équilibrée et ordonnée, à l'opposé des Fomoiré qui ne sont que tyrannie, force brute et irrespect³. En d'autres termes, leur victoire peut être celle de la justice ou de la vérité sur le désordre⁴. Le mythe indiquerait que le succès militaire est

¹ Notons que saint Efflam est également patron des maris jaloux. Cela évoque saint Gengoul, patron des hommes bafoués. On peut en effet prolonger la comparaison avec leur épouse respective : Enora, l'épouse d'Efflam, s'est fait coudre dans une peau de vache pour rejoindre son époux et est arrivée sous cette apparence à Saint-Michel-en-Grève ; Gengoul a enfermé sa femme dans une peau de vache et l'a jetée à l'eau, sur la Lauch (Alsace), et elle a échoué sur la grève. Le caractère lugien du saint breton s'en trouve d'autant plus affirmé (Sergent 1998b:25)

² Dans le chapitre précédent, nous avons mentionné que saint Michel avait continué le culte du Mercure gallo-romain. En Cornouailles insulaire, une légende attachée au Mont-Saint-Michel – « cousin » du Mont-Saint-Michel breton – associe le saint éponyme du lieu et un géant nommé Bellerus. La tradition populaire le décrit comme borgne avec un œil unique situé au milieu du front. Un être gigantesque, cyclopéen et dont le nom a une consonance proche de Balor peut raisonnablement être rapproché de l'adversaire de Lug (Gruffydd 1928:182-184). Une autre survivance de ce duel a sans doute été conservée dans la littérature populaire de la France du haut Moyen Âge. Il s'agit d'un romain en vers d'Aymon de Varennes intitulé *Florimont*. Cette histoire raconte les exploits de Florimont, se disant le bisaïeul d'Alexandre le Grand, parmi lesquels figure le meurtre du méchant Garganeus, ancêtre du Gargantua de Rabelais (Sterckx 199b:54-56).

³ Gray 1981-1983:XIX 34-35, 243-244.

⁴ La mythologie védique offre un parallèle avec la victoire des Deva sur les Asura : les premiers s'attachent au *satyam* « la vérité », tandis que les seconds s'appuient sur l'*anrtam* « la fausseté, le désordre » (Coomaraswamy 1944:169, 170n.6).

compris comme une ordalie, la victoire étant réservée au camp qui représente la justice ou la vérité. Cette conception se retrouve en Irlande à travers diverses pratiques anciennes comme le *fír fer* « justice ou vérité des hommes »¹ ; il s'agissait d'un affrontement, ordinairement organisé sur un gué, qui mettait aux prises deux groupes d'hommes en nombre égal². Étant donné que l'issue de la bataille de Mag Tuired se joue sur le duel entre Lug et Balor, nous avons peut-être là un exemple de *fír fer*. Ainsi, la bataille apparaît comme un processus qui permet à l'ordre de s'établir³.

Nous faisons remarquer que le *fír fer* est mentionné à propos de Cú Chulainn. Cette coutume figure à un moment crucial de la *Táin bó Cúailnge*, lorsque le héros d'Ulster guerroye seul depuis des mois. Il demande alors à son père Súaltam d'aller chercher de l'aide à Emain Macha ; il lui dit notamment ceci :

« Je suis seul contre les quatre grandes provinces d'Irlande depuis le lundi du début de Samain jusqu'au commencement d'Imbolc, tuant un homme dans le gué chaque jour et cent guerriers chaque nuit. On ne m'accorde pas la "vérité des hommes" ni le duel équitable contre un seul homme (*Ní damar fír fer ná comlond óenfhir*), et personne ne vient m'aider ou me secourir⁴. »

Les batailles que mènent Lug et Cú Chulainn ont en commun d'avoir un adversaire qui va à l'encontre des principes d'équité : les Fomoirs exercent une souveraineté injuste ; les hommes de Medb et d'Ailill ne respectent pas le combat loyal.

Pour Tomás Ó Cathasaigh, les nombreuses victoires en duel de Cú Chulainn s'expliquent par son courage, sa force, ses ressources ainsi que par sa pratique du *fír catha* « la vérité de la bataille »⁵. Mais nous n'avons pas, à notre connaissance, de témoignages littéraires qui en font état. La coutume du *fír catha* se retrouve en tout cas dans l'histoire de Lugaid Réoderg, qui est un autre personnage lugien. Nous nous souvenons qu'Eochaid Feidlech, roi d'Irlande, a trois fils (les *Find-emna*) qui voulaient le renverser. La fille du roi, Clothru, veut sauver son père et provoque délibérément une union incestueuse avec ses trois frères afin de les épuiser avant d'affronter Eochaid Feidlech. Voilà ce que disent alors les *Dindshenchas* de Rennes :

Et Clothru agit ainsi pour que [ses frères] ne puissent obtenir « la vérité de la bataille » face à leur père. (*Is airi dono doronnad sin, cona gabdais fír catha fria n-athair.*)⁶

¹ Cf. partie III, chapitre 4.

² Charles-Edwards 1970:285.

³ Gray 1981-1983:XIX 248.

⁴ *TBC II*, 111 ; cf. *TBC I*, 66. La *TBC I*, 29 fournit un autre exemple : *Nos gegoin-seom uli íarom úair ro brisisset fír fer fair* « Cú Chulainn les a tué (= les trois fils de Gáarach) car ils n'ont pas respecté la vérité des hommes avec lui ».

⁵ Ó Cathasaigh 1983:13.

⁶ *DR XVI*, 149.

La fille d'Eochaid Feidlech a donc fait en sorte que ses trois frères soient dans une condition telle qu'ils ne puissent pas être en état de vaincre leur père. Lugaid Réoderg est donc associé indirectement à la vérité, dans la mesure où l'union sexuelle qui lui a donné vie a permis d'éviter que le *fír catha* ne tombe aux mains de personnes qui ne le méritaient pas.

La littérature galloise fait aussi référence à un type de duel judiciaire qui peut rappeler le *fír fer* irlandais. Nous en avons un exemple au début du *Mabinogi* de *Math*, qui met en scène deux personnages que nous connaissons bien, à savoir Gwydion et Pryderi. Le passage en question apparaît lors de la bataille entre le Gwynedd et le Dyfed, provoquée par Gwydion afin d'éloigner Math de sa cour¹. L'issue de cet affrontement est réglée par un duel entre Gwydion et Pryderi, remporté par le premier².

3.1.2. L'excès de boisson

La bataille de Mag Tuired peut être interprétée comme un affrontement entre un groupe possédant la vérité (les Túatha Dé Danann) et un autre incarnant l'injustice (les Fomoire). La validité de la première association est recevable dans la mesure où la vérité, c'est-à-dire le respect de l'ordre qui permet l'existence du monde, a été apportée par les dieux³. Nous devons à présent approfondir le rapport entre Fomoire et injustice. Leur fonction d'opposants à la réalisation de la vie est antithétique au respect de la vérité. Nous avons également relevé le caractère désastreux du règne de Bres. À propos de ce personnage, le récit qui relate sa mort fait de nouveau état de son mauvais comportement. Voici la version des *Dindshenchas* métriques :

La boisson de cent hommes pour chaque poteau central de hutte

Fut apportée au chef sans faiblesse,

Du lait des vaches brunes :

Il souffrit de cette nourriture.

Sous le règne de Nechtan *bass-cháin*,

À la chère renommée, avec grand mystère,

Pour le roi des deux Munster,

Se produisit la raison du nom éternel.

Les vaches de chaque lieu habité du Munster,

Préjudice durable, par cela (= les ordres de Nechtan),

Furent brûlées au-dessus des fougères,

Jusqu'à ce qu'elles deviennent de couleur noire.

¹ Cf. partie II, chapitre 2.

² *Math* 73. Ce passage sera cité dans la partie VI, chapitre 1.

³ Cf. partie III, chapitre 4.

Partie IV, chapitre 4

Un tas de cendres fut maculé
Par les remarquables hommes rusés
Sur les vaches célèbres pour leur corpulence.
[...?...]

Ils fabriquèrent des vaches en bois solides,
Cette troupe complète, noble et svelte :
Lug, qui était pieux en toutes occasions (*Lug, ba gor cach n-am-sain*)
Les choisit et les rassembla.

Des seaux furent mis dans leurs fourches
Avec une agilité toujours rapide ;
De la tourbe, sans éclat luisant de graisse,
C'était le lait qui les remplissait.

Trois cents, c'était leur nombre
Sur la route de cette troupe :
À ce combat, grâce à son procédé trompeur
Il n'y eut pas une vache de ces vaches qui soit vivante.

Bres, avec une colère furieuse, vint
Jusqu'au milieu du champ pour les juger :
Alors, sans descendance prospère,
Il tomba et mourut.

Tirées du troupeau furent comptés
Trois cents seaux, âpre et solide,
Pour la boisson du roi à la lance :
C'était une préparation de mauvais présage.

Bres avait comme *geis* de ne refuser
Aucun exploit qui s'offrait à lui :
Il but tout sans broncher :
Je ne sais pas ce que cela signifiait.

Au Carn du radieux petit-fils de Nét
Il tua le sombre descendant,
Lorsqu'il a bu sans crainte
Une gorgée de la liqueur rouge foncé.

*(Geiss do Bress a n-opa,
na cless dobreth chuca :
mos-ib cen nach n-ecal :
ní fhetar cid thuca.*

*Hi Carn húi Néit níamda
romarb in géic grúamda,
mar attib cen omun*

dig don rodub rúamda.)¹

La version des *Dindshenchas* en prose est un peu plus claire :

Bres fils d'Elathan fils de Nét – c'est-à-dire Nét fils de Núadu ou Nét fils d'Angaid ancêtre de Bres –, mourut ici. Mais c'est Bres lui-même qui mourut ici, car c'était lui qui demanda une boisson pour cent hommes de chaque toit d'Irlande, [c'est-à-dire] du lait d'une vache brune sans corne ou du lait d'une vache d'une seule couleur, lors du règne de Nechtan Bascaïn roi du Munster.

Alors les vaches du Munster furent brûlées par lui (= Nechtan) dans le feu de fougères. Elles furent maculées avec la bouillie de cendres de graines de lin, si bien qu'elles devinrent marron foncé. Ceci fut fait par le conseil de Lugh fils d'Ethlenn et du druide Findgoll fils de Findamnas. Ils créèrent trois cents vaches en bois avec des seaux marron foncé dans leurs fourches à la place de la mamelle. Ils (= ces seaux) trempèrent ensuite dans un liquide noir (*A comairle Logha maeic Et[h]lenn 7 [Findguill meic Findamnois] in drúad doronad sin, cor' delbsat indisin .ccc. bo cranda co lin[n]pataib dubódraib ina [n]gabraib arson delae .i. uithi. Rofothraicit íarum for dubrodæ*).

Puis Bres vint pour inspecter l'allure de ce troupeau, s'ils pouvaient donner du lait en sa présence ; Cían était alors parmi eux. Toute la tourbe qu'ils avaient fut pressée comme si c'était le lait qu'elles avaient donné. Les hommes d'Irlande avaient comme *geis* de venir jusque là en même temps, et Bres avait comme *geis* de boire ce qui serait traité ici.

Alors, trois cents seaux pleins d'eau du marais de couleur rouge furent traits pour lui et il but tout ! Certains disent qu'il fut sept jours, sept mois et sept ans en train de dépérir à cause de cela. Il traversa l'Irlande à la recherche d'un remède jusqu'à ce qu'il arriva au même carn et là il mourut. De là *Carn úi Néit* fut nommé (*Adber[a]t aroile secht laithi 7 secht mís 7 secht mbliadna for segad do, 7 rotoirmcill Erinn fria leigis, co toracht in carn cétna, co n-apaíd and unde Carn úi Neit nomenatur*)².

Le *Lebor Gabála Éirenn* fait également référence à la mort de Bres :

Bres petit-fils de Nét tomba à Carn Hui Néit, par la science druidique de Lug Lámfada.

(*Torchair Bress hua Néit i Carn Hui Nēt, do druidhecht Loga Lāmfota*)³

Enfin, le poète Flann Mainistrech offre un témoignage qui corrobore les autres sources :

Bres mourut à *Carn ui Néit*

Par la tricherie de Lug, sans plénitude de mensonge :

Ce fut alors cause d'une querelle

Que de boire de la tourbe au lieu du lait.

(*Atbath Bress i Carn ui Nēt*

do cheilg Loga cen lān-breic :

ro po domna trota trā

ōl rota i rricht ind lomma.)⁴

¹ *DM* III, 218-220.

² *DR* XV, 439-440.

³ *LGE* VII §329.

⁴ *Id.*, §LVI, 11. Dans le *Cath Muighe Tuireadh*, Bres meurt d'une manière différente : Lug lui assène un coup violent qui le décapite (*CMT*₂ l. 1170-1173). En revanche, ni l'*Oidhe Chloinne Tuireann* ni le *Cath Maige Tuired*

Dans la tradition irlandaise, la boisson est un thème que l'on retrouve fréquemment. Elle figure notamment dans le rite de la *banais rígi* « noces royales » : pour que le mariage soit consommé, le roi doit absorber une boisson que lui remet sa femme ; ensuite, les nouveaux mariés dorment ensemble¹. La boisson de souveraineté agit souvent comme un substitut de la déesse souveraine², que le roi épouse/absorbe lors de son intronisation. Dans de nombreux textes, on retrouve d'ailleurs un jeu de mot entre *flaith* « souveraineté » et *laith* « bière », fréquemment utilisés de manière interchangeable³. La souveraineté et la boisson sont également associées au moment de la déchéance du roi. Lorsque la boisson lui échappe ou lorsqu'il est assoiffé, cela signifie la rupture du couple royal car le roi ne s'est pas montré digne de la fonction⁴. Dans le récit de la mort de Bres, le thème de la boisson est aussi présent. Le lait qu'il demande à tous les habitants de l'Irlande est certainement une autre image de la boisson de souveraineté⁵ ; même si celle-ci est le plus souvent de l'hydromel ou une boisson alcoolisée. Mais la revendication de Bres apparaît comme excessive et est comparable aux lourds tributs qu'exigeaient les trois rois Fomoiré lors de leur règne sur l'Irlande. Ici, l'excès de boisson exprime certainement un abus de la fonction royale, un non-respect du *fír flathemon*⁶.

3.1.3. Bres et Balor

Parmi les Fomoiré, Bres n'est pas le seul à ignorer les principes de bonne gouvernance. Balor a également une mauvaise attitude puisque, dans les récits folkloriques, il est un roi jaloux qui ne veut pas céder sa fille. D'ailleurs, Bres et Balor ont plusieurs points communs.

Dans le final du *Cath Muighe Tuireadh*, Lug se lance à la poursuite de Balor qui a pris la fuite en le voyant ; ils se retrouvent finalement à *Carn I Néid* (aujourd'hui Mizen Head, comté de Cork), où Balor succombe aux coups de son petit-fils⁷. Or, c'est également à *Carn ui Néit* que Bres est mort à la suite de la tromperie de Lug. Cette similitude est à la base de la théorie

n'évoquent sa mort ; à la place, ils font état d'une tractation entre les deux hommes (*OCT* 14-15 ; *CMT* §§149-161). Cf. *infra* sur la seconde tractation.

¹ O'Rahilly 1946b:14 ; Mac Cana 1955-1959:VII 85-86; cf. partie V, chapitre 1 et 3.

² Sur l'équivalence reconnue entre la femme et la boisson dans l'histoire des religions : Eliade 1949: 220.

³ Scowcroft 1995:130. Voir par exemple *SC (Y)* §575 : *Flaith .i. fó-laith .i. cuirm* « Souveraineté, c'est-à-dire bière ».

⁴ L'exemple le plus célèbre figure dans la *Togail Bruidne Dá Derga* avec le roi Conaire Mór. Il a été pris d'une grande soif, mais ses échansons ne sont pas capables de le soulager car tous les cours d'eau étaient asséchés, expression de la destitution royale de Conaire, qui avait brisé toutes ses *geissi*.

⁵ Scowcroft 1995:134-135 ; cf. Sterckx 1991-1995:IV 71.

⁶ Lorsque Bres exerçait la royauté d'Irlande, Óengus et le Dagda lui ont tendu un piège, ce qui l'a contraint à prononcer un mauvais jugement et d'aller ainsi à l'encontre du *fír flathemon* (*CMT*§29).

⁷ *CMT*₂ l. 1293.

de Steven O'Brien qui a considéré Balor et Bres comme un seul et même personnage¹. Pour appuyer son hypothèse, il a ajouté que tous deux étaient morts à un endroit qui porte le nom de leur grand-père, Nét. Si cette ascendance est correcte pour Balor, la généalogie classique de Bres le donne comme fils d'Elatha et petit-fils de Delbaeth ; toutefois, une généalogie des rois d'Irlande contenue dans le Livre de Leinster le donne comme petit-fils de Nét². L'identification de ces deux personnages semble excessive, d'autant que les arguments avancés sont, bien qu'intéressants, trop minces pour aller si loin. Néanmoins, d'autres traits communs existent entre Balor et Bres. Tout d'abord, l'*Oidhe Chloinne Tuireann* leur attribue un lien génétique direct puisque Bres est présenté comme fils de Balor³. Ensuite, tous deux sont tués par la ruse de Lug : dans le *Cath Maige Tuired*, le dieu irlandais fait exprès de parler à Balor afin d'obtenir l'ouverture de sa paupière ; Lug trompe Bres sur la substance de la boisson et exploite sa *geis* en lui faisant boire de grandes quantités.

En somme, cette confrontation entre Balor et Bres s'appuie essentiellement sur deux points de comparaison : ils ont le même comportement irrespectueux vis-à-vis de la souveraineté ; et nous trouvons des similitudes dans le scénario de leurs morts respectives. Sur ce dernier point, nous remarquons que Lug a recours à un procédé assez proche pour venir à bout de ses adversaires, ce qui vaut également pour les fils de Tuireann :

- Lug est aux prises avec des personnes qui ont exercé, exercent ou veulent exercer la souveraineté d'Irlande : Balor, Bres, Tuireann et ses trois fils.
- Lug use de ses pouvoirs druidiques pour tromper ses adversaires : il substitue le lait destiné à Bres à de la tourbe ; il fait oublier aux fils de Tuireann que leur mission n'est pas terminée, ce qui les fait rentrer à Tara avec un prix de composition incomplet.
- Lug fait usage de ses talents de ruse : les cas de Balor et Bres viennent d'être traités ; il venge le meurtre de son père non par la violence mais par la justice, en exigeant un prix de composition aux enfants de Tuireann. Mais cette demande est si difficile à remplir qu'elle va les mener à la mort.

En fait, Lug n'obtient pas systématiquement la mort de ses rivaux par un combat frontal et martial. Il les défait aussi de manière indirecte et réfléchit en usant de sa ruse ; pour tuer Balor, il a cependant dû utiliser ces deux techniques.

¹ O'Brien 1976:306. Pour Carey 1989-1990:64n.48, le récit sur Bres est une adaptation influencée par le *Cath Maige Tuired* d'une légende plus ancienne où la victime était Balor.

² LL 1. 5385 : *Bress mac Eladan meic Néit*.

³ OCT 13-14 : *Breas mac Bhalair*.

3.2. L'apport déterminant de Lug

3.2.1. *Lug et Núadu*

La bataille de Mag Tuired a mis en valeur le rôle essentiel de Lug pour obtenir la victoire sur les Fomhoire. Le succès des Túatha Dé Danann aurait été compromis sans son arrivée providentielle, car il a entrepris des actions que les autres dieux n'auraient pas accomplies.

Les relations sont d'ailleurs quelquefois difficiles entre Lug et les autres Túatha Dé Danann, notamment avec Núadu. Dans le *Cath Maige Tuired*, le roi des Túatha Dé Danann reconnaît les qualités de Lug en se levant devant lui et en lui laissant le commandement des troupes ; néanmoins, les dieux tentent de l'écartier du champ de bataille. Néanmoins, les dieux tentent de l'écartier du champ de bataille mais au moment où commence le tumulte, Lug n'éprouve aucune difficulté à se débarrasser de la garde de neuf hommes¹. Aucune raison n'est donnée pour justifier ce choix des Túatha Dé Danann, alors que, paradoxalement, ils ont besoin de Lug pour obtenir la victoire. Comme souvent, le *Cath Muighe Tuireadh* fournit plus de détails. Il laisse notamment apparaître une certaine animosité de Núadu vis-à-vis de Lug. Voici ce que dit le roi des Túatha Dé Danann en l'absence du meilleur des dieux :

« Je ne suis pas ici pour abattre votre courage, ni pour empêcher votre combat ou votre mobilisation, mais pour vous demander si, dans cette épreuve de force et d'héroïsme, vous ne comptez que sur Lugh pour la bataille, le combat, le mouvement des actions de valeur et d'éclat, et sur lui seul pour toutes actions meurtrières et pour les morts nobles et aristocratiques ?

- Cela est vrai, ô roi suprême, dirent les nobles des Túatha Dé Danann, que nous est-il convenable de faire à ce propos ?

- Je le sais, dit Núadha, car nos héros n'ont aucune peur devant les armes de ces nombreux étrangers, et ils résisteront à la furie de la race rude des Fomhoire, même si Lugh n'est pas avec nous sur place. Je vais vous dire ce qu'il est convenable de faire, dit Núadha, j'ai un grand festin de bière facile à boire et délicieuse pour les champions des Túatha Dé Danann et pour Lugh. Ce festin sera fait pour lui si bien qu'il sera ivre et joyeux. Et quand le grand guerrier sera ivre et privé de sens, quand il aura son content de nourriture et de boisson, le héros destructeur sera lié et attaché solidement par vous à des chaînes pures, brillantes, au métal bleu, et à de beaux fils de bronze. Il sera fixé de grands piliers et des fortes colonnes seront plantées en terre de chaque côté autour de lui. Ainsi la bataille sera-t-elle livrée en son absence². »

Comme dans la première version de la bataille, Lug se défait de ses liens dès qu'il entend le bruit du tumulte et va rejoindre ses troupes. Une fois les hostilités du jour terminées, Lug ne manque pas d'adresser des reproches à Núadu :

« Ce n'est pas une entreprise heureuse et ce n'est pas une grandeur royale pour toi, ô héros royal, que de livrer une bataille sanglante, défensive, pour la frontière du pays et de la terre, pour défendre l'Irlande par

¹ CMT §129.

² CMT₂ 21.

haine et trahison. Car il n'y aura pas de base de vérité dans les tranchants de vos hommes ni force de cœur ni agilité de bataille dans vos héros. Vous n'avez bien examiné, ni le signe d'augure et de chance ces jours-là aujourd'hui et vous perdriez la bataille si vous la livriez. Pour cette raison vous attendrez votre signe et votre chance jusqu'à ce que je vous précise quand la rencontre sera convenable, afin que nous emportions la victoire de la bataille à ce moment-là. »

Ce sont les reproches de Lugh dans la bataille de Magh Tuireadh¹.

À cette occasion, Núadu a un comportement indigne par rapport à sa fonction, qui implique des qualités de sagesse et justesse. La raison de son geste n'est pas précisée mais nous supposons qu'il a exclu Lug par jalousie pour ses qualités guerrières. De plus, Núadu a ordonné la mise à l'écart de Lug par trahison en profitant de son état de faiblesse. Nous relevons également que dans son discours aux Túatha Dé Danann, le roi des dieux a indiqué sa volonté de commencer la bataille pendant l'absence de Lug. Par la suite, celui-ci a affirmé, en s'appuyant sur les augures, que le moment n'était pas opportun pour débiter le combat. Ce litige entre les deux hommes révèle principalement que Lug dispose de compétences militaires supérieures à celles de Núadu.

Un peu plus loin dans le récit, nous apprenons que Lug n'a pas oublié la tentative de Núadu et des Túatha Dé Danann de l'écartier de la bataille. Il s'adresse alors à eux à l'occasion d'une discussion au sujet de Balor :

« Lequel d'entre vous, dit Lugh, repoussera les grandes averses froides et haïssables, les ruisseaux violents, rouges et noirs, le flot humide et abondant de l'œil rouge et sombre qui est dans la tête de ce héros sanglant et cruel, Balor Balcbhéimnech, petit-fils de Néid ? Car n'est-il pas le premier champion qui est venu [...?] à ce rivage de l'Irlande ? »

Il ne s'est pas trouvé cependant d'homme pour ces réponses et ces préparatifs parmi tous les Túatha Dé Danann, et s'il a été répondu quelque chose, c'est plutôt qu'il n'en a pas été trouvé.

« Que faire, si ce n'est confier à mes mains ? dit Lugh. Hélas, dit-il, c'est son mal que vous ne pourrez jamais surmonter, car son mal est plus fort d'un seul coup que le cri épais de l'armée depuis lors. C'était difficile, c'était pénible, c'était inutile, c'était vain, c'était de la folie de votre part que d'attaquer les tribus vertes des Fomhoire, car je vous donne ma parole, dit Lugh, que vous ne serez pas capable de repousser un petit groupe de leurs héros si je ne n'y mets pas la main avec vous². »

Les propos de Lug font état d'un excès de vantardise mais sont révélateurs de son apport militaire ainsi que des limites des Túatha Dé Danann. Sa supériorité est certainement due à la cohésion qu'il incarne, ce qui lui donne une force martiale plus importante que la somme de chacun des dieux pris individuellement³.

¹ *CMT*₂ 24.

² *Id.*, p. 27.

³ Gray 1989:44.

L'*Oidhe Chloinne Tuireann* évoque également des problèmes entre Núadu et Lug. Lorsque ce dernier arrive pour la première fois à Tara, il est indigné par l'attitude de soumission adoptée par le roi des Túatha Dé Danann face aux quatre collecteurs d'impôts Fomoire. Lug ne manque pas de lui adresser des reproches :

« Pourquoi vous levez-vous devant cette troupe ténébreuse et de mauvaise mine (= les Fomhoire) et ne vous levez-vous pas devant nous ?

- Nous sommes obligés de faire cela, dit le roi d'Irlande, car si l'un de nos enfants âgés d'un mois était assis devant eux, cela leur suffirait pour nous tuer.

- Je fais le serment, dit Lugh, qu'il m'est venu le désir de les tuer. Levez-vous contre les lieutenants, tuez-les, dit-il.

- C'est quelque chose dont il ne nous viendra que du mal, dit le roi d'Irlande, car nous recevrons par cela notre mise à mort et notre destruction.

- Il y a bien longtemps que vous êtes dans cette servitude, dit Lugh.

On se mit à les massacrer et à les blesser, si bien qu'il fut tué huit neuvaines¹.

Les Fomoire décident alors de se venger. Averti de ce danger, Lug s'en va prévenir Núadu :

« J'ai besoin de ton aide, dit-il, pour leur livrer bataille.

- Je n'apporterai pas mon aide, dit le roi, car je n'irai pas me battre pour une action qui n'a pas été faite contre moi². »

Núadu se rend cette fois coupable de deux fautes : il préfère la soumission au combat – le *Cath Maige Tuired* fait également état de ce manque de courage³ – ; il faillit à sa mission d'apporter la sécurité à son peuple en refusant d'aider Lug pour contrer l'offensive des Fomoire.

Ce comportement de Núadu entraîne de graves conséquences. Lug décide alors d'aller de son côté rassembler des troupes et il croise sur son chemin son père et ses deux frères. Ils acceptent de l'aider et chacun d'entre eux part dans une direction. Par malheur, Cían rencontre les trois fils de Tuireann qui vont alors le tuer. Autrement dit, la lâcheté de Núadu a causé indirectement la mort du père de Lug.

L'élément significatif de ces conflits est que Núadu ne remplit pas sa fonction de chef et de protecteur de l'ensemble de la société. Ces manques sont exploités par Lug qui supprime alors le roi des dieux en agissant pour l'ensemble de la société car il représente *la* société.

Ce transfert de compétence se lit au travers de leurs particularités physiques respectives : le bras coupé de Núadu est disqualifiant ; le bras ou la main de Lug est surqualifiant. Le bras de Núadu a entre temps été remplacé par une prothèse en argent posée par le dieu médecin

¹ OCT 8.

² *Id.*, p. 10.

³ Cf. Gray 1981-1983:XIX 257.

Dían Cécht. Toutefois, sa guérison lui a seulement permis de remonter sur le trône et non de chasser les Fomoiré ; seul Lug y parviendra. Núadu a en fait bénéficié de l'aide de la famille de Lug pour retrouver sa situation d'origine : Dían Cécht, grand-père de Lug, lui a guéri son bras ; Lug lui a permis de vaincre les ennemis des dieux et de restaurer ainsi son pouvoir royal sur toute l'Irlande.

3.2.2. Lugus et le dieu-roi

Comme nous le verrons en détail plus bas, les motifs du bras et de la main évoquent souvent la mission royale. Ils sont utilisés pour représenter la bienveillance, le contrat d'amitié, la protection d'un peuple et d'un territoire¹. Cette partie du corps est si bien associée à la fonction royale que sa perte peut exprimer, par métonymie, celle de la souveraineté. À ce propos, la mutilation au bras ou à la main du roi se retrouve dans plusieurs traditions celtiques.

En Irlande, Núadu perd son bras lors de la première bataille de Mag Tuired ; plus tard, Dían Cécht lui pose une prothèse qui lui permet de retrouver sa place de roi. Au Pays de Galles, Llefelys vient à l'aide de Lludd qui ne sait comment faire face aux trois fléaux qui accablent son île. Ce récit ne fait pas référence au bras ni à la main de l'un des deux protagonistes, mais d'autres sources attestent de leurs liens respectifs avec ces membres. Llefelys n'est qu'un autre nom de Llew, qui porte l'épithète de *Llaw Gyffes* « À la Main Sûre ». Le récit de *Culhwch* mentionne à plusieurs reprises un personnage du nom de Lludd *Llaw Ereint* « À la Main d'Argent »², directement comparable à *Núadu Airgetlám*³. Par contre, nous n'avons aucun indice sur l'éventuelle mutilation de Lludd. L'archéologie nous apporte toutefois un élément intéressant. L'épigraphie de la Grande-Bretagne antique atteste d'une forme *Nodons* ou *Nodens*, qui est l'un des surnoms du Mars indigène⁴. Ce théonyme correspond à la forme brittonique qui a donné par la suite gall. *Nudd*, *Lludd* (cf. v.bret. *Nodent*, bret. *Nuz*⁵) ; l'initiale de ce nom s'explique sans doute par une allitération avec l'épiclèse *Llaw Ereint*⁶. Les inscriptions en l'honneur de *Nodons* ont été retrouvées dans le sanctuaire celto-romain de Lydney Park (III^e-IV^e apr. J.-C.), dont les fouilles ont notamment

¹ Cf. partie V, chapitre III.

² *CO* I, 367, 916 et 988.

³ Sterckx 1994c:41.

⁴ Collingwood - Wright 1965-1991: 104-105 N°305-307, 206 N°616-616 ; *CIL* VII, 138-140.

⁵ Fleuriot 1964-1965:160-161.

⁶ Carey 1984:18 ; Puhvel 1987:179.

révélé un ex-voto en forme de bras coupé¹. Le lien entre le dieu-roi gallois et le bras coupé est donc sérieusement envisageable.

L'hagiographie bretonne conserve également une trace de ce dieu-roi mutilé, dans la vie de saint Mélar. Ce personnage historique a connu un destin tragique, sans doute lié aux querelles de succession de la maison de Cornouailles. La composition de sa *vita* a également fait appel à des thèmes pré-chrétiens qui sont en rapport avec notre enquête actuelle. L'histoire de saint Mélar était connue et racontée à Lanmeur dès le milieu du IX^e siècle. Elle fut rédigée en latin et transmise par onze manuscrits, dont le plus ancien remonte à la première moitié du XIV^e siècle². L'histoire est la suivante : Méliau, père de Mélar et roi de Cornouailles, assurait une prospérité sans précédent à ses sujets³, mais il est tué par son frère Rivod, cupide et méchant. Afin d'accéder à la royauté, ce dernier fait couper la main droite et le pied gauche de Mélar⁴, le disqualifiant ainsi pour cette fonction. Durant le règne de Rivod, le pays est marqué par la plus terrible des disettes. Quant à Mélar, les religieux du monastère de saint Corentin en Cornouailles, ou un ange descendu du ciel, lui remplacent ses membres mutilés par une main d'argent et un pied de bronze⁵. Le texte donne la précision suivante :

[Mélar] rassembla [les noix] de sa main d'argent ; et de manière surprenante, sa main se mit à se replier comme si elle était faite de chair ; et – chose étonnante à dire et à voir – il commença de l'ouvrir et le refermer telle une main naturelle d'os, de nerfs, de veines, de sang et recouverte de peau⁶.

La structure de cette histoire rappelle le mythe irlandais du *Cath Maige Tuired* : l'héritier au trône ou le roi déjà en place subit une mutilation au même endroit du corps, c'est-à-dire le bras ou la main ; l'organe blessé est remplacé par une prothèse en argent, qui a les mêmes qualités qu'un bras ou une main naturels ; un usurpateur accède à la royauté ; son règne est désastreux pour ses sujets. Un dernier détail vient appuyer ce rapport entre le dieu-roi celtique et Mélar : nous avons à proximité de l'église de Lanmeur, dédiée au culte de ce saint, le toponyme *Ker-nuz*⁷, la forme bretonne correspondant à gall. *Nudd, Lludd*. Le personnage de Mélar semble donc bien avoir hérité de la mythologie du dieu-roi celtique⁸.

En résumé, nous avons un personnage lugien doté d'un bras/main surqualifiant qui évolue en diptyque avec un dieu-roi pour qui la privation temporaire d'un bras/main est disqualifiante. *Lugus* fait en quelque sorte figure d'anti-Núadu/Lludd. Dès lors, Lug et

¹ Ross 1967:179 fig.121.

² Bourgès 1997:28-30.

³ *Vita sancti Melori* = Bourgès 1997:85.

⁴ *Id.*, p. 56 : *jussit dexteram abscidere ejus manum pedemque sinistrum.*

⁵ *Ibid.*, p. 56 : *ibique ei facta est argentea manus, pes quoque eneus.*

⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁷ Sterckx 2000b.

⁸ Sterckx 1994c:40.

Llefelys exprimerait, à travers son bras, ce dont le roi (Núadu/Lludd) a besoin pour assurer correctement l'existence de son royaume ; ils font ainsi figure de sauveur idéal de la royauté¹.

Ce rôle de libérateur providentiel se révèle également dans plusieurs récits insulaires, puisque l'apparition de personnages lugiens coïncide souvent avec des moments de crise : Lug arrive lors du conflit entre Túatha Dé Danann et Fomoiré ; Llew naît alors que la hiérogamie du Gwynedd, assurée par Math et son porte-pied, est rompue ; Llefelys est appelé par son frère Lludd lorsque la Grande-Bretagne est confrontée à trois fléaux. Autrement dit, *Lugus* est un dieu qui entre en scène lorsque l'ordre du monde est menacé.

3.3. La bataille à Samain

La compréhension de la bataille de Mag Tuired peut aussi se faire par sa place dans le calendrier. Alors que les hostilités viennent de commencer entre dieux et Fomoiré, un passage *Cath Maige Tuired* indique ceci :

C'était une semaine avant Samain et ils se dispersèrent tous avant que l'ensemble des hommes d'Irlande ne se réunissent le jour d'avant Samain.

(*Sechtmad rie Samain sen, 7 scaruis cách oroile dóib go comairnectar fir Érenn uili a llá rie Samain.*)²

Deux autres éléments peuvent indiquer que ce mythe se déroule aux alentours de Samain. Lorsque Lug arrive à Tara, Núadu est en train de donner un festin aux Túatha Dé Danann³. Cette assemblée pourrait correspondre à la *feis Temrach* « fête de Tara » qui se tenait justement à Samain⁴ ; nous reviendrons sur cette fête importante dans un prochain chapitre⁵. Enfin, le *Lebor Gabála Érenn* situe également la bataille de Mag Tuired vers Samain :

À Mag Tuired, c'était par la bataille

Que Núadu Airgetlám tomba :

Et Macha – c'était après Samain (*tar Samain sain*) –

Par la main de Balor au coup puissant⁶.

Cette date de Samain est riche de sens. En effet, cette fête marque à la fois le dernier jour de l'année écoulée et le premier jour de l'année à venir. Sur un plan macrocosmique, elle signifie la fin du monde ainsi que sa recreation, en d'autres termes le chaos suivi par l'ordre.

¹ Hily 2003:81.

² *CMT* §87.

³ *Id.*, §53 : *buí mórflég ocu-side di Túaith Déi a Temraig a n-inbaid-sin.*

⁴ Gray 1981-1983:XIX 22. Sur la fête de Tara, voir Binchy 1958:127-138. On notera que dans le *Cath Maige Tuired*, « fête » est rendu par *mór-fled*. Toutefois, *fled* et *feis* ont tous deux le même sens (*DIL* F-67-68 et 163).

⁵ Cf. partie VI, chapitre 2.

⁶ *LGE* VII §LVI, 7. Dans le *Cath Muighe Tuireadh*, Lug s'est montré très sévère vis-à-vis de Núadu qui voulait débiter les hostilités sans tenir compte des auspices ; malheureusement, la date de la période favorable n'est pas précisée.

Or, l'affrontement entre les Túatha Dé Danann et les Fomoiré représente justement cette idée, puisqu'il oppose les instaurateurs de l'existence aux forces brutes de la nature. La victoire des dieux vaut donc modèle exemplaire de la fondation d'un monde nouveau, qu'il convient de répéter chaque année afin de maintenir la pérennité de l'existence sur terre¹.

Samain est également l'unique moment du calendrier qui sert de point de jonction entre le monde des hommes et celui des dieux². Le temps humain était suspendu et le monde des hommes rentrait dans l'éternité divine³. C'est à Samain que se déroulent la plupart des récits mythiques et épiques, où les dieux viennent chercher des héros pour les emmener dans l'Autre Monde⁴. Cette fête est donc une image de la réunion du temps et l'espace, elle représente un moment « total ». Or la figure de Lug dégage certainement une signification comparable : à lui seul, il représente l'ensemble de la société. En fait, cette idée de rassemblement se retrouve dans deux fêtes du calendrier irlandais : Lughnasadh marque la cohésion et l'organisation sociale, Samain la cohésion cosmique. Nous savons que la première fête est sous le patronage de Lug ; la seconde semble également être en rapport avec ce dieu.

Sur ces questions de dates, nous avons abordé dans ce chapitre plusieurs événements liés à une période précise du calendrier : dans les légendes de Lughnasadh, le combat entre saint Patrick – qui a certainement pris la place de Lug – et un adversaire malfaisant se déroule au mois d'août ; dans les cas de sauroctonie, il y a autant de cas d'affrontements en août qu'en novembre ; enfin, la bataille de Mag Tuired se situe aux alentours de novembre. En somme, tous ces combats se déroulent soit en août, soit en novembre. Il est malheureusement difficile d'expliquer plus en détails les raisons de ces dates car les éléments calendaires sont assez minces dans la geste de *Lugus* ; nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir sur cette question à la fin de notre étude⁵.

¹ Gray 1981-1983:XIX 232, 261.

² Sur Samain, cf. partie II, chapitre 4.

³ Le Roux - Guyonvarc'h 1986:257-259.

⁴ Cf. Hily 2003:16-17.

⁵ Cf. partie VI, chapitre 4.

4. Des Fomoire aux Túatha Dé Danann

4.1. Un duel de générations

L'étude des affrontements auxquels *Lugus* a pris part nous donne la conviction que son rôle est déterminant pour organiser le monde de manière juste et définitive. Dans le matériau irlandais – qui nous a fourni la majeure partie des témoignages –, cette idée s'exprime par la bataille de Mag Tuired et peut être corroborée par le rapport entre les différentes générations mises en scène. En effet, les Fomoire représentent l'ancienne génération, qui reflète un âge plus ancien du monde, assimilable au chaos ; l'ordre et les règles de constitution d'une société sont méprisées, puisqu'un seul individu ou un seul groupe en profite au détriment de l'ensemble de la population. Les Túatha Dé Danann représentent la nouvelle génération, qui correspond à l'âge civilisateur, où le monde prend forme, s'organise, se hiérarchise. Lug exprime parfaitement ce nouvel âge avec son aspect lumineux, qui marque de manière allégorique l'arrivée de la vie et l'appropriation du territoire. Avec sa venue, la cosmogonie est achevée ; le monde est prêt pour accueillir les hommes, c'est-à-dire les fils de Míl.

Nous avons fait remarquer à la fin de la partie précédente que tous les dieux n'étaient pas de la même génération. Ainsi, le père de Lug fait partie de la première génération, celle des « adultes », Lug appartient à la seconde génération, celle des « fils ». La première génération a pour fonction de commencer à instaurer la vie sur terre. Le rôle de Lug n'a pas été de la créer mais de lui permettre de se réaliser pleinement. Cette répartition des missions peut se vérifier dans le *Cath Maige Tuired* : lorsque Lug apparaît à la cour de Tara et qu'il énumère ses compétences, le portier lui répond qu'elles existent déjà ; Lug ne les a donc pas créées, mais les a réunies pour leur donner plus de force. Pour être cohérent avec cette hypothèse, nous devons réajuster un commentaire de César à propos du Mercure gaulois. Celui-ci ne peut être littéralement « l'inventeur de tous les arts », mais plutôt le maître de tous les arts. Ceux qui les ont créés sont également ceux qui ont donné vie à *Lugus*, c'est-à-dire la génération des pères. En résumé, la triade de générations que nous avons énumérée peut être reprise de la sorte : la première (êtres malfaisants) représente le chaos originel, la deuxième (les dieux adultes) la création de la vie, la troisième (le dieu fils) son accomplissement.

Les deux générations de dieux ont donc allié leurs efforts pour vaincre leurs aînés. Ils se sont attelés à dépouiller les Fomoire. L'union de Cían et Eithne et la décapitation de Balor sont des signes qui montrent les dieux en train de soutirer à leurs adversaires leurs sources de vitalité. Un troisième exemple se rencontre à la fin du *Cath Maige Tuired*, lorsque Lug et Bres

se retrouvent après la bataille. Bres demande à être épargné, en échange de la divulgation du pouvoir sur la fécondité des vaches d'Irlande ainsi que sur les techniques d'agriculture (labourage, maturité du grain, moisson)¹. En d'autres termes, les dieux obtiennent les secrets des Fomoire sur l'agriculture. Une fois privés de ces forces et battus par les dieux, les Fomoire cessent d'ailleurs d'avoir une existence propre² et ne vivent désormais qu'à travers les Túatha Dé Danann. Autrement dit, les dieux ont incorporé, absorbé leurs anciens adversaires. Pire, les Túatha Dé Danann se sont donc en quelque sorte « fomorisés », comme cela se révèle lors de l'arrivée des fils de Míl³ :

- Les rois des Túatha Dé Danann – c'est-à-dire Mac Cuill, Mac Cécht et Mac Gréine, petits-fils du Dagda – sont à l'origine d'une querelle avec les fils de Míl, car ils ont tué l'un des leurs, Íth, de peur qu'il ne s'empare de l'Irlande⁴. Or les rois Fomoire faisaient également preuve de peu de respect vis-à-vis de l'autre groupe social qu'étaient les Túatha Dé Danann.

- Dans la bataille de Sliab Mis qui oppose les dieux aux nouveaux venus, le *Lebor Gabála Érenn* indique que les fils de Míl affrontent « les démons et les Fomoire, c'est-à-dire les Túatha Dé Danann »⁵ !

- Lorsqu'Amairgen établit le partage de l'Irlande, les Túatha Dé Danann se voient attribuer le sous-sol des collines et des tertres⁶ ; ils habitent également dans les îles de l'Autre Monde, ce qui correspond aux anciennes demeures des Fomoire⁷.

- Les dieux ont le pouvoir de détruire ou de fournir aux gouvernants d'Irlande les produits de la terre⁸ ; de même, Bres privait les Túatha Dé Danann d'abondantes nourritures et boissons.

¹ *CMT* §§149-161. Il est d'ailleurs étonnant de voir Bres présenté comme un spécialiste de la fécondité et de la fertilité, alors que c'est justement leurs absences qui ont marqué son règne et qui ont entraîné son éviction du trône (Sayers 1987:33).

² D'ailleurs, les Fomoire n'interviennent plus dans le reste des mythes et légendes, à l'exception de la *Togail Bruidne Dá Derga* (§94 = Knott 1936:27-28). Un passage signale que Mac Cécht, allié du roi de Tara Conaire Mór, doit livrer bataille aux Fomoire. Il remporte la victoire et ramène à Conaire trois otages, afin de garantir que les Fomoire ne causeront plus de dommage aux grains et au lait d'Irlande. Nous retrouvons ici leur caractère traditionnel de destructeurs.

³ Rees - Rees 1961:39-40.

⁴ *LGE* VIII §§384, 421.

⁵ *Id.*, §§387, 420, 435, 437 : *ro brisset Meic Míled cath Slēbi Mis for demno 7 Fomoraig, .i. for Tūaith Dē Danand.*

⁶ *Mesca Ulad* §§1-2 = Watson 1941:1.

⁷ Au début du *Baile in Scáil* (§1 = Murray 2004:33), Conn et ses druides sont sur les remparts de Tara pour parer au cas où les hommes du *síd* ou les Fomoire attaqueraient l'Irlande (*arna ragabtais fir sithi uel Fomoiri for hÉrinn*). Comme les dieux sont les habitants de l'Autre Monde, le texte montre une équivalence entre Túatha Dé Danann et Fomoire.

⁸ *De gabáil in t-sída* = Hull 1933a.

4.2. Un écho indo-européen ?

Le passage du *Cath Maige Tuired* où Bres demande à être épargné en échange de secrets sur l'agriculture a conduit certains spécialistes à associer Fomoiré et troisième fonction indo-européenne. Plus globalement, ils ont considéré l'affrontement entre Túatha Dé Danann et Fomoiré comme un héritage du mythe indo-européen de la bataille des fonctions (première et deuxième fonctions contre troisième fonction)¹. Cette tradition héritée se retrouve à Rome avec la guerre entre les proto-Romains (I), alliés aux Étrusques (II), contre les Sabins (III) ; en Scandinavie, avec les Ases (I+II) contre les Vanes (III) ; en Inde, le conflit entre les dieux des deux premières fonctions – emmenés par Indra – et les Ásvins (III). À l'issue de l'affrontement, le groupe rival n'est pas éliminé mais intégré au sein du groupe victorieux, ce qui aboutit à la formation d'une société complète².

Mais selon nous, l'application de ce mythème n'est pas satisfaisante pour la bataille de Mag Tuired. À l'inverse d'autres traditions indo-européennes, les Celtes ne considéraient pas les métiers de l'agriculture comme nobles. La troisième fonction n'était en fait constituée que par les artisans au sens large, qui sont d'ailleurs représentés à l'intérieur des Túatha Dé Danann avec Goibniu, Crédne, Luchta, ou encore Dían Cécht et sa famille. De plus, Lug ne mentionne aucune qualité agricole lorsqu'il énumère ses compétences à l'entrée de Tara. Comme nous estimons que toutes ses compétences représentent la société dans son ensemble, l'absence de l'agriculture montre certainement le caractère secondaire de cette activité aux yeux des Irlandais. Cette vision est illustrée par un petit récit, composé entre 900 et 1100, qui porte sur les Túatha Dé Danann³ :

Ceux-ci étaient les Túatha Dé : les professionnels (« les gens d'art ») sont les dieux, alors que les laboureurs sont les dieux d'en-bas. »

(*Tuatha Déi in sin .i. déi int aes dána, andéi immoro int aes trebtha.*)⁴

L'identité de ces « dieux d'en-bas » n'est pas précisée. Il s'agit peut-être des Fomoiré, mais ils n'ont pas la qualité de dieux. L'enseignement majeur de ce récit est que les dieux sont les gens d'art. En somme, comme les Túatha Dé Danann ont déjà en leur sein des représentants des trois fonctions, Bres et les Fomoiré ne peuvent incarner la troisième fonction.

Le mythème indo-européen et le mythe irlandais divergent sur un autre point. Dans les traditions romaines, scandinaves et indiennes, les Sabins, les Vanes et les Asura continuent

¹ De Vries 1963:162 ; Gray 1981-1983:XIX 231, 253-255 ; Ó Cathasaigh 1983.

² Dumézil 1968-1973:I.

³ Voir l'étude de Carey 1992.

⁴ *LGE* VII §§307, 350, 369 ; Carey 1992:29-30. Sur la signification d'*andéi*, nous suivons la traduction proposée par Lambert 1994:155, 2002:275. De son côté, Carey 1992:38 lui donne le sens de « non-dieux », d'où « les agriculteurs sont les non-dieux ».

d'exister à l'intérieur de la société nouvellement créée. En Irlande, l'après bataille de Mag Tuired n'aboutit pas au même résultat. Túatha Dé Danann et Fomoiré ne s'associent pas pour constituer une nouvelle société, où chacun aurait des compétences spécifiques, mais les premiers absorbent les seconds. Les Fomoiré n'existeront plus qu'à travers leur caractère malfaisant qui transparaîtra chez les dieux.

Si un héritage indo-européen est présent dans le mythe irlandais, il n'est pas à chercher dans la bataille des fonctions ni dans l'association des Fomoiré à la troisième fonction¹. Une comparaison plus constructive est en fait possible avec les géants de la mythologie scandinave, pris notamment dans leur rapport avec les dieux. Il existe plusieurs points communs, tant au niveau physique, générationnel que fonctionnel². Les géants apparaissent au début de la cosmogonie et sont issus de l'océan primordial. Ymir, leur père et ancêtre des dieux, est né de la rencontre du givre d'un immense glacier et du souffle de l'air brûlant, qui a produit la première vie humaine³. En Irlande, les Fomoiré arrivent également au début du monde, nombre d'entre eux ont donné naissance aux dieux, et l'élément liquide est une de leurs caractéristiques majeures. Nous relevons également que les dieux scandinaves prennent souvent des géantes comme concubines ; en Irlande, Cían s'est uni avec Eithne, fille de Balor. Sur un plan fonctionnel, Fomoiré et géants ont vocation à menacer perpétuellement le monde. Comme les Túatha Dé Danann, les Ases dépouillent leurs ennemis de leurs biens et de leurs forces : Odin et ses frères sacrifient Ymir, le même Odin vole l'hydromel du géant Suttung, Thor tue bon nombre de géants.

Ce rapprochement indique l'existence d'une tradition indo-européenne relative à la bataille entre les dieux et des êtres néfastes à la construction du monde, mais elle est d'un autre type que celle des trois fonctions. Le premier a pour but de réduire à néant les capacités de nuisance des opposants à la création en les absorbant au groupe des dieux ; le second vise à aboutir à une société complète où l'ensemble de ses composantes est représenté de façon organisée, équilibrée.

Dans l'état de nos connaissances, la tradition irlandaise n'aurait conservé que le premier type d'affrontement ; la bataille des fonctions n'a pas laissé de traces puisque les Túatha Dé Danann se présentent déjà au complet. À moins que la venue de Lug ne soit une adaptation celtique – ou du moins irlandaise – du mythe indo-européen. Le modèle classique propose la

¹ O'Brien 1976:304-305 a bien vu que la bataille de Mag Tuired ne relevait pas du mythe indo-européen de la bataille des fonctions, mais il l'a intégrée au mythème du conflit eschatologique, comme le *Ragnarök* scandinave ou le *Mahābhārata* indien. Toutefois, le mythe irlandais ne relate pas une fin du monde mais un commencement.

² Voir la très bonne synthèse proposée par Renauld-Krantz 1972:214-215.

³ Snorri Sturluson, *Gylfaginning* §5 = Dillmann 1991:34.

rencontre entre deux groupes sociaux composés des tenants des trois fonctions. Ici, nous pourrions avoir la rencontre entre un individu qui représente les trois fonctions (Lug) et un groupe composé des représentants de chacune des fonctions (Túatha Dé Danann). Comme dans les autres traditions indo-européennes, cette rencontre est marquée par un conflit puisque l'arrivée de Lug pose des problèmes à l'intérieur des Túatha Dé Danann ; nous en avons pour preuve les rivalités et les duels provoqués par Núadu et Ogma. Leur comportement est peut-être le lointain écho de l'affrontement que supposait la constitution d'une société complète. La chose certaine que nous pouvons exprimer est que la victoire des Túatha Dé Danann sur les Fomoiré n'a été rendue possible que par l'unité des dieux. Et comme ce succès n'est pas intervenu avant l'arrivée de Lug, cela prouve bien que la société divine n'était pas encore complète.

CINQUIÈME PARTIE

**UN ROI
QUI NE DIT PAS
SON NOM**

Depuis le début de nos recherches, nous avons relevé un certain nombre de liens entre le dieu *Lugus* et le thème de la royauté. Il y a par exemple le nom de la mère de Lug, Eithne, qui est régulièrement associé à la souveraineté ; la relation du dieu avec les chevaux, animaux royaux par excellence ; l'enfant exposé et les jumeaux aux destins opposés où le cadet devient roi ; la fête de Lughnasad ; le principe de vérité ; Balor et Ysbaddaden qui ne veulent pas transmettre la souveraineté. Cette cinquième partie va être l'occasion de traiter en profondeur la question des relations entre *Lugus* et la royauté.

Chapitre 1 :

ROI ET ANCÊTRE

1. Attestations d'un *Lugus* roi

1.1. En Irlande

Plusieurs récits irlandais présentent Lug avec le titre de roi. Voici tout d'abord les généalogies royales des Túatha Dé Danann présentées par le *Lebor Gabála Éirenn* :

Ce sont ici les neuf rois qui prirent [l'Irlande]. Sept années pour Núadu avant de venir en Irlande. Sept années pour Bres, jusqu'à ce que le bras de Núadu fût guéri. Après cela, vingt années pour Núadu. Quarante années pour Lug. Quatre-vingts années pour le Dagda. Dix années pour Delbaeth, jusqu'à ce qu'il tombât sous les coups de Caicher. Dix autres années pour Fíachna, jusqu'au jour où il tombât sous les coups d'Eoghan Inbir. Trente années pour les fils de Cermaid (= fils du Dagda), c'est-à-dire Mac Cúill, Mac Cécht et Mac Gréine, jusqu'au jour où ils tombèrent sous les coups d'Éber, d'Éremón et d'Amairgen.

(Ite andso na nōi rīgh ro gabsat dīb. Secht bliadna Nūadhat ria tiachtain in Hērinn. Secht bliadna Bress, cor hīcadh lām Nūadhat. Fiche bliadan iar sin do Nūadhait. Cethracha bliadan do Lug. Ochtmoga don Dagdha. Decc bliadan do Delbaeth co torchair la Caicher. Decc bliadan aile do Fiachna, co torchair la Heoghan nInbir. Tricha bliadan do trib macaib Cermata .i. Mac Cuill 7 Mac Cecht 7 Mac Grēne, co torchratar la Heber 7 la Herimon 7 la Amargin.)¹

Voici un autre passage :

Après la mort de Núadu et de ces personnes (= Ogma, Bruidne et Casmael), Lug s'empara de la royauté d'Irlande et son grand-père Balar Bailbeimnech tomba sous les coups de la pierre de sa fronde. Lug fut

¹ LGE VII §354 ; cf. Meyer 1913:471.

Partie V, chapitre 1

alors roi d'Irlande pendant quarante années après la dernière bataille de Mag Tuired et il y eut vingt-sept années entre les batailles.

*(Iar mbās Nuadat trā 7 na fer sa, gabais Lug rīgi Hērenn, 7 torchair lais a senathair .i. Balar Bail-beimnech, do cloich a tabaill. Bā trā Lug cethracha bliadan hi rīgi nĒrenn dar ēis in catha dēdinaig Muige Tuired, 7 secht mbliadna fichet etir na cath.)*¹

Geoffrey Keating donne des informations analogues à celles du *Lebor Gabála Érenn*:

Lugh Lámhfada, fils de Cían, fils de Dían Cécht, fils de Easarg Breac, fils de Néd, fils de Iondaoi, fils d'Allaoi, a tenu la royauté d'Irlande pendant quarante ans.

*(Do ghabh Lúgh Lámhfada mac Céin, mic Diancecht, mic Easairg bhric, mic Néid, mic Iondaoi, mic Allaoi, ríoghacht Éireann ceathracha bliadhan.)*²

Enfin, un poème tiré du *Duanaire Finn* évoque la fonction royale de Lug ainsi que le moment de son obtention :

Lorsque Lugh aux coups puissants et forts assumait la royauté d'Irlande,

Le poison de son pillage apporta la mort à la race des Fomoirs.

(Ar ngabhail ríge nĒreann / do Lugh na mbeimionn mbalctrén

*Ro bhásaigh fine Fomra / neimh a fhoghla san aiér.)*³

Lug devient donc roi après la victoire des Túatha Dé Danann sur les Fomoirs. Nous regrettons toutefois qu'aucune version de la bataille de Mag Tuired n'évoque ce titre et qu'aucun récit ne montre le dieu irlandais agissant comme roi. Il faut également reconnaître que les sources qui présentent Lug comme roi ne sont pas des plus fiables. Le récit composite du *Lebor Gabála Érenn*, dont s'est inspiré Geoffrey Keating, offre une version évhémérisée et arrangée de la mythologie irlandaise. D'une part, les scribes ont tenté de dissimuler les anciens dieux sous les traits de grands rois d'Irlande⁴. D'autre part, certains personnages inconnus par ailleurs ont été insérés dans ces généalogies royales, comme Delbaeth⁵ et Fíachna. Cette lecture du *Lebor Gabála Érenn* déprécie le titre de roi donné à Lug, mais d'autres éléments vont tout de même nous montrer l'existence d'un rapport entre ce dieu et la royauté.

¹ *Id.*, §§312, 332, 364, 366.

² *FFE* I, 220. La suite de ce passage reprend l'énumération de rois présentée dans le *Lebor Gabála Érenn*.

³ *Duanaire Finn* XLV, 5 = Mac Néill - Murphy 1908-1953:II 119.

⁴ Sterckx 2004:304.

⁵ Ce Delbaeth n'est pas le Delbaeth père d'Ériu et d'Elatha étudié plus haut (cf. partie II, chapitre 1).

1.2. Au Pays de Galles

Dans la littérature galloise, Pryderi et Llew ont accès à la fonction royale. Le *Mabinogi* de *Math* présente le premier comme seigneur de Dyfed et le second comme seigneur de Dinoding. Ce nouveau statut de Llew intervient après qu'il a obtenu un nom, des armes et une femme. Gwydion a alors demandé à Math que son protégé exerce une fonction royale :

« Il n'est pas facile de se maintenir pour un homme qui n'a pas de royaume (*Nyt hawd y wr heb gyuoeth idaw ossymdeithaw*).

- Eh bien, dit Math, je vais lui donner le meilleur cantref qu'un jeune homme puisse avoir.

- Seigneur, dit-il, quel est ce cantref ?

- Le cantref de Dinoding », dit Math.

C'est celui qu'on appelle aujourd'hui Eifynydd et Ardudwy.

On lui aménagea une cour dans un endroit du cantref appelé Mur Castell, dans les hauteurs d'Ardudwy.

C'est là qu'il s'installa pour régner. Tout le monde l'accepta, et accepta son autorité (*Ac yna y kyuanhedwys ef, ac y gwledychwys. A phawb a uu uodlawn idaw, ac y arglwydiaeth*)¹.

Ce passage nous indique plusieurs choses sur le nouveau statut de Llew. Tout d'abord, il ne devient qu'un petit seigneur local. Le souverain du Gwynedd est et reste Math, qui a simplement donné à Llew une partie de son territoire ; Math est donc le suzerain de son petit-neveu. Ensuite, le texte ne lui attribue que le titre d'*arglwydd* « seigneur » et non de *brenhin* « roi »². Mais Llew n'est pas le seul à être qualifié de la sorte. Dans les quatre branches du *Mabinogi*, le titre d'*arglwydd* est donné à Pwyll, Teyrnnon, Pryderi, Manawydan, Math, Llew et Gronw Pebyr ; seuls Arawn, Hafgan, Brân Bendigeit et Matholwch ont droit au titre de *brenhin*. Parmi ces quatre personnages, les deux premiers appartiennent à l'Autre Monde et le troisième est roi d'Irlande ; autrement dit, Brân est le seul véritable « roi » terrestre gallois. Les *Mabinogion* mettent donc principalement en scène des roitelets plus que de véritables rois. En d'autres termes, Llew accède à la royauté, mais il n'est pas titulaire du plus haut grade de la fonction. La fin du récit marque tout de même une évolution de son statut. Après ses malheurs conjugaux, il termine son existence à la tête du Gwynedd :

Llew Llaw Gyffes reprit possession de son royaume, et il eut un règne prospère. D'après ce que dit le conte, il devint ensuite seigneur de Gwynedd.

(*Ynteu Llew Llaw Gyffes a oreskynnwys eilweith y wlat, ac y gwledychwys yn llwydanhys. A herwyd y dyweit y kyuarwydyt, ef a uu arglwyd wedy hynny ar Wyned*.)³

¹ *Math* 84 ; trad. Lambert 1993:112.

² Comme nous pouvons le constater, le moyen-gallois n'utilise plus le terme issu du celtique *rīx* pour désigner le « roi », qui a été remplacé par **brigantinos* > *brenhin* et **tigernos* > *teyrn*. *Rīx* ne se retrouve qu'à de rares occasions dans le langage poétique sous la forme *rhi* (Koch 1987:45).

³ *Math* 92 ; trad. Lambert 1993:118.

Dans ce passage, le terme employé pour « royaume » est *gwlat*. Claude Sterckx précise que la traduction de *gwlat* par « royaume » n'est pas exacte puisque son sens littéral est « territoire », ce qui atténuerait la fonction royale de Llew¹. Mais le sens étymologique de *gwlat* est « royauté, royaume »², qui correspond à v.irl. *flaith* « prince », « souveraineté » < **wlati*³. De plus, l'idée de royauté est inhérente à la signification de *gwlat*.

Un autre récit gallois associe également Llew et la royauté. Il s'agit du *Cyfranc Lludd a Llefelys*, qui qualifie Llefelys de *brenhin* :

Lludd fils de Beli alla trouver son frère Llefelys, roi de France.

(*Llud uab Beli a aeth att Leuelis y vrawt, brenhin Freinc.*)⁴

La localisation du royaume de Llefelys est sans doute l'un des effets de l'évhémérisation de ce récit. Cette même évhémérisation fait également douter de la valeur du titre de *brenhin* qui lui est attribué. S'agit-il d'un simple artifice littéraire ou d'un véritable élément traditionnel qui associait Llew/Llefelys à la fonction royale⁵ ?

1.3. Onomastique antique

L'onomastique antique nous offre également quelques témoignages qui associent Lugus (ou Mercure) et le titre de « roi ». En Gaule, nous avons déjà évoqué la stèle de Genouilly (Cher), sur laquelle est inscrite *Lugurix*, formé avec un second élément *-rīx* « roi »⁶. À Bibracte, nous avons une forme certainement analogue avec Λουγούρ, qui est soit une abréviation du composé λουγούρ-ρειξ, soit d'un dérivé de celui-ci⁷. À Greinberg (Allemagne), une inscription honore un Mercure Arvernorix⁸. On reconnaît dans ce composé l'ethnonyme *Arverne* ainsi que *-rīx*, d'où Mercure « Roi des Arvernes ». Le fait de trouver un Mercure Arvernorix en Germanie inférieure s'explique sans doute par la présence dans cette région de commerçants arvernes venus faire des affaires ; ils auraient alors apporté avec eux le culte de leur dieu local⁹. Dans sa *Guerre des Gaules*, César mentionne un certain *Lugotorix*¹⁰, qu'il

¹ Sterckx 2004:304n.9.

² *GPC* 1676.

³ *IEW* 1111-1112.

⁴ *Cyfranc Lludd a Llefelys* = Roberts 1975:2.

⁵ Pour Sergent 2004a:67, Llew ne peut être qu'un bon roi en vertu de sa filiation avec Math – qui représente le bon souverain – et de l'éducation qu'il a reçue de Gwydion. Selon le même auteur, le *Mabinogi* s'arrête avec sa prise de territoire, car le succès de son règne est implicite et il n'y a donc plus rien à ajouter. Nous aimerions partager ce point de vue, mais l'absence de preuves nous oblige à rester prudent.

⁶ Cf. partie I, chapitre 1.

⁷ Lejeune 1985:357; cf. partie I, chapitre 1.

⁸ *CIL* XIII, 6603.

⁹ Hatt 1989:217

¹⁰ Cf. partie I, chapitre 1.

présente comme un chef (*dux*) breton rebelle à la venue des Romains. Ici, nous avons non seulement la présence du même *-rīx* dans cet anthroponyme, mais aussi le statut correspondant.

2. Ancêtre des lignées royales irlandaises

Nous constatons que les traditions irlandaises et galloises ne permettent pas de se faire une idée précise sur l'éventuel statut de roi de *Lugus*. Pour affiner notre opinion, nous allons maintenant reconsidérer les littératures royales irlandaises sous un nouvel angle. Dans un premier temps, nous allons relever dans l'onomastique royale tous les personnages qui portent le nom de Lugaid. Dans un second temps, notre intérêt va se porter sur les généalogies royales car, la plupart du temps, les fondateurs des lignées dynastiques sont des figures mythiques ou légendaires, qui ont souvent des traits communs avec Lug.

2.1. Lugaid comme nom de roi

2.1.1. Attestations

En Irlande, *Lugaid* est l'un des noms les plus utilisés par les souverains. Nous savons que ce nom est formé sur *Lug*-¹ et qu'il est souvent porté par des personnages identifiables à ce dieu. Cette corrélation n'est pas une règle absolue, mais elle nous incite à analyser de plus près la typologie des *Lugaid* qui sont en relation avec la royauté. Nous proposons ci-dessous un essai d'inventaire des *Lugaid* qui ont une fonction de roi et/ou d'ancêtre de lignée(s). Ce travail est basé essentiellement sur les généalogies les plus anciennes, contenues dans les MSS Rawlinson B 502, Laud 610 et le Livre de Leinster, avec les variantes et additions du Livre Jaune de Lecan et du Livre de Ballymote :

- **Lugaid mac Ítha** : cousin de Míl, ancêtre du Munster après Éber, Éremón et Ír, ainsi qu'ancêtre des Corco Loígde (sud-ouest du Munster)², des Ciarraige Lúachra (ouest du Munster)³ et des Síol Lugdach meic Ítha (certainement en Munster). Il est considéré comme le

¹ Cf. partie I, chapitre 1.

² LGE VIII §§385, 404, 427 : *Lugaid mac Ítha [...] a quo Corco Laidi*. Byrne 2001:202.

³ LL 336^f63-64 = O'Brien 1962:428.

grand-père maternel de Lug et l'ascendant de Dáire Doimthech¹. Celui-ci est roi du même Síl Lugdach² et roi de Tara ; tous ses fils sont nommés Lugaid et occupent la fonction d'ancêtre.

- **Lugaid Loígde, Luígde** ou **Laígde** : fils de Dáire³ et père de Lugaid Mac Con⁴, il a succédé à son père comme roi de Tara⁵. Il est également roi et ancêtre des Dáirine – une branche des Érainn –, nommés par la suite Corco Loígde⁶. Il a aussi été roi du Munster avant Ailill Olomn⁷. Enfin, son nom figure dans la généalogie des Ciarraige Lúachra, où il apparaît comme petit-fils de Lugaid mac Ítha⁸.

- **Lugaid mac Dáire** : fils de Dáire, il a été inséré par les généalogistes médiévaux dans la descendance d'Íth ; il devient donc lui aussi un ancêtre des Corco Loígde⁹.

- **Lugaid Loígsech** : il est soit fils de Dáire, soit fils de Conall Cernach¹⁰, soit fils de Loígsech Cendmór, lui-même fils de Conall Cernach. Il est roi et ancêtre des Loíges (aujourd'hui comté de Laois)¹¹, un peuple qui est peut-être d'origine Cruthin (Ulster)¹² et qui s'est établi en Leinster ; les généalogies des Corco Loígde ont d'ailleurs revendiqué les Loíges comme une branche des Érainn¹³. Lugaid Loígsech était fils adoptif d'Eochaid Finn, ancêtre des Fothairt, un peuple très lié aux Loíges. Il mourra empoisonné par Medb Lethderg¹⁴.

- **Lugaid Mac Con** (aussi appelé **Lugaid mac Dairfine**¹⁵ ou **Lugaid mac Dairine**¹⁶) : fils ou petit-fils de Lugaid mac Dáire¹⁷. Il est le dernier roi indépendant des Corco Loígde, le troisième roi de Tara à descendre de Lugaid mac Ítha¹⁸ et l'ancêtre des Conmaicne, peuple du

¹ CGH §§940, 1368 : *Dáire m. Sidebuilc m. Fir Fuilni m. Tecmannrach m. Lugmandrach m. Loga m. Eithnenn m. Lugdach m. Ítha m. Míled Espáin*. Cf. LGE VIII §404 : *Lugaid mac Ítha, cōic ciniuda ūad .i. fine Dáire Daimthig .i. na cūic Lugdaig*.

² CGH §1068 : *Dáire 7 Dergthene h-i comflaith .i. Síl Lugdach 7 Síl n-Ébir*.

³ CGH §1368.

⁴ GHC §§940, 1407 : *Meic Con m. Luigde Loígde*. Cf. LGE VIII §427.

⁵ DM IV, 138 : *Lugaid mór-athair Maic Con, l Hérin dó uile a óenor*.

⁶ CGH §1369 : *Lugaid Lóegdi a quo Corcco Lóegdi*. Cf. LGE VIII §§404, 427 ; DM IV, 138 ; CA §70 ; Mac Cana 1970:121 ; Byrne 2001:74, 180.

⁷ *Scéla Mosauluim* §§5, 6 = O Daly 1975:76 : *Ba hé rí ría nAilill Mosaulum for Mumain ; is hé in Lugaid-so ba rí for Mume*. Cf. CA §70.

⁸ LL 336^f60-64 = O'Brien 1962:428 : *m. Lugdach Loígde m. Bregain m. Lugdach m. Ítha*.

⁹ O'Rahilly 1946a:48, 77 ; Byrne 2001:166-167.

¹⁰ CGH §408 : *Lugaid Loígsech Cennmár m. Conaill Cernaich di Ultaib is uad secht Loíchsi Lagen*.

¹¹ LL 337^a40 = O'Brien 1962:373CGH §1369 : *Lugaid Láechfes a quo Láechfes Laigen*. Byrne 2001:51. *Láechfes* n'est une qu'une graphie « étymologique » de *Loíges*.

¹² Sur le rapport entre Ulates et les Cruthni, voir O'Rahilly 1946a:341-352.

¹³ O'Rahilly 1946a:30.

¹⁴ LL 380^a53 cité par Ó Máille 1928:137-138.

¹⁵ LGE VIII §427 : *Lugaid mac Dairfine .i. Mac Con*.

¹⁶ *Id.*, §467 : *Lugaid mac Dairine .i. Lugaid Mac Con*.

¹⁷ FFE II, 282 ; CGH §1068 : *Mac Con mac Luigdech mac Dáire Síchréchaich*.

¹⁸ FFE II, 284-286 ; *Baile in Scáil* §12 = Murray 2004:36 ; CGH §699..

Connacht situé au centre et à l'ouest de l'île, qui a donné son nom au Connemara (*Conmaicne Mara* « les fils de Con de la Mer »)¹.

- **Lugaid Corb** : fils de Dáre, ancêtre des Dál Mes Corb (Leinster)² ou des Dál Coirpre Clíach (Leinster ?)³.

- **Lugaid Corr** : fils de Dáre, ancêtre des Corpraige (Connacht)⁴.

- **Lugaid Cál** : fils de Dáre, ancêtre des Callraige (Connacht)⁵.

- **Lugaid Oirthi** : fils de Dáre, ancêtre des Corco Oirthi (Munster, région de Cashel)⁶.

- **Lugaid Coscaire** : fils de Dáre, ancêtre des Cosraige des Déisi (Munster)⁷.

- **Lugaid** : roi du Leinster selon les *Dindshenchas* de Rennes⁸.

- **Lugaid** : fils de Bresal Brecc, il est ancêtre du Leinster et frère de Condla, ancêtre des Osraige⁹.

- **Lugaid Alludach** : il appartient à la lignée d'Éremón et a été le deuxième roi du Munster ayant régné lors de l'*aimser na cóicedach* « le temps des rois des cinquièmes (= des provinces) »¹⁰. Il figure également dans la liste des rois du Múscraige Tíre¹¹. Lugaid Alludach fut tué sur le champ de bataille par Éogan Mór, alias Mug Núadat¹².

- **Lugaid Berr** : roi des Múscraige Treithirni¹³, une branche des Múscraige de Bregon, établis à l'ouest de Cashel¹⁴.

- **Lugaid Cíchech** : ancêtre des Uí Lugdech (Ulster ?)¹⁵.

- **Lugaid Clóen** : roi des Múscraige Treithirni et ancêtre des Dergsherraig¹⁶.

- **Lugaid Conmac** : éponyme des Conmaicne Mara¹⁷.

- **Lugaid Dub** : ancêtre des Uí Feargusa (Munster)¹⁸.

- **Lugaid Find** : ancêtre des Cenél Connaith (Munster)¹.

¹ Byrne 2001:68. Le personnage de Tríanlug (< og. TRENALUGGUS), ancêtre d'une lignée royale, était, selon Colgan, un autre nom de Lugaid Mac Con : *Brandub ua Trianluga .i. ua Lughadh Miccon* (Grosjean 1960).

² CGH §1369 : *Lugaid Corp a quo Dál Mis Corb Laigen*. Cf. DM IV, 138 ; CA §70.

³ LGE VIII §§404, 427 : *Lugaid corp a quo Dál Corpre Clíach*.

⁴ *Id.*, §§404, 427 : *Lugaid Corr a quo Corpraige*.

⁵ CGH §§940, 1369 : *Lugaid Cál a quo Callraige*. Cf. LGE VII §§404, 427 ; DM IV, 138 ; CA §70.

⁶ CGH §§940, 1369 : *Lugaid Oirthi a quo Corc' Oirthi*. Cf. LGE VIII §§404, 427 ; DM IV, 138.

⁷ CGH §1369 : *Lugaid Coscaire a quo Cosraige lasna Déisse*. Cf. CA §70.

⁸ DR XV, 310 : *Crenn Marda rucc ingin Luigdech rí[g] Laigen ar aithiud*.

⁹ CGH §28: *Bresal Brec dá mc leis: Condla senathair Ossairge ut de illis post dicemus ocus Lugaid senathair Lagen*.

¹⁰ CGH §§1064-1065.

¹¹ LL 323^f6 = O'Brien 1962:367.

¹² Livre Jaune de Lecan 337^a = Meyer 1912b:292 ; FFE II, 262.

¹³ LL 324^b42 = O'Brien 1962:373.

¹⁴ Byrne 2001:168.

¹⁵ LL 326^a43 = O'Brien 1962:384 : *Lugaid Cíchech ó Húi Lugdech*.

¹⁶ *Id.*, 324^b44 = O'Brien 1962:373.

¹⁷ O'Rahilly 1946a:120n.2.

¹⁸ LL 322^a28 = O'Brien 1962:364 : *Lugaid Dub a quo Húi Fergusa*.

- **Lugaid Fir Erduirn** : roi des Éoganachta de Cashel²
- **Lugaid Iardond** : roi d'Irlande issu de la descendance d'Éber³.
- **Lugaid Lága** : ancêtre du Cland Chonaigi et du Cland Lugdach (Munster)⁴. Il est fils de Mug Núadat⁵ et compagnon de Lugaid Mac Con. En outre, l'*Accalamh na Senórach* le considère comme l'un des cinq plus grands guerriers de son temps⁶.
- **Lugaid Laídech** : roi d'Irlande issu de la descendance d'Éber⁷ et roi du Munster qui, d'après les synchronismes du MS Laud Misc., aurait régné à la même époque qu'Artabanès, roi d'Assyrie⁸.
- **Lugaid Lámfhota** : fils de Cuirp, éponyme des Uí Cuirp, une branche des Uí Fidgeinte (Munster)⁹. Son surnom est identique à celle de Lug.
- **Lugaid Lóthfhind** : roi du Leinster¹⁰ ; il est également présent dans les généalogies royales des Síl Chormaic (Leinster)¹¹.
- **Lugaid Luaigni** : roi d'Irlande¹² ; son surnom pourrait être comparé à *Luigni*, un nom construit sur *Lug* qui désigne un peuple du Leinster.
- **Lugaid Luind** : roi du Munster¹³.
- **Lugaid mac Crimthainn** : ancêtre des Léithrend Lugdach, une branche des Airgialla d'Ulster¹⁴.
- **Lugaid mac Déin** : ancêtre des Uí Luigdech¹⁵, une branche des Fotharta. Ce peuple est peut-être d'origine Cruthin et s'est ensuite établi en Leinster.
- **Lugaid mac nEchach Uarchés** : roi d'Irlande issu de la descendance d'Éber¹⁶.
- **Lugaid mac Éle** : fils de Lugaid mac Ailella et ancêtre des Uí Luigdech Éle (Munster)¹.

¹ *Id.*, 322^a30 = O'Brien 1962:364 : *Lugaid Find a quo Cenēl Connaith*.

² *CGH* §1088.

³ *Id.*, §§630, 1054.

⁴ Livre de Lecan 213^{vb}5 = O'Brien 1962:192 : *Lugaid Lāga immorru ō tāit Cland Chonaigi 7 Cland Lugdach i Cloind Chreachāin la Chondachtaib*.

⁵ *Cath Cinn Abrad* §2 = O Daly 1975:88 : *Lugaid Lága mac Moga Núadat*. Cf. *CGH* §1075 ; Meyer 1912b:303.

⁶ *Accallamh na Senórach* l. 5934-5935 = Stokes 1900:163 : *Uair rob iat-sin cuicir is ferr gaisced ro bóí a n-aen-aimsir a n-Eirinn .i. Find mac Cumail 7 Lugaid Lága 7 Oscur mac Oissin, 7 Goll mac Morna*.

⁷ *CGH* §§643, 1054.

⁸ *Lugaid mac Eocho Úairches a Mumain .ui.* (Meyer 1913:475).

⁹ Livre de Lecan 218^{ra}10 = O'Brien 1962:230 : *Trī meic faimile Cuirb .i. Maine 7 Tigernach 7 Lugaid Lāmfota*. Cf. *CGH* §1235.

¹⁰ *CGH* §4 ; *LL* 311^{ab}48 = O'Brien 1962:335.

¹¹ *CGH* §21.

¹² *Id.*, §675 : *Ro gab Lugaid Luaigni ríge h-Érenn*.

¹³ *Ibid.*, §1359.

¹⁴ *LL* 333^b49 = O'Brien 1962:414 : *Sé meic la Crimthand .i. [...] Lugaid ō tá Lēitrend (Lugdach)*.

¹⁵ *CGH* §398 : *Lugaid m. Déin a quo Úí Luigdech h-i Liphu .i. Úí Thacáin 7 Úí Luigdech la Fothartaib Airbrech*.

¹⁶ *CGH* §§634-635, 1054.

- **Lugaid mac Flainn** : ancêtre des Uí Fairchellaich², une branche des Úa Rónaile qui fait partie des Dál Cis (nord-ouest du Munster).
- **Lugaid mac Forgo** : ancêtre des Uí Lugdech³, une branche des Dál Fiatach d'Ulster.
- **Lugaid mac Lóegairi** : petit-fils de Níall Noígiallach et roi de Tara⁴.
- **Lugaid mac Óengusa Find** : roi d'Ulster⁵.
- **Lugaid mac Rossa** : roi d'Ulster⁶.
- **Lugaid mac Sétnai** : il est frère du roi de Tara Ainmire (mort en 569). Il figure dans la descendance de Níall Noígiallach⁷ et est éponyme des *Cenél Lugdach* « Peuple de Lugaid », une branche des Cenél Conaill d'Ulster (comté de Donegal). Ce peuple a brièvement obtenu la royauté sur l'ensemble du Tír Conaill à la fin du IX^e et au début du X^e siècle⁸.
- **Lugaid mac Túathail Tigich** : ancêtre des Uí Lugach⁹, une branche des Uí Théig (est du Leinster).
- **Lugaid Mál** : roi de Tara¹⁰. Il apparaît également dans les généalogies des Corco Loígde comme un des héros de ce peuple. Étant donné que le déroulement de sa carrière rappelle celle de Lugaid Mac Con, Mál n'est sans doute qu'un autre nom pour Mac Con¹¹.
- **Lugaid Mend mac Óengusa Tírich** : il est roi de Munster¹² et du Túadmuman (« nord du Munster »)¹³, mais aussi ancêtre des Delbna Bethra (sud-est du Connacht)¹⁴.
- **Lugaid Menn mac Óengusa Find** : roi d'Ulster¹⁵. Il est le premier à avoir pris possession du nord du Munster par la force¹⁶.
- **Lugaid Odor** : il est l'ancêtre des Uí Émíne¹⁷, une branche des Úa Baircche (Leinster).
- **Lugaid Réoderg** : petit-fils de Eochaid Feidlech, roi de Tara, il devient roi de Tara à son tour¹.

¹ Laud 610 : *Lugaid mac Aitella tres filios habuit .i. Lugaid, a quo nÚi Luigdech Éle ; Cathdubh, a quo hÚi Chathbad Chuille. Corc mac Luigdech* (Meyer 1912b:304). Cf. CGH §1082.

² CGH §§1341-1342 : *Flann a quo Clann Murchada. Dá mc lais-side : Duach 7 Lugaid. Lugaid a quo Úi Fairchellaich.*

³ LL 330^b54 = O'Brien 1962:408 : *Lugaid a quo Hūi Lugdech.*

⁴ CGH §§718, 996 ; *Baile in Scáil* §23 = Murray 2004:40 ; cf. Meyer 1913:478.

⁵ Laud 610 = Meyer 1912b:327.

⁶ CGH §1686.

⁷ CGH §978 : *[Lugaid] mac Sétnai mic Fergus mac Conaill Gulban mac Néill Noígiallaig.*

⁸ Byrne 2001:xxxvi, 258.

⁹ LL 318^a13 = O'Brien 1962:357 : *Lugaid a quo Hūi Lugach.*

¹⁰ O'Rahilly 1946a:77.

¹¹ Gwynn 1903-1935:IV 410.

¹² CGH §1359.

¹³ LL 336^d58 = O'Brien 1962:427.

¹⁴ CGH §1004.

¹⁵ *Id.*, §1482.

¹⁶ *Aided Crimthainn maic Fidaig 7 trí mac n-Echach Muigmedóin* §20 = Stokes 1903:187.

¹⁷ CGH §222 : *Lugaid Odor m. Óengusa a quo Úi Émíne h-i Coíne.*

D'autres personnages doivent être ajoutés à cette liste :

- **Lugcorp** : il est roi des Mairtine (Munster) et apparaît comme allié de Lugaid Mac Con².
- **Corc Duibne** : il est fils de Coirpre Músc, de qui descendent les Múscraige du Munster³. Corc Duibne est lui-même l'ancêtre éponyme des Corco Duibne, une branche des Érainn qui s'est établie dans le Kerry⁴.
- **Conall Corc** : sa place dans la royauté irlandaise est très vénérable. Après un exil forcé en Écosse, Conall rentre en Irlande. Il se rend alors par hasard en un lieu que le porcher d'Áed, roi des Múscraige, avait, à la suite d'une vision, désigné comme le siège éternel des rois du Munster ; il avait également prédit que le premier qui allumerait un feu sous l'if serait l'ancêtre de la lignée⁵.

C'est alors que Conall vint par hasard à cet endroit. Il alluma un feu pour son épouse et ses fils ; Áed le trouva le lendemain matin à côté du feu avec ses fils autour de lui. Il le salua et lui donna son fils en otage. Lorsqu'il y eut une contestation pour la royauté du Munster après la mort de son père (= Crimthann), c'est alors que [Conall] Corc arriva. Aussitôt, il s'installa lui-même à Cashel et fut roi à part entière du Munster avant la fin d'une semaine [...] Ainsi, l'endroit est appelé *Cassel Cuirc* « le Château de Corc » et la lignée de Corc fils de Lugaid est à Cashel pour toujours depuis ce temps.

*(In tan trá ro-bás oc imchosnam ríge Muman iar n-ecaib a athar, iss and ranic Corc. Do-gníth iarum atreb les-sium fo chetóir issin Chasiul 7 ba lán-ri fer Muman ria cind sechtmaine [...] Is é sein didiu atá Cassel Cuirc 7 iss ed sil 7 a femen Cuirc mac Lugdach fil i Cassiul co bráth ond uair sin.)*⁶

Conall Corc a ainsi eu l'honneur d'être le fondateur de Cashel, future capitale du Munster, et de la grande dynastie des Éoganachta⁷. Dans une autre version de ce récit, nous apprenons que Conall a été roi d'une moitié de l'Irlande, celle du Leth Moga⁸.

Le rôle d'ancêtre de Conall Corc s'étend même au-delà de l'Irlande. Lorsque les Pictes d'Écosse ont été gaélicisés à partir du IX^e siècle, il a été un ancêtre respectable pour les soi-disant Éoganachta de Mag Geirginn (les Mearns), pour les Lemnaig ou Lennoxes, et plus tard pour les Stewart⁹.

¹ *Id.*, §§38, 684 : *Lugaid Riab n-Derg mac trí Find n-Emna rí h-Érenn*.

² *Cath Cinn Abrad* §2 = O Daly 1975:88 : *Luchorb/Lughcorp mac Temais rí(g) Mairtine* (d'après le texte du Livre de Lecan).

³ *Tucait Innarba na nDessi i Mumain* §9 = Hull 1958-1959:32 : *Corpri Músc mac Conaire dia-tát Muscraige Muman*.

⁴ O'Rahilly 1946a:81 ; Byrne 2001:166.

⁵ Cf. partie III, chapitre 3.

⁶ *Longes Chonaill Chuirce* = Hull 1941:942 ; cf. *Senchas fagbála Caisil* = Dillon 1952.

⁷ Byrne 2001:177. Il est notamment l'ancêtre des Uí Maic Láire, éponyme du nom de sa mère adoptive, Láire, qui est un terme générique pour les Éoganachta de l'est (Byrne 2001:184).

⁸ Il s'agit d'un petit texte contenu dans le Livre de Lecan : *Ro gob Corcc Mac Luigdeach rigi leithi Erind* (Hull 1930a:420).

⁹ Byrne 2001:194.

Enfin, nous rappelons que le père de Conall se nomme également Lugaid. Dans plusieurs cas, la forme *Lugaid* alterne avec *Luigthech*. D'après Osborn Bergin, *Luigthech* viendrait de **Lugutiācos*, un dérivé de **Lugutios* formé avec un suffixe hypocoristique présent dans *Tigern-ach* (*tigern* « seigneur »). Le linguiste irlandais a supposé que **Lugutios* pouvait s'expliquer comme une forme hypocoristique de **Lugu-tigernos*¹. L'existence de cette formation anthroponymique est attestée dans d'autres sources, puisque nous retrouvons *Lugtigern* dans la *Vita sancte Ite virginis*² et dans une généalogie des Loíges³.

Les familles royales ne sont pas les seules à avoir un ancêtre dont le nom est construit sur *Lug*. Ce théonyme figure aussi dans l'ascendance de grands saints d'Irlande :

- **Lugaid** est le quadrisaïeul d'Adamnán⁴.

- **Finnlug** est le père de saint Brendan⁵.

- Un autre **Finnlug** est ancêtre des Uí Dega du Leinster et d'Ossory ; il est également un ascendant de saint Moling, le plus grand saint du Leinster⁶.

Nous terminons cet inventaire en faisant remarquer que le dieu Lug apparaît lui-même dans plusieurs généalogies sous différents matronymes, patronymes ou épithètes. Sa présence s'explique sans doute par une évhémérisation de son statut.

- **Lug mac Deithnenn** : généalogies des Conmaicne (ouest du Connacht)⁷.

- **Lug mac Ethlend** : généalogies des Ciarraige Lúachra⁸.

- **Lug mac Eithlenn** : petit-fils de Breogan, un personnage primordial de la sixième invasion⁹.

- **Lug mac Eithnenn** : petit-fils de Míl¹⁰.

- **Lug mac Eithnenn** : généalogies des Corco Óchae (ouest du Munster)¹¹.

- **Lug Lethdeirg** : généalogies du Clann Dula meic Laidir, sans doute une branche des Dál Coirpri Arad, un peuple originaire du Leinster mais établi dans le nord-est du Munster¹².

- **Lug Lúaithe mac Eithnend/Ceithnend Cais** : généalogies du Síol Ír (Ulster)¹³.

¹ Bergin 1938:233.

² *Vita sancte ite virginis* §31 = Plummer 1910:127 ; cf. partie I, chapitre 1.

³ CGH §430.

⁴ *Cáin Adamnáin* §1 = Meyer 1905:2 : *Adamnán mac Rōnāin meic Tinne meic Áedhu meic Coluim meic Lugdach*.

⁵ *Betha Brenainn meic Fhinnlogha* = Stokes 1890:99 : *Brenainn mac Finnlogha...*

⁶ *Geinemain Molling ocus a Bhethæ* = Stokes 1906:260 : *Faelán Find* (= père putatif de Moling) *mac Feradhaig maic Odhráin maic Degha maic Findloga, día tát Ui Degad Laigen ocus Ossairge*.

⁷ Livre Jaune de Lecan 122^{vb}17 = O'Brien 1962:319 : *m. Loga m. Deithnend*.

⁸ LL 327^d22-23 = O'Brien 1962:391 : *m. Loga m. Ethlend*.

⁹ CGH §1368 : *m. Loga m. Eithlenn m. Luigdech m. Bregaind*.

¹⁰ *Id.*, §940 : *m. Loga m. Eithnenn m. Lugdach m. Ítha m. Míled Espáin*.

¹¹ Livre Jaune de Lecan 125^{ra}21 = O'Brien 1962:393 : *Corpre m. Loga sund condrecaid fri Ciarraidi m. Eithneand*.

¹² LL 326ⁱ6 = O'Brien 1962:387 : *m. Loga m. Lethdeirg*.

¹³ CGH §1505 : *m. Loga Lúaithe m. Ceithnenn*. Cf. LL 336^f48 = O'Brien 1962:428.

- **Lug Lúaithe mac Eithnend Cais** : généalogies des Ciarraige Lúachra¹.
- **Lug Lúaithe mac Eithlend/Ceithnenn** : ancêtre des Benntraige, un peuple qui s'est établi en Leinster².
- **Lug mac Mathláin/Mathráin** ou **Lug/Lugar mac Eithnenn/Ceithneand** : généalogies du Síl Moga Ruith (Munster)³.

2.1.2. Utilisation de ces anthroponymes

Après la présentation de cet inventaire, nous allons passer à la phase d'analyse. De manière indubitable, l'anthroponyme Lugaid est très fréquemment utilisé dans l'onomastique royale irlandaise. Ce nom est porté par deux types de personnages : les figures éminentes de la royauté irlandaise qui ont été soit rois – et souvent rois de Tara ou d'Irlande –, soit proches parents de rois les fondateurs de dynasties royales. Régulièrement, un même personnage est d'ailleurs à la fois roi et ancêtre d'une lignée.

Nous avons l'intuition que la forte présence de ces Lugaid dans l'onomastique royale n'est pas entièrement fortuite. La seule façon d'y voir plus clair est de s'intéresser de plus près à l'histoire royale de l'Irlande médiévale, en tenant particulièrement compte des hégémonies dynastiques et des luttes de pouvoir qui ont eu lieu au cours de cette période. Tout au long de cette étude, nous nous appuyons sur l'ouvrage de Francis J. Byrne, intitulé *Irish Kings and High-Kings*.

Notre point de départ est de considérer la répartition des Lugaid en fonction des provinces irlandaises :

- Connacht : cinq ancêtres.
- Leinster : trois rois et sept ancêtres, plus Lug, ancêtre des Benntraige.
- Munster : neuf rois, quatorze ancêtres, plus Lugcorp, roi des Mairtine, Corc Duibne, ancêtre éponyme, et Conall Corc, fondateur de la royauté de Cashel.
- Mide (rois de Tara ou d'Irlande) : huit.
- Ulster : trois rois et trois ancêtres.

Cette distribution géographique nous enseigne que le Munster et le Mide sont, avec le Leinster, les plus grands utilisateurs du nom de Lugaid. Cette observation était prévisible dans la mesure où ces deux régions correspondent aux territoires des deux plus grandes dynasties de l'Irlande du haut Moyen Âge : les Éoganachta du Munster et les Uí Néill associés à la

¹ LL 336^f47-48 = O'Brien 1962:428 : *m. Loga Lúaithe m. Eithnend Cais*. Cf. CGH §265.

² CGH §436 : *m. Loga m. Cethnenn*.

³ *Id.*, §1508 : *Loga m. Mathláin*. CGH §1509 : *m. Lugair m. Eithnenn*.

royauté de Tara. C'est sur ces deux lignées que va se focaliser la suite de notre développement.

2.2. Les Uí Néill

2.2.1. *Propagande littéraire*

Les origines légendaires des Uí Néill et des Éoganachta remontent à la dernière des six invasions du *Lebor Gabála Érenn*. Celle-ci était menée par les fils de Míl, qui avaient notamment comme chefs Éremón et Éber. Tous deux se sont ensuite partagés l'Irlande : Éremón a pris la partie nord, Éber la partie sud, selon une ligne allant approximativement de Galway à Dublin¹. Cette division a été réactualisée quelques générations plus tard par Conn Cétchathach, descendant d'Éremón, et Mug Núadat, descendant d'Éber. La partie septentrionale a pris le nom de *Leth Cuinn* « Moitié de Conn », la partie méridionale celui de *Leth Moga* « Moitié de Mug (Núadat) ». Le Leth Cuinn comprenait l'Ulster et le Connacht, le Leth Moga le Leinster et le Munster ; Mide restait en principe une province à part, mais était en fait inclus dans le Leth Cuinn. Cette division était certes plus théorique et légendaire que réelle, mais l'apparition d'une lignée royale hégémonique dans chacune de ces « moitiés » est bien historique : le Leth Cuinn a été le lieu d'émergence de la dynastie des Uí Néill, issus du Dál Cuinn (« territoire de Conn ») en Connacht² ; le Leth Moga celle des Éoganachta.

Nous allons maintenant analyser chacune de ces deux lignées, en commençant par les Uí Néill. Ces Uí Néill ne sont ni un peuple, ni un groupement de peuples, mais une dynastie qui a vu le jour au VI^e siècle avec une douzaine de personnes dispersées sur un vaste territoire allant du nord au centre de l'Irlande³. Leur caractéristique majeure est d'avoir eu une constante volonté d'hégémonie sur l'Irlande, avec comme objectif final de s'emparer et de faire vivre la haute royauté de Tara. Même si cet office était plus légendaire que réel, il revêtait une grande valeur sacrée et symbolique.

Pour parvenir à leurs fins, les Uí Néill ont utilisé deux moyens. Ils ont évidemment eu recours à la force pour mettre au pas leurs différents rivaux, mais ils ont également fait usage de propagande. Celle-ci s'est opérée par le détournement et l'appropriation de récits traditionnels en leur faveur, ainsi que par l'élaboration de généalogies fictives dans le but de revendiquer une légitimité sur tel autre peuple ou sur telle autre lignée. Les généalogistes

¹ LGE VIII §§401-402, 406-407, 425-426.

² Byrne 2001:230.

³ *Id.*, p. 71.

irlandais du Moyen Âge étaient d'ailleurs pleinement conscients que les généalogies pouvaient être manipulées afin de favoriser des revendications politiques contemporaines¹ ; c'est d'ailleurs là que se trouvait le but des généalogies. Leur fonction principale était en effet d'ordonner les multiples faits sociopolitiques de l'Irlande et d'en organiser la structure. Pour comprendre cette façon de faire, il faut avoir à l'esprit que dans l'historiographie irlandaise médiévale, le concept d'origine répondait à la demande que le présent faisait sur le passé et non à la connaissance du passé pour lui-même². Autrement dit, l'adaptation des généalogies, en tant que support de transmission de l'histoire, s'insérait dans la logique des luttes de pouvoir.

Le but de ces manipulations était double. Tout d'abord, une dynastie hégémonique arrangeait ses généalogies pour affirmer que tel peuple descendait de la même origine qu'elle ; ainsi, elle pouvait légitimement revendiquer une main-mise sur le peuple en question³. Par exemple, l'emploi de Dál Cuinn a été étendu pour incorporer sous cette dénomination les puissants Airgialla d'Ulster ainsi que les non moins puissants Uí Maine du Connacht⁴. Plus tard, sous le règne de Máel Sechnaill (mort en 862), roi de Tara, les Osraige du Leinster sont tombés sous l'hégémonie du Leth Cuinn ; dès lors, une généalogie fictive a été arrangée pour donner aux rois Osraige une ascendance issue du Leth Cuinn⁵.

Le second objectif de ces généalogies fabriquées était de légitimer leur propre lignée en insérant à leur origine des ancêtres légendaires prestigieux. En la matière, c'est la figure de Lug qui a reçu les faveurs des Uí Néill. En effet, plusieurs de leurs ancêtres prestigieux ont des traits qui renvoient à ce dieu ou sont en contact direct avec lui.

2.2.2. *Conn Cétchathach*

Le premier de ces ancêtres prestigieux est Conn Cétchathach, roi de Tara. Son nom figure dans l'ethnonyme *Connacht* « Descendants de Conn », qui a servi de fief d'origine aux Uí Néill. Nous avons vu plus haut que Conn était lié aux arbres cosmiques issus des baies de Trefuilngid, un personnage identifié à Lug⁶, puisque ceux-ci ne sont devenus visibles aux hommes qu'à l'occasion de sa naissance. Le *Baile in Scáil* nous fournit un second témoignage

¹ Jaski 2000:201 ; cf. Ó Corráin 1969-1970, 1998:182, 186 ; Ó Cathasaigh 1984:297 ; Byrne 2001:143.

² Ó Corráin 1998:185.

³ Cf. *id.*, p. 183-184.

⁴ Byrne 2001:85, 231.

⁵ *Id.*, p. 265.

⁶ Cf. partie IV, chapitre 2.

des relations privilégiées entre Conn et Lug. Le dieu et une jeune fille – alias la Souveraineté d’Irlande – reçoivent le roi de Tara dans l’Autre Monde :

[Conn et ses *filid*] arrivèrent dans une maison et ils virent une jeune fille sur un siège de cristal, avec une couronne dorée sur la tête, vêtue d’une cape avec des bandes dorées. Il y avait devant elle une cuve d’argent à quatre coins dorés, plein de bière rouge, une louche dorée reposant sur son anse. Il y avait devant elle une coupe dorée. Et ils virent le fantôme lui-même (= Lug) dans la maison, les attendant sur son trône. Son élégance était grande, elle était appropriée et on n’avait jamais vu à Tara un homme de sa taille ou de son élégance, à cause de sa beauté, de sa forme, de son apparence et à cause de son aspect merveilleux.

Il s’adressa alors à eux et dit :

« Je ne suis pas un fantôme et je ne suis pas un spectre ; c’est pour que je sois honoré par vous après ma mort que je suis venu. Je suis de la lignée d’Adam et mon nom est Lug fils d’Eithniu, fils de Smreth, fils de Tigernmar, fils de Fáelu, fils d’Etheor, fils d’Írial, fils d’Érimón, fils de Míl d’Espagne. C’est pour cela que je suis venu, pour te relater la durée de ta souveraineté et de chaque souverain à Tara qui descendra de toi jusqu’au Jugement. » [...]

Puis lorsque la jeune fille alla distribuer [la bière], elle leur dit :

« À qui la coupe de bière rouge sera-t-elle donnée ? »

Le fantôme lui répondit alors et il nomma chaque souverain, l’un après l’autre, depuis le temps de Conn jusqu’au Jugement [...] Puis ils (= Conn et ses *filid*) allèrent dans l’ombre du fantôme, et son fort et sa maison ne furent plus visibles. Cependant, la cuve, la vaisselle, la coupe et les branches¹ furent laissées à Conn.

(Lotar íarum issa tech co n-accatar ingen maccthacht i cathaír glanidi 7 barr órdai fora mullach 7 brat co srethaib di ór impe. Dabach arcaít co cethraib cernaib órdaib ara bélaib, lán di dergfhlaith, escra óir ara óu. Airideog di ór ara bélaib. Et co n-accatar a scál fadeissin isin taig ara ciund ina ríghshuidiu. Ocus ropu mór a delgnaide, ba dethbir són ar ní fríth hi Temraig ríam fer a méti nach a chaíme ar áille a delba n[ach a] chrotha 7 ara inganti.

Fri[s-gar]t-sidi dóib íarum 7 as-[bert]. « Nímda scál-sa [7 nímda] aurdrach 7 is [dom’ uirdercus dúib] íar m[bás do-deoch]od 7 is de shíl Á[daim dom 7] is hé mo shlonnud, [Lug mac Eth]nen maic Smretha maic Thigernmair maic Fháelad maic Etheuir maic Íráil maic Érimóin maic Míled Espáine. Et is dó do-deochad-sa co n-écúis duit-siu sáegal do fhlaitha 7 cacha flatha bias húait hi Temraig co brád. » [...]

In tand didiu luid ind ingen don dáil, as-bert friu : « Cía dia tibérthar ind airdech cosin dergfhlaith ? » 7 fris-gart in scál dí íarum, ó rus-sluinn-sidi íarum cach flaithe i ndegaid araile ó aimsir Chuinn co brad [...] Lotar íar sein hi foscad an scáil 7 ní arrdraigestair a ndún nach a tech. Fo-rácbad immurgu la Conn in dabach 7 int escra 7 ind airdech 7 na flesca.)²

Après, Lug fait une longue prophétie, dans laquelle il énumère tous les rois de Tara qui descendront de Conn. À chaque nouveau nom, la jeune fille remplit une coupe de bière. Son geste rappelle le rituel de la *banais rígi* qui se tient lors du mariage du roi : celui-ci consomme

¹ Branches sur lesquelles un *file* a noté en *ogam* la liste des rois.

² *Baile in Scáil* §§6-9 = Murray 2004:34-35.

une boisson que lui sert son épouse¹. Cette scène dans l'Autre Monde représente certainement le modèle exemplaire de la cérémonie de mariage entre le roi et la Souveraineté d'Irlande².

Dans le *Baile in Scáil*, Conn Cétchathach apparaît comme une sorte de fondateur de la royauté de Tara, qui prend véritablement forme grâce à l'intervention de Lug. C'est en effet lui qui fournit les attributs nécessaires à l'accession à la souveraineté de Tara : le modèle de la hiérogamie, la cuve et la coupe pour le mariage ; il ne faut oublier que la Pierre de Fál, qui apparaît à Conn juste avant que Lug ne l'attire dans son palais de l'Autre Monde³ pour l'intronisation. L'histoire de la Pierre de Fál est d'ailleurs comparable à celle des arbres de Trefuilngid. Cette pierre est très ancienne puisqu'elle a été apportée par les Túatha Dé Danann lors de leur arrivée en Irlande⁴. D'après le *Baile in Scáil*, elle n'apparaît aux hommes que sous le règne de Conn. Dans les deux cas, un objet (arbres cosmiques, Pierre de Fál) a été créé ou apporté par les dieux dans un temps très ancien et n'est révélé aux hommes qu'à l'époque de Conn. La présence de Lug dans le *Baile in Scáil* procure une légitimité à la dynastie de Conn – les Dál Cuinn – et, par voie de fait, aux Uí Néill qui seront leurs descendants. Chacun des futurs rois de Tara issus de cette lignée sera en quelque sorte l'incarnation humaine de Lug⁵.

Au sujet de cette liste de rois, une dernière remarque mérite d'être formulée. Tous les souverains nommés appartiennent à la dynastie des Dál Cuinn, à l'exception de Lugaid Mac Con, originaire des Érainn du Munster⁶. La particularité de son règne est justement d'avoir été désastreux. Nous soupçonnons ici une habile manœuvre de propagande, qui tendait à montrer que la haute royauté de Tara devait rester aux mains des Uí Néill, les seuls à savoir assurer une souveraineté juste. Cette idée peut être recoupée par le cas de Conaire Mór, un autre célèbre roi de Tara, lui aussi d'origine Érainn⁷. Après avoir connu un début de règne prospère, il finit par commettre une succession de transgressions, qui entraînera inexorablement sa déchéance royale et sa mort. Autrement dit, les deux archétypes du mauvais souverain présentés par la littérature royale irlandaise sont deux rois non Uí Néill, mais Érainn. Une manipulation littéraire en faveur des Uí Néill paraît plus que plausible⁸.

¹ O'Rahilly 1946b:14 ; Ó Cathasaigh 1983:12. Sur ce rituel : cf. partie IV, chapitre 4 et partie V, chapitres 3.

² Cf. partie V, chapitre 3.

³ Cf. partie V, chapitre 2.

⁴ *CMT* §3.

⁵ Ó Cathasaigh 1983:12.

⁶ *Id.*, p. 33-34.

⁷ Byrne 2001:174.

⁸ Sur le *Baile in Scáil* comme littérature de propagande pour les Uí Néill : Murray 2004:29-30.

2.2.3. *Cormac mac Airt*

Une autre figure emblématique des Uí Néill est Cormac mac Airt, petit-fils de Conn Cétchathach. Comme son aïeul, il a été lui aussi roi de Tara. Cormac est, en compagnie de Túathal Techtmar et de Níall Noígiallach, l'un des trois ancêtres les plus prestigieux des Uí Néill¹. Les vertus de ce roi lui ont valu, au fil du temps, de devenir le symbole du pouvoir et de l'accomplissement des Dál Cuinn². Certains éléments de sa biographie se retrouvent dans le dossier de Lug. À sa naissance, Cormac a été immunisé contre certains dangers ; trois d'entre eux (blessure, noyade et brûlure) apparaissent dans la constitution de la triple mort qui, comme nous le montrerons plus bas, est un motif souvent associé à Lug³. Cormac représente l'archétype du souverain idéal grâce à sa sagesse et à son respect de la vérité ; ces deux qualités sont également inhérentes à Lug.

2.2.4. *Níall Noígiallach*

L'ancêtre suivant qui nous intéresse est Níall Noígiallach, éponyme des Uí Néill⁴. Il est fils d'Eochaid Muigmedón, roi d'Irlande, et de Cairenn Casdub, fille de Scál Balb, roi d'Angleterre⁵. Níall est surtout célèbre pour sa conquête de la souveraineté d'Irlande⁶. Avec ses quatre frères (Brian, Fíachra, Fergus et Ailill), il participe à une partie de chasse qui a pour but de déterminer lequel d'entre eux prendra la succession de leur père, Eochaid Muigmedón. Le premier frère s'égaré dans la forêt puis rencontre une sorcière hideuse. Il lui demande de l'eau, mais elle n'accepte qu'à condition qu'il l'embrasse. Il refuse et s'en retourne auprès de ses frères. Le scénario est identique pour les trois frères suivants. Puis vient le tour de Níall, qui ose embrasser la sorcière hideuse. Elle se transforme alors en une femme magnifique et lui révèle être la Souveraineté d'Irlande et que c'est lui, Níall, qui obtiendra la royauté de Tara⁷. Ce récit a une fonction de mythe fondateur pour la dynastie éponyme de Níall, autrement dit les Uí Néill.

La génération de Níall semble être très importante dans la constitution de lignées puisque ses frères sont également présentés comme des ancêtres éponymes. Ils sont en effet les

¹ Ó Cathasaigh 1977:99-100.

² *Id.*, p. 83, 91.

³ Cf. partie VI, chapitre 2.

⁴ Comme l'atteste cet extrait des généalogies du MS Laud 610 : *Níall, a quo Húi Néill* (Meyer 1912b:292).

⁵ *Echtra mac Echach Muigmedón* §1 = Stokes 1903:190 : *Cairend Casdub, ingen Sgail Bailb, ri Saxan, máthair Neill*. Le nom de Scál Balb ne nous est pas inconnu puisqu'un passage du *Lebor Gabála Éirenn* indique que Scál Balb est un autre nom de Cían, le père de Lug (*LGE* VII §363 ; cf. partie III, chapitre 3).

⁶ *Echtra mac Echach Muigmedón* = Stokes 1903:190-202.

⁷ Sur le thème de la déesse au double visage, voir Hily 2003:39-61.

fondateurs des trois royaumes du Connacht (*teóra Connachta* « Trois Connacht »), le berceau des Uí Néill : Brian est l'ancêtre des Uí Briúin, Fiachra des Uí Fiachrach et Ailill des Uí Aillello ; de son côté, Fergus Cáechan devient l'ancêtre des Uí Cháechain¹. Enfin, une généalogie des Dál Cuinn place leur père Eochaid Muigmedón comme ancêtre du Connacht². Le récit de prise de souveraineté par Níall et les généalogies annexes ont permis aux Uí Néill de justifier leur volonté d'étendre leur suprématie sur Tara et sur l'ensemble du Connacht³. Cette littérature traduit d'ailleurs une réalité historique. Dès le début de leur expansion – qui a commencé au VI^e siècle –, les Uí Néill ont écarté les autres peuples et autres lignées royales du Connacht afin d'être les seuls maîtres du Leth Cuinn⁴.

Ce développement sur Níall a permis d'apprécier l'importance du personnage et de ses frères dans l'hégémonie des Uí Néill. Cette figure nous intéresse d'autant plus que certains traits de sa geste évoquent la mythologie de Lug. La prise de souveraineté de Níall est également connue par une version en prose (Livre de Leinster et MS Rawlinson B 502), dans laquelle nous apprenons que les cinq fils de Eochaid Muigmedón sont en train de chasser sur la colline de Cnogba⁵. Or, ce lieu est très lié à Lug : Buí, sa femme, y est enterrée⁶ ; Cnogba est un accès à Emain Ablach, où Lug a été éduqué⁷ ; les festivités de Lughnasad se sont tenues à cet endroit⁸. Un dernier élément vient confirmer l'appropriation de cet endroit par les Uí Néill. À partir du IX^e siècle, Cnogba a servi de résidence pour la branche des Uí Néill du sud⁹. La présence de Cnogba dans le poème sur Níall permet certainement d'augmenter le prestige de cette quête de la souveraineté en insérant un lieu marqué par le dieu Lug. Le second point de rencontre entre Níall et Lug concerne le thème de la chasse aux cerfs, qui sera présenté dans la partie suivante¹⁰. En somme, un autre ancêtre prestigieux des Uí Néill partage certains traits avec le dieu Lug.

¹ Byrne 2001:231, 245-246. Cf. CGH §§762, 747 : *Cóic mac Ehdach : Niall a quo Uí Néill, Brian a quo Uí Briúin, Connacht, Fiachra .i. Foltsnaithech a quo Uí Fiachrach in tres Connachta, Ailill a quo Uí Aillella Connacht, Fergus Cáechán a quo Uí Cháecháin ó Chill Sciri.*

² CGH §810.

³ Jaski 2000:167.

⁴ Byrne 2001:71.

⁵ Ó Cuív 1983:161.

⁶ DR XV, 317 : *Bói, dia cumaid, corus-adnacht i Cnucc Bæ, et unde Cunc Báí dicitur .i. Cnoc Bua.* Cf. DM III, 40, partie III, chapitre 2 et partie IV, chapitre 2.

⁷ Ó Cuív 1956-1957:289 §7 : *Emain Abhlach na n-ibor / sleamain barrdath a biledh, / baili nua fan dub droighen / 'nar hoiled Lugh ua in filedh.*

⁸ Cf. partie III, chapitre 2.

⁹ Byrne 2001:87.

¹⁰ Cf. partie VI, chapitre 4.

2.2.5. *Le Cath Maige Tuired*

Le dernier point qui relie les Uí Néill à Lug se trouve dans le plus célèbre des mythes pré-chrétiens, le *Cath Maige Tuired*. Ce récit a été mis par écrit au IX^e siècle, sans doute en réaction aux événements de ce siècle, une période où l'Irlande a subi de nombreux raids Vikings. Selon John Carey, plusieurs éléments du *Cath Maige Tuired* sont tout droit tirés de l'histoire politique de cette période : l'assimilation des Fomoiré aux Vikings¹ ; les trois rois Fomoiré qui imposent de lourds impôts représentent trois rois scandinaves², dont l'un a dès son arrivée levé un tribut sur les Irlandais³ ; la collaboration entre Bres et les Fomoiré face aux Túatha Dé Danann reflète celle du roi irlandais du Nord-Brega avec les Vikings contre Máel Sechnaill, le roi Uí Néill (848-862). Les Uí Néill se sont appropriés le *Cath Maige Tuired* afin de se présenter comme les défenseurs de la tradition et des valeurs de la société irlandaise, menacée par des étrangers et des traîtres⁴. L'utilisation de ce récit à des fins de propagande politique est plus que plausible, mais elle ne valide pas pour autant la lecture historicisante du *Cath Maige Tuired*. Nous ne pensons pas que ce récit ait été en majeure partie adapté à l'histoire irlandaise, mais que ce vieux mythe a constitué un support significatif pour exprimer une situation politique donnée. Pour nous, le plus important est de souligner que les Uí Néill ont récupéré un récit où la figure majeure était Lug, puisqu'il apparaissait à cette occasion comme le sauveur de l'Irlande face à l'oppression des Fomoiré.

Les faits rassemblés sur Conn, Cormac, Níall et le *Cath Maige Tuired* ont permis de montrer la volonté de la plus hégémonique des dynasties irlandaises d'insérer, dans les traditions de ses origines, des références à Lug. Cela laisse supposer que ce dieu devait revêtir, aux yeux des Uí Néill, un très grand prestige.

2.3. Les Éoganachta

Les Uí Néill n'étaient pas la seule lignée royale à vouloir accroître son hégémonie. Leurs principaux rivaux étaient les Éoganachta du Leth Moga, qui avaient établi le siège de leur royauté à Cashel. L'ethnonyme *Éoganchta* est tiré du nom d'Éogan Mór fils d'Ailill Ólom ou de son grand-père Mug Núadat, également appelé Éogan Táidlech ou Éogan Fitheccach. Mais le terme d'*Éoganachta* a véritablement été appliqué aux peuples descendants de Conall Corc,

¹ Cf. partie II, chapitre 1.

² *Annála Uladh* 853 = Mac Airt - Mac Niocaill 1983:I 312.

³ *Id.*, 863, 867 = Mac Airt - Mac Niocaill 1983:I 318, 322.

⁴ Carey 1989-1990:59-60.

lui-même descendant de Mug Núadat¹. D'emblée, nous relevons dans les origines des Éoganachta une référence à Lug, puisque Conall Corc est une figure que nous suivons depuis le début de nos recherches et dont la biographie regroupe en plusieurs points la mythologie du dieu irlandais.

Pendant un temps, les Éoganachta se sont désintéressés de la haute royauté de Tara car ils considéraient qu'être roi de Cashel revenait au même qu'être roi d'Irlande. Leur principal travail a été d'asseoir leur autorité à l'intérieur du Munster² en utilisant des méthodes analogues à celles des Uí Néill.

Dans les généalogies Éoganacht, la figure de Lug se retrouve aussi à plusieurs reprises, à travers les emplois nombreux du nom de Lugaid pour des rois et ancêtres, mais surtout avec Conall Corc, le grand ancêtre fondateur de la royauté de Cashel. Les deux plus puissantes dynasties irlandaises que sont les Uí Néill et les Éoganacht ont utilisé des références à Lug dans leurs légendes de fondation. Mais nous pensons que le parallélisme des deux groupes rivaux est notamment imputable à un mécanisme de mimétisme. Cette hypothèse est d'autant plus probable que les Éoganachta ont eu tendance à façonner l'histoire de leurs origines sur le modèle des Uí Néill. Ainsi, au VII^e siècle, les Éoganachta ont fait en sorte d'établir une synchronisation des moments clefs de leurs origines avec ceux de leurs rivaux³.

Cette mise en parallèle commence avec la division en deux de l'Irlande – une tradition sans aucun doute très ancienne –, qui permettait à chaque camp de revendiquer de grandes figures fondatrices. Comme nous l'avons présentée plus haut, cette division est, d'après la légende, l'œuvre de deux des fils de Míl, Éremón et Éber, de qui se réclament les dynasties du nord et du sud⁴. Puis ce partage est réactualisé par Conn Cétchathach pour le nord et par Mug Núadat pour le sud, qui ont donné leur nom à leur territoire respectif : le Leth Cuinn et le Leth Moga⁵. Cette interdépendance se poursuit avec le mariage de Sadb, fille de Conn, avec Ailill

¹ Byrne 2001:177.

² D'ailleurs, la domination des Éoganachta sur le sud de l'Irlande n'a jamais été aussi importante que celle des Uí Néill sur le nord (Sproule 1984:31).

³ Byrne 2001:202. Le nom même d'*Éoganacht* est inspiré de la formation de *Connacht*, le fief d'origine des Uí Néill. Seuls trois peuples irlandais ont eu des noms formés avec le suffixe d'abstrait *-acht* : *Éoganacht*, *Connacht* et *Ciannacht*. Selon Sproule 1984:31-32, il y avait à l'origine un peuple puissant qui avait un nom formé avec ce suffixe, c'est-à-dire le Connacht, puis les deux autres peuples ont adopté ce type d'ethnonyme par imitation.

⁴ Le *Lebor Gabála Éirenn* VIII §379 nous livre un parfait exemple des revendications des Éoganachta et des Uí Néill sur une tradition ancienne. Il concerne Íth mac Breogan, le premier homme de la sixième invasion à s'être rendu en Irlande. Le début du récit s'ouvre comme suit : « Si nous suivons les autorités du Munster » (*Mad iar Muimnechaib*), puis on apprend qu'Íth accoste à la pointe des Corco Duibne, donc en Munster. Mais quelques lignes plus loin, le même texte dit que « selon les gens du nord » (*lucht a tuaid*), Íth est arrivé à Mag Ítha (comté du Donegal), sur la partie septentrionale de l'Irlande, une région sous l'emprise des Uí Néill.

⁵ Les expressions *Leth Cuinn* et *Leth Moga* peuvent aussi être traduites par « Moitié du chef » et « Moitié d'esclave ». Ces significations sont clairement à l'avantage de la dynastie du nord, ce qui laisserait penser que ces deux termes ont été créés par les Uí Néill (Sproule 1984:31 ; Byrne 2001:168).

Ólom, fils de Mug Núadat. Le parallélisme suivant marque la mort simultanée d'Art mac Cuinn et Éogan Mór, fils ou petit-fils respectifs des deux fondateurs, qui sont tués tous deux par Lugaid Mac Con lors de la bataille de Mag Mucrama. Chacun des deux défunts aura un fils posthume célèbre : Cormac mac Airt et Fíachu Mullethan. Une dernière concordance est établie avec les véritables fondateurs des dynasties Uí Néill et Éoganacht, à savoir Níall Noígíallach et Conall Corc¹.

Cette trop belle œuvre de synchronisation a sans doute été élaborée par les Éoganachta sous l'impulsion de Cormac mac Cuilennáin (mort en 908), roi-évêque de Cashel. Grâce à ce travail, les Éoganachta ont eu la possibilité de présenter des origines aussi prestigieuses que celles des Uí Néill et ne pas apparaître ainsi en position de faiblesse face à leurs rivaux. Malgré cela, les Éoganachta n'ont pas réussi à développer une propagande dynastique aussi crédible que celle des Uí Néill, qui aurait pu donner à leurs revendications une légitimité nécessaire aux yeux du public savant².

2.4. Les Corco Loígde

Au sein de la province du Munster, les Éoganachta n'étaient pas seuls à utiliser la figure de Lug. Il y avait aussi les Corco Loígde, anciennement appelés Dáirine. Ce peuple était situé sur la côte sud du Munster et appartenait à la branche des Érainn, qui ne seraient pas de la même origine ethnique que les Éoganachta³. Une rivalité a d'ailleurs existé entre ces deux peuples puisque les Éoganachta ont eu la volonté de dominer le sud de l'île, où habitaient les Érainn⁴. Des traités généalogiques font toutefois état d'un partage du pouvoir entre Érainn et Éoganachta. Lorsque ces derniers tenaient l'office de la royauté, les offices de *brehon* et de *tánaise* (l'héritier du trône)⁵ revenaient aux Dáirine, et inversement⁶. Toutefois, le pouvoir des Corco Loígde/Dáirine a décliné à cause de l'ascendance prise par les Éoganachta⁷.

Comme les Éoganachta et les Uí Néill, les Corco Loígde ont utilisé les généalogies pour légitimer leur volonté de prestige et sans doute d'expansion. D'une part, nous retrouvons dans leurs traditions royales plusieurs personnages du nom de Lugaid ainsi que Corc Duibne, qui a des points communs avec Lug. D'autre part, le recours aux généalogies arrangées est évident. Ce procédé se révèle notamment lorsque les Corco Loígde ont affirmé descendre de Lugaid

¹ Sproule 1984:36.

² Byrne 2001:203.

³ *Id.*, p. 67, 72.

⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁵ Sur cette fonction : *ibid.*, p. 37-39.

⁶ *Ibid.*, p. 180.

⁷ Ó Cathasaigh 1989:37.

mac Ítha, un cousin de Míl. Cette filiation est en fait une invention tardive qui a reflété le désir de plusieurs dynasties – comme les Cruthin d’Ulster – d’avoir un ancêtre issu de la famille de Míl¹.

Les Corco Loígde disposent, comme les autres grandes dynasties, de traditions relatives au fondateur de leur lignée. La figure principale est ici Lugaid Loígde, fils de Dáre². Le récit légendaire qui expose sa conquête de la souveraineté est construit selon une trame narrative comparable à l’histoire de Níall Noígiallach. Il s’agit là aussi d’une partie de chasse qui met aux prises plusieurs frères, tous nommés Lugaid ; elle est destinée à savoir lequel d’entre eux succèdera à leur père sur le trône de Tara. Après s’être élancés, ils s’égarent et décident alors d’aller, chacun leur tour, à la recherche d’une maison pour trouver nourriture et boisson. Le premier Lugaid arrive chez une vieille femme hideuse, qui veut bien lui accorder ce qu’il cherche à condition qu’il l’embrasse. Mais il refuse et retourne auprès de ses frères. Le même scénario se répète pour les autres. Lugaid Loígde est le dernier à tenter sa chance et il accepte finalement d’embrasser la sorcière ; aussitôt, elle se transforme en une ravissante jeune femme. Elle lui révèle être la Souveraineté d’Irlande et lui annonce que la royauté lui reviendra.

Comme dans les traditions Uí Néill, le père et les fils de ces légendes ont une fonction d’ancêtre éponyme d’un peuple. Le père, Dáre, est l’ancêtre éponyme des Dáirine, qui deviendront ensuite Corco Loígde, nom tiré de l’épithète du fils qui lui a succédé, Lugaid Loígde. Les autres Lugaid sont ancêtres des Corco Oirgthi (région de Cashel), des Déisi Cosraige, mais aussi de peuples extérieurs au Munster avec les Callraige et les Corpraige du Connacht, ainsi que les Dál Mes Corb et les Loíges du Leinster. Cette légende de fondation a donc été un excellent moyen pour les Corco Loígde/Dáirine de revendiquer leur préséance sur les peuples en question.

Les cas des Loíges et des Callraige illustrent parfaitement les arrangements de généalogies fabriquées par les Corco Loígde. Leurs généalogies prétendaient que les Loíges étaient une branche des Érainn³ alors, qu’en réalité, ils formaient un des plus importants *fortúatha* « peuples étrangers » du Leinster ; à ce jour, leur origine reste d’ailleurs inconnue⁴. Quant aux Callraige, le récit sur les fils de Dáre prétendait que Lugaid Cál était leur fondateur. Un autre récit fournit plus de détails sur l’histoire de ce Lugaid Cál ; elle a d’ailleurs la particularité de

¹ Byrne 2001:202.

² CA §70 ; DM IV, 135-143 ; FFE I, 127.

³ O’Rahilly 1946a:30.

⁴ Byrne 2001:39, 131.

n'être connue que dans les généalogies des Corco Loígde¹. Alors que Lugaid Cál est marié avec Lasair, fille de Lóegaire mac Néill, son frère Lugaid Loígde profite de son absence pour lui prendre sa femme. Les fils de Loegaire sont furieux de la négligence de Lugaid Cál vis-à-vis de leur sœur et souhaitent le supprimer. Lugaid Cál décide alors, en compagnie de ses guerriers, de fuir en Connacht et de s'y établir ; de ces hommes descendent les Callraige². Comme l'explique Donnchadh Ó Corráin, les Callraige ont effectivement été un peuple sujet des Corco Loígde, mais il n'y a sans doute jamais eu de liens génétiques entre ces deux peuples. Les Corco Loígde les ont simplement rattachés à leur dynastie par le biais de Lugaid Cál, un doublet commode de Lugaid Loígde, créé pour s'approprier la véritable figure éponyme des Callraige³. D'ailleurs, les Corco Loígde n'étaient pas les seuls à vouloir incorporer ces Callraige dans leurs généalogies puisque les Uí Néill ont fait de même. Dans au moins une généalogie, les Callraige descendent des Cairbre Droma Cliach du Connacht. Or, le territoire de ces derniers était en la possession des Uí Néill et ils devaient leur nom à Cairbre mac Néill. Ce cas expose clairement la pratique répandue des généalogistes de modifier les filiations généalogiques pour les adapter à des fins politiques⁴.

Nous allons clôturer le dossier des Corco Loígde en revenant sur le récit qui expose la prise de souveraineté par Lugaid Loígde. Comme nous l'avons souligné, une structure narrative analogue se retrouve chez les Uí Néill avec la légende sur Níall. Nous pourrions imaginer que les Corco Loígde ont, comme les Éoganachta, cherché à copier les traditions des Uí Néill. Mais des éléments linguistiques indiquent certainement que ce sont les Uí Néill qui se sont inspirés du récit des Corco Loígde et non l'inverse⁵. Le premier point concerne la date des différents récits. Les aventures de Níall Noígiallach sont connues par deux versions. La plus ancienne est en prose et est contenue dans le Livre Jaune de Lecan et le Livre de Ballymote ; sa composition ne peut remonter au-delà du XI^e siècle. La version en vers est contenue dans le Livre de Leinster et le MS Rawlinson B 502 ; elle est attribuée au poète Cuan Ó Lothchain, mort en 1024. Quant au récit sur les fils de Dáire, il nous est accessible par les *Dindshenchas* en vers du Livre de Leinster ainsi que par le *Coír Anmann* d'après le MS TCD H 3.18 (XVI^e siècle).

À première vue, le matériau Uí Néill est le plus ancien. Mais selon Bart Jaski, deux indices indiquent que le noyau du récit des Corco Loígde est plus archaïque : dans la version

¹ Ó Corráin 1969-1970:225. Cette histoire est préservée dans plusieurs manuscrits, comme le Livre Jaune de Lecan et le Livre de Ballymote.

² Ó Corráin 1969-1970:225.

³ *Id.*, p. 226.

⁴ *Ibid.*, p. 225.

⁵ Pour ce qui suit : Jaski 2000:163-168.

du *Coír Anmann*, le dernier personnage historique à être inséré est Níall Caille, roi de Tara entre 833 et 846 ; de plus, Lugaid Loígde et Lugaid Mac Con, deux protagonistes du récit Corco Loígde, sont des figures qui apparaissent dans un certain nombre de récits datant de la période du vieil-irlandais, comme dans le *Cath Maige Mucrama*. Bart Jaski suppose donc que l'auteur du récit sur Níall a adapté le récit des Corco Loígde et l'a inséré comme la pièce maîtresse de sa propre production. L'autre indice linguistique concerne la composition même de ce récit. Whitley Stokes avait déjà remarqué que le récit sur Níall différait des productions classiques du vieil-irlandais, en ce sens que son contenu était maladroitement constitué¹. Cette légende fondatrice apparaît effectivement comme un travail composite, qui a ingénieusement combiné des thèmes héroïques mais aussi hagiographiques – tirés par exemple la *Vita Brigittae* du VII^e siècle –, pour aboutir à un récit cohérent².

En fin de compte, les Uí Néill ont dû considérer que cette trame narrative utilisée par les Corco Loígde constituait un support idéal pour revendiquer leurs volontés hégémoniques. Cet exemple montre parfaitement que les différentes lignées royales avaient recours à des procédés littéraires analogues afin de légitimer leur pouvoir. Dans notre optique, le plus intéressant est que, dans ce récit de prise de souveraineté, la figure victorieuse (Níall et Lugaid Loígde) évoque par certains aspects le dieu Lug. Nous l'avons déjà montré pour Níall ; concernant Lugaid Loígde, son prénom est un premier indice et le thème la chasse aux cerfs, traité plus bas, nous en apportera un second³.

2.5. Autres provinces

Dans les généalogies du Connacht, la majeure partie des références à Lugaid vient des fils de Dáre. Or, nous avons constaté qu'elles relevaient de la propagande politique. Il reste les Conmaicne Mara qui se réclament de Lugaid Conmac ou du célèbre Lugaid Mac Con. La place de ce dernier est d'ailleurs difficile à situer car son nom se retrouve dans plusieurs généalogies. Il est en effet roi indépendant des Corco Loígde, roi de Tara et ancêtre des Conmaicne Mara. Si son origine Érainn et son règne à Tara sont bien attestés, sa qualité d'ancêtre des Conmaicne Mara est plus problématique. Une de leurs généalogies prétend au contraire que leur ancêtre est (Lugaid) Conmac, fils de Medb et Fergus⁴. Le rôle de fondateur

¹ Stokes 1903:172.

² Jaski 2000:168.

³ Cf. partie VI, chapitre 4. Notons aussi qu'un passage des *Dindshenchas* en vers le qualifie de *cor cen imroll* « tireur infailible » (*DM IV*, 216), une qualité qui se retrouve souvent chez *Lugus*.

⁴ *CGH* §1488 : *Trí mac Medba fri Fergus dar cenn n-Ailella : Ciar, Corcc, Conmac [...] Conmac a quo [...] Conmacne Mara [...]*

dévolu à Lugaid Mac Con n'était peut-être qu'un artifice généalogique. Nous avons vu que les Corco Loígde s'affirmaient comme fondateurs des Callraige et des Corpraige, deux peuples du Connacht ; ils ont donc très bien pu essayer d'insérer dans leurs généalogies un troisième peuple de cette province avec les Conmaicne Mara, en prétendant que Lugaid Mac Con était leur ancêtre.

Pour ce qui est de l'Ulster et du Leinster, des ancêtres et des rois de ces deux provinces portent le nom de Lugaid. La seule information supplémentaire que nous pouvons ajouter concerne le Leinster. Un quatrain archaïque, datant du VIII^e siècle, a été composé en l'honneur du roi Labraid Loingsech, grand ancêtre fondateur de cette province ; or le premier vers fait référence à Lug :

Lug scéith, scál finn « Lug au bouclier, fantôme blanc¹ ».

Selon nous, cette étude sur les généalogies était indispensable pour mieux comprendre la place de Lug dans l'histoire de la royauté irlandaise. Elle l'était d'autant plus que dans cette société, le rôle de l'ancêtre avait beaucoup d'importance. En effet, avoir un ancêtre était une garantie pour les branches d'une même lignée et leurs peuples sujets de conserver un lien durable dans leurs relations politiques mutuelles². De plus, les rois leur accordaient une grande importance car ils étaient à la recherche constante de glorieuses lignées généalogiques ou dynastiques, un phénomène quelquefois appelé « la royauté dynastique »³.

Dans l'Irlande du haut Moyen Âge, les trois lignées les plus importantes – Uí Néill, Éoganachta et Érainn/Corco Loígde – étaient chacune pourvue d'ancêtres fondateurs inspirés du modèle de Lug. Aux yeux des élites irlandaises, le prestige du dieu pré-chrétien était donc certainement considérable.

2.6. Lug et Núadu

2.6.1. *Núadu ancêtre*

À bon droit, nous pensons que Lug tenait un rôle d'ancêtre de premier ordre dans la royauté irlandaise. Toutefois, il n'était pas le seul dieu pré-chrétien à occuper cette fonction puisque Núadu, le dieu-roi « officiel », apparaissait régulièrement comme ancêtre des grandes familles royales. Plusieurs exemples en témoignent. Dans les poèmes généalogiques anciens, le nom de Núadu figure très fréquemment dans plusieurs traditions dynastiques⁴ ; par

¹ CGH §27.

² Jaski 2000:199.

³ *Id.*, p. 20.

⁴ Carey 1984:5.

exemple, Núadu Necht est cité dans des poèmes qui retracent la lignée des rois du Leinster¹. Dans des généalogies plus tardives, les lignées du Munster et du Leinster se disent quelquefois descendre de Núadat Airgetláim², contredisant une autre version qui leur donne les fils de Míl comme ancêtre commun. Núadu est également ancêtre des Osraige³ et des Delbnae Nódot – ou Núadat – du Connacht⁴. Autre élément, le patronyme *Ua Núada(i)t* « descendant de Núadu » était en usage au cours du X^e siècle comme nom de famille⁵. Nous relevons également une glose du *Lebor Gabála Éirenn* qui fait de Núadu un ancêtre très répandu :

Selon ce que les hommes de savoir disent, c'est que chaque famille princière d'Irlande, à l'exception des Éoganachta, est de la lignée de Núadu Airgetláim.

(*Uair is ed adearaib eolaid, cach cenēl flatha fil i nĒrinn, acht Eoganacht, is do sīl Nuadad Airgedlāim.*)⁶

Cette affirmation est bien sûr exagérée, et est surtout erronée. En effet, elle prétend que les lignées Éoganacht ne descendent pas de Núadu alors que les dynasties royales du Munster se réclament souvent de lui.

Enfin, nous notons que le nom du roi légendaire Mog Núadat, ancêtre des Éoganachta, est intéressant puisqu'il signifie « Serviteur de Núadu ». Cela peut signifier que Mog Núadat se réclame directement du dieu-roi ; dès lors, Núadu faisait sans doute figure d'ancêtre des Éoganachta⁷.

Les deux fils de Núadu, Glass et Cú Oiss⁸, jouaient également un rôle important dans les généalogies. Le premier était ancêtre des Síl nArgetrois⁹, des Síl Cuind, des Dál Riata, des Ulates et des Osraige¹⁰. Le second fils a une fonction tout aussi prestigieuse, puisqu'il était ancêtre du Munster¹¹. Enfin, Glass et Cú Oiss étaient conjointement ancêtres du Leinster. Nous remarquons que le père et ses deux fils sont ancêtres d'un même peuple (Osraige) et de mêmes provinces (Leinster et Munster). Ces chevauchements pourraient s'expliquer en partie par des formes corrompues de généalogies des Éoganachta, ainsi que par une tradition envahissante qui voulait que le Leinster et les Éoganachta descendissent de Núadu ou d'une

¹ *Find mac Umail* = Meyer 1911.

² *CGH* §§793, 934 : *Nuadait Argatláim condrecait Muimnig fri clannaib Úgaine.*

³ *Id.*, §22.

⁴ Byrne 2001:237.

⁵ *Annála Ríoghachta Éireann* 969, 1048, 1077 = O'Donovan 1848-1851:II 694, 854, 910.

⁶ *LGE* VIII §385.

⁷ Byrne 2001:55, 168 ; Carey 1984:21.

⁸ *CGH* §793.

⁹ *LGE* VIII §385 : *Glas a quo Sīl nAirgetrois.*

¹⁰ *CGH* §793.

¹¹ *Id.*, §793 : *Dá mc oc Nuadait Argatlám : Glas 7 Cú Oiss. Glas a quo sunt Sīl Cuind 7 Dál Riata 7 Ulaid 7 Laigin 7 Ossairgi. Cú Oiss a quo Muimnich nammá.*

personne de sa famille proche. Toutefois, nous ne pouvons pas douter que Núadu et ses deux fils ont eu très tôt ce rôle d'ancêtre. En effet, ils apparaissent dans de nombreuses généalogies très anciennes qui vont souvent à l'encontre de la tradition établie, ce qui est une marque de leur ancienneté¹. En somme, nous pouvons tirer deux enseignements de ce développement sur Núadu : lui et sa progéniture avaient une réelle fonction d'ancêtre royal ; Lug et Núadu apparaissent comme les deux dieux pré-chrétiens qui ont été utilisés pour élaborer une origine divine à une dynastie royale.

2.6.2. Fonction de l'ancêtre divin

Le dernier point qui nous reste à éclaircir concerne la ou les raisons qui ont motivé les rois à avoir dans leurs lignées des figures telles que Lug ou Núadu. Pour y répondre, nous allons nous interroger sur la fonction de ces généalogies. En général, elles étaient récitées par les poètes de cour afin de glorifier leurs seigneurs, qui étaient aussi leurs employeurs. Ceux-ci appréciaient particulièrement les récits glorieux qui permettaient de refléter leur statut et ainsi d'augmenter leur prestige². Plus que les détails d'ordre chronologique, l'auditoire était surtout friand de faits héroïques. Lorsqu'une lignée pouvait se targuer d'avoir d'anciens dieux ou des personnages légendaires comme ancêtres, cela contribuait à lui donner une image beaucoup plus prestigieuse³. Même si la religion pré-chrétienne n'existait plus officiellement depuis plusieurs siècles, certaines de ses figures comme Lug et Núadu devaient jouir encore d'une grande renommée aux yeux des rois irlandais du Moyen Âge. Comme l'a noté Tomás Ó Cathasaigh, certaines productions littéraires avaient un but politique parce qu'elles pouvaient être un moyen de propagande sur leur auditoire⁴. Ainsi, se réclamer de Lug ou Núadu contribuait certainement à légitimer son autorité et à accroître sa domination sur d'autres peuples, qui avaient peut-être des ascendances moins prestigieuses.

Notre développement sur les généalogies nous a donc semblé nécessaire pour aborder, de manière indirecte, l'impact de Lug sur la royauté irlandaise. À l'exception de Núadu, il est le seul dieu majeur des Túatha Dé Danann dont les lignées royales se réclament aussi souvent. Nous soulignons une différence entre ces deux dieux, dans la mesure où Núadu figure sous sa véritable identité, alors que Lug apparaît la plupart du temps sous d'autres noms, en particulier celui de Lugaid. Nous rappelons à ce propos que la présence d'un personnage

¹ Carey 1984:6.

² Lydon 1998:42.

³ Cf. Williams - Ford 1992:20.

⁴ Ó Cathasaigh 1984:301.

nommé Lugaid ne signifie pas automatiquement qu'il soit identifiable au dieu Lug. Mais l'emploi de Lugaid n'était sans doute pas fortuit, car les rois et surtout leurs *filid* devaient être conscients de la parenté linguistique entre *Lug* et *Lugaid*. Dans la mesure où le nom d'un roi ou d'un ancêtre était censé glorifier le roi en question ou la lignée, porter celui de Lugaid pouvait donc offrir une légitimité encore plus grande.

Nous terminons ce chapitre en ouvrant la question de l'ancêtre royal au matériau germanique. À plusieurs reprises, nous avons relevé de nombreux points communs entre *Lugus* et Odin. Cette comparaison va pouvoir s'enrichir puisqu'Odin occupe lui aussi une place importante dans les origines de la royauté. Sur un plan divin, il apparaît comme le premier roi, le roi des dieux, un roi entreprenant, guerrier et conquérant. Sur un plan humain, Odin est à l'origine de dynasties ou de séries royales en Scandinavie, comme pour la lignée des rois du Hálogaland (nord de la Norvège) ou de la grande dynastie danoise des Skjoldungar¹. Bède le Vénérable nous apprend également que *Uoden* était l'ancêtre ultime des familles royales anglaises, à l'exception des Essex². D'autres chroniqueurs attribuent ce rôle d'ancêtre à un certain *Gapt*, qui n'est qu'un autre nom d'Odin³. Enfin, Odin patronne l'aristocratie de cour et les officiers royaux⁴. La fonction d'ancêtre royal se révèle donc être un nouveau point de correspondance entre le dieu scandinave et le dieu irlandais.

¹ *Ynglinga Saga* §5 = Boyer 1992:159-161.

² Bède le Vénérable, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I, 15 = Colgrave - Mynors 1969:51 : [...] *Uoden, de cuius stirpe multarum prouinciarum regium genus originem duxit.*

³ Renauld-Krantz 1972:44-45.

⁴ Dumézil 1977:190 ; Davidson 1989:91.

Chapitre 2 :

RITUELS D'INTRONISATION

Les informations collectées dans le chapitre précédent ont permis de mettre en lumière une série d'indices qui associaient *Lugus* et la royauté. Nous allons continuer à travailler sur cette relation, en procédant à la recension de thèmes et motifs associés à la fois au dieu celtique et à la fonction royale. Ce chapitre-ci va traiter des rituels d'intronisation ; le suivant sera consacré à des thèmes liés à la mission du roi et d'autres aspects de la fonction royale.

1. La pierre d'élection

En Irlande, la littérature royale a conservé plusieurs témoignages relatifs aux rituels d'investiture qui ont clairement une origine pré-chrétienne. Nous allons les étudier dans le détail, car une série d'éléments évoquent le dieu Lug. Ces sources littéraires seront complétées par le folklore irlandais et celui d'autres pays de traditions celtiques. Les rituels considérés seront la pierre d'élection, la chasse au roitelet et l'accouplement symbolique avec une jument.

1.1. La Pierre ordalique

1.1.1. *La Pierre de Fál*

La littérature irlandaise décrit à plusieurs reprises un rituel d'intronisation selon lequel un candidat à la royauté pose son pied sur une pierre sacrée. L'exemple le plus célèbre est la Pierre de Fál, située sur le *Duma na nGíall* « Mont des Otages » à Tara¹ ; elle se trouve donc sur une hauteur, un lieu de prédilection lors des assemblées royales irlandaises, mais aussi dans le dossier de Lug.

La Pierre de Fál a une origine divine, puisqu'elle est l'un des quatre attributs des Túatha Dé Danann :

C'est de Falias que fut apporté la Pierre de Fál qui était à Tara. Elle criait sous chaque roi qui devait prendre l'Irlande.

¹ Byrne 2001:64.

(*A Falias tucad an Lía Fáil buí a Temraig. Nogésed fo cech rig nogébad Éirinn.*)¹

L'utilisation de cette pierre est parfaitement décrite au début du *Baile in Scáil* :

À son arrivée (= de Conn Cétchathach) sur le rempart [de Tara] d'où il regardait habituellement, il y trouva une pierre devant lui sous son pied. Il sauta sur la pierre puis il marcha sur elle et la pierre cria sous son pied, si bien qu'elle fut entendue à travers tout Tara et la plaine de Brega.

(*In dúa dia ndécad do grés co fúair cloich and ara chiund foa chosaib. For-ling in cloich iarum 7 saltrais fuirri 7 géisis an chloch foa chosaib co closs fon Temraig hule 7 fo Bregmag.*)²

L'un des trois *filid* de Conn lui donne alors des explications sur la fonction de cette pierre :

« Fál – c'est-à-dire sous un rocher, c'est-à-dire un rocher sous un roi –, dit le *file*, est en vérité le nom de la pierre, l'île de Fál est son lieu d'origine et elle fut placée à Tara de la terre de Fál. Tu la trouveras pour toujours dans la terre de Tailtiu, et c'est donc la terre où sera une assemblée de jeux pour tes descendants aussi longtemps que la souveraineté sera à Tara. Le dernier jour de la semaine de l'assemblée de Tailtiu, le souverain que [la pierre] n'acceptera pas sera voué à la mort au cours de l'année. Puis Fál cria sous ton pied, dit le *file*, et prophétisa ; le nombre de cris qu'elle poussa est le nombre de rois de ta descendance qui règneront sur l'Irlande pour toujours. »

(« *Fál –.i. fo ail .i. ail fo rí – ém, ol an fili, a hainm na cloche, Inis Fáil asa torlad 7 is i Temraig tíre Fáil fo-ruirmed. Tír Tailten hi tairiss hí co bráth 7 iss ed tír in sein bas óenach cluchi dot' chlaind-siu cén bes flaithius hi Temraig. Ocus a llá ndédenach di shechtmain óenaich Tailten, flaith ná faigbi, is trú issin bládain sin. Ro géisi iarum Fál fad' chossaib-siu, ol in file, 7 do-rairngert ; a llín ngéimind ro géisi, is é lín rí bias ditt' shíl-su for hÉrinn co brad.* »)³

Puis Conn et ses *filid* sont emmenés dans l'Autre Monde où Lug et la Souveraineté d'Irlande les reçoivent. Le dieu va alors lui remettre les attributs nécessaires à l'exercice de la souveraineté et va énumérer tous les rois qui descendront de lui. Conn fait ainsi figure de véritable fondateur de la royauté de Tara.

Un autre récit irlandais fait mention de la Pierre de Fál. Il s'agit d'un texte archaïque, intitulé *De Shíl Chonairi Móir* « (récit) Relatif à la Lignée de Conaire Mór », contenu dans trois manuscrits des XIV^e et XV^e siècles (Livre Jaune de Lecan, Livre de Ballymote, MS TCD H 2.7). Il décrit une suite d'épreuves à laquelle le prétendant à la royauté de Tara doit se soumettre. Nous citons ici la version du MS TCD H 2.7 :

Il y avait un char royal à Tara. À ce char étaient attelés deux chevaux de même couleur, qui n'avaient jamais été harnachés auparavant. Le char se levait devant tout homme qui n'était pas destiné à recevoir la souveraineté de Tara, si bien qu'il ne pouvait pas le contrôler (?) et les chevaux se cabraient devant lui. Il y avait un manteau royal dans le char ; à celui qui ne recevait pas la souveraineté de Tara, le manteau serait toujours trop grand pour lui. Il y avait deux pierres à Tara, Blocc et Bluigne ; lorsqu'elles acceptaient un homme, elles s'ouvraient devant lui si bien que le char passait à travers. Fál était là, le Pénis de Pierre, au

¹ CMT §3.

² *Baile in Scáil* §2 = Murray 2004:33.

³ *Id.*, §4 = Murray 2004:33.

bout de la course de char ; lorsqu'un homme voulait la souveraineté de Tara, Fál criait sur le fond du chariot, si bien que tous pouvaient entendre. Mais les deux pierres Bloc et Bluigne ne s'ouvraient pas devant celui qui n'obtenait pas la souveraineté de Tara. Leur position habituelle était que [seule] une main passait entre elles de côté. Celui qui n'obtenait pas la souveraineté de Tara, Fál ne criait pas sur le fond de son chariot.

(Bai carpat rig hi Temair nogabtais da ech oendatha nad ragabaitis riam fon carpat. Inti nad airoemath flaith Temrach, conobath in carpat friss conachmoceth 7 concligtis ind hich fris. 7 bai casal rig isin carbad ; inti nad aurimeth flaith Temrach ba romor do in chasal. 7 batar da liaic hi Temuir .i. Blocc 7 Bluigne ; inti arfoemtis, arosiltis fris co teged in carpat etarru. 7 Bai Fal and, Ferp Cluche, for cind oenig in charbait, inti arfemath flaith Temrach gloedad in Fal fri fonnad in charpait conidcluneth cach. Inti nad aurimeth flaith Temrach, ni airslaictis riam na da liaic .i. Bloc 7 Blugne. Ise mod ticed hochair lame eturru ; 7 inti nad auremeth flaith Temrach, ni screted in Fal fria fonnad.)¹

Les quatre épreuves décrites ici sont le dressage de chevaux, le port d'une cape, le passage entre deux pierres² et le cri de Fál ; à l'exception du dressage, les autres épreuves relèvent clairement de l'ordalie. Nous avons deux autres remarques à faire sur ce récit. Tout d'abord, la Pierre de Fál crie sous le chariot du candidat et non sous son pied. Ensuite, cette série de tests met également en exergue la forte présence du cheval, un animal de premier ordre dans le dossier de Lug. Le cheval figure en effet de manière explicite dans l'épreuve de dressage et de manière implicite tout au long du rituel, puisque le candidat se déplace dans un char, qui porte le nom de *carpat na flatha* « char de la souveraineté »³. Un passage de l'*Audacht Morainn* associe également le roi et le cheval. Cela apparaît dans l'une des instructions – d'un sens assez obscur – que le juge Morann délivre au roi Feradach Find Fechnach :

Qu'il observe le conducteur d'un vieux chariot.

Car le conducteur d'une vieille jante de roue (= le chariot) ne dort pas.

Il observe devant, il observe derrière, devant, à droite et à gauche.

Il observe, il défend, il protège, si bien qu'il ne peut pas briser (?) avec négligence ou violence les jantes des roues qui roulent sous lui.

(ArDOSécath arid sencharpait.

Ar nícon-chotli are senfhonnith.

Remi-déci, íarmo-déci, tair sceo desiul sceo túaithbiul.

De-éci, im-dích, im-dídnathar, arna bó co foill na forráin fonnath fod-rethat.)⁴

Selon Fergus Kelly, le comportement du conducteur est certainement une métaphore de celui que doit avoir le roi¹.

¹ *De Shíl Chonairi Móir* = Gwynn 1912:139.

² Dans le *Baile in Scáil*, deux druides de Conn s'appellent justement Blocc et Bluigne : *a trí druid ríam .i. Máel 7 Bloc 7 Bluicne* (*Baile in Scáil* §1 = Murray 2004:33). Les *Dindshenchas* métriques rapportent à leur sujet que leur sagesse est de la folie (*DM I*, 18 = *Bloc, Bluicne, borb a cíall*). Selon Murray 2004:17-18, cette folie a peut-être entraîné leur transformation en ces deux pierres qui portent le même nom qu'eux.

³ *De Shíl Chonairi Móir* = Gwynn 1912:139.

⁴ *Audacht Morainn* §22 = Kelly 1976:8.

Le passage du *De Shíl Chonairi Móir* a permis de confirmer la présence de la Pierre de Fál lors des intronisations, mais aussi d'introduire le motif du cheval qui, comme nous le verrons plus bas, joue un rôle important dans les rituels royaux.

1.1.2. *Lugmad*

Dans les traditions royales irlandaises, la Pierre de Fál jouissait d'un grand prestige dû à son origine divine (attribut des Túatha Dé Danann) et de son emplacement (Tara). Elle se révélait comme l'*omphalos* ou le « centre » de l'Irlande². Nous entendons par cette notion de « centre » un lieu sacré où se réunissent les différents niveaux du cosmos, où la communication avec les forces divines est rendue possible³. La nomination du roi de Tara résulte ainsi d'un choix divin exprimé à travers le cri de la Pierre de Fál⁴.

Nous supposons également que cette pierre était considérée comme la pierre ordalique exemplaire pour la désignation des rois. Les autres lieux de couronnements de l'île devaient avoir tendance à imiter, à reproduire le rituel de la Pierre de Fál. Nous avons peut-être un exemple avec le toponyme *Lugmad*, nom ancien du comté, de l'abbaye, de la paroisse et du village de Louth⁵. Dónall Mac Giolla Easpaig a reconnu dans le composé *Lug-mad* la présence de l'élément *Lug* et sans doute de *moth* « membre viril ; masculin (dans un sens grammatical) »⁶ ; *Lugmad* signifie donc probablement « Membre viril de Lug ». La connotation sexuelle se retrouve également pour la Pierre de Fál au travers de deux de ses appellations : la première est *Ferp Cluche* « Pénis de Pierre », qui figure dans le *De Shíl Chonairi Móir*⁷ ; la seconde vient des habitants de la région de Tara, qui, à la fin du XIX^e siècle, désignaient encore cette pierre par le nom de *Bod Fhearghasa* « Membre viril de Fearghus »⁸.

Lugmad correspondrait à la pierre de Rathiddy, un lieu situé dans la paroisse de Louth et à environ quatre kilomètres au nord-est du village de Louth. Cette pierre était connue sous le nom de *Cloch an Fhir Mhóir* (forme anglicisée *Cloghafarmore*) « Pierre du grand homme »,

¹ Kelly 1976:33.

² Le Roux - Guyonvarc'h 1986:411.

³ Eliade 1949:316.

⁴ Ó Broin 1990:395.

⁵ Cf. partie I, chapitre 1.

⁶ Mac Giolla Easpaig 1981:163 ; *DIL* M-175. L'association entre le dieu et ce terme se retrouve dans le *Cath Maíge Tuired*, où Moth est cette fois le nom d'un des huit cochers des chariots de Lug (*CMT* §143 : *Ceist : cíe hanmanna na n-aradh robátar inn immorro ? Medol, Medón, Moth, Mothach, Foimtinne, Tenda, Tres, Morb.*).

⁷ *De Shíl Chonairi Móir* = Gwynn 1912:139. *Ferp* est emprunt au lat. *verpa* « membre viril » (*DIL* F-93).

⁸ *DIL* B-148 ; cf. Ó Broin 1990:399.

haute de trois mètres¹. Selon Dónall Mac Giolla Easpaig, Lugmad désignait à l'origine un mont ou une pierre dressée qui servait pour une intronisation². En tout cas, l'exemple de *Lugmad* nous offre sans doute une association concrète entre Lug et une pierre d'intronisation à caractère phallique.

1.1.3. Le roi de Brest

Le rituel de la pierre d'élection se retrouve dans un autre pays de tradition celtique. Nous en conservons un témoignage tardif en Bretagne armoricaine avec l'élection du maire ou « roi » de Brest. Un procès-verbal de 1769 nous informe de la tenue d'un rituel particulier qui s'est perpétué jusqu'à la Révolution³. Le cérémonial est consigné dans un acte notarié du 6 décembre 1618, qui ne fait d'ailleurs que rappeler les usages antérieurs.

L'élection du nouveau maire se faisait tous les trois ans, lors du premier dimanche de décembre. Puis son intronisation avait lieu « le premier jour de l'an arrivé ». À l'issue de la messe, le nouveau maire était conduit par son prédécesseur et ses douze accompagnateurs « sur la pierre de la mairie, vis-à-vis de la porte de l'église », où s'effectuait la passation de pouvoir⁴. Selon le procès-verbal de 1769, cette pierre était « censée être le centre de la ville », un détail qui rappelle la notion de « centre » associée à la Pierre de Fál. Cette intronisation est également évoquée par la gazette *Le Mercure galant*, daté du décembre 1678. Il fournit de plus amples détails sur cette pierre :

Après une messe qu'on célèbre solennellement, on s'arrête dans une place qui est devant le portail de la principale église. On y trouve une grande pierre plate et ronde, au milieu de laquelle il y a un trou. Le nouveau maire y met le talon, et en même temps celui qui sort d'exercice lui fait un discours pour lui faire connaître la conséquence de sa charge. Pendant qu'il lui parle, l'autre a toujours le talon dans ce trou, et le bout du pied levé, et ne l'en retire qu'après qu'il ait prêté le serment de fidélité pour le service du roi et pour le maintien des privilèges⁵.

Cette pierre est malheureusement disparue aujourd'hui. Selon Bernard Tanguy, elle devait ressembler à la pierre dite de *saint Goeznou*, localisée à Gouesnou, qui faisait environ cinq mètres de tour, une soixantaine de centimètres d'épaisseur et était percée en son centre d'un trou rond de dix à quinze centimètres de diamètre⁶. En somme, cette cérémonie brestoïse faisait intervenir conjointement une série d'éléments déjà rencontrés en Irlande : intronisation

¹ On notera que Lug est caractérisé par sa grande taille.

² Mac Giolla Easpaig 1981:163.

³ Pour ce qui suit : Tanguy 1987:473-475.

⁴ Levot 1972:I 99.

⁵ *Id.*, p. 104 ; Loth 1925-1926.

⁶ Tanguy 1987:474n.67.

royale, pierre d'élection et mise en avant du pied du candidat. Nous pensons donc fortement que l'élection du « roi » de Brest était un rituel d'investiture d'origine celtique¹. Cette cérémonie d'investiture se continuait d'ailleurs avec une chasse au roitelet qui, comme nous le verrons plus bas, est un autre indice de l'ancienneté du rituel.

1.2. Le motif du pied dans les intronisations

1.2.1. Rituels irlandais

Dans les rituels d'investiture que nous venons d'étudier, la pierre est souvent indissociable du motif du pied puisque le candidat à la royauté vient poser son pied sur la pierre en question. Cela apparaît clairement dans l'extrait du *Baile in Scáil* cité plus haut, où Conn posait son pied sur la Pierre de Fál². Dans certains cas, le motif du pied figure de manière isolée sans celui de la pierre. Il y a par exemple l'intronisation du roi du Leinster, qui est décrite dans la *Betha Maedóc Ferna* « Vie de Maedóc de Fern » :

Ceci est l'énumération des droits dus à Maedóc par le Leinster, c'est-à-dire la tenue du roi du Leinster le jour où il est fait roi, si ce n'est sa chemise en soie et sa lance unique, plus sa chaussure remplie d'argent. Et le successeur d'Áodh fils de Sétina tourne trois fois autour de lui.

(*Até anno áiremh cíosa Laighen Mh' Aodhócc .i. beirt righ Laighen an lá do-gentar rí Laighen de, acht a léine sroil, 7 a áon-ghae; 7 lán a bhróicce d' airccett ; 7 fer ionaid Aodha meic Setna do theacht fo thrí 'na timceall.*)³

Ce passage a fait l'objet d'un contresens malheureux. En effet, on a souvent compris que le roi recevait trois présents de la part de saint Maedóc, à savoir une chemise, une lance et une chaussure. En réalité, c'est le roi qui donne au saint sa chaussure et sa tenue, à l'exception de sa chemise et de sa lance⁴. Dans ce récit, l'élément à retenir est le motif de la chaussure présent lors d'une intronisation royale.

¹ Fleuriot 1980:32n.81.

² Un quatrain du poète Cináed Ua hArtacáin évoque également cette posture sur une pierre : *In cloch for atait mo dī shāil / Hūaidhī rāiter Inis Fāil : / Etir dā trāigh thuile teinn / Mag Fāil uile for Ērinn* « La pierre sur laquelle mes talons se tiennent / De là vient l'expression *Inis Fāil* (= l'Irlande) : / Entre les deux grèves d'un flot puissant, / *Mag Fāil* [est un nom] pour toute l'Irlande » (*LGE VII §LVIII*). Deux différences sont toutefois à relever : ce sont les talons et non les pieds qui sont posés sur la pierre ; la personne qui accomplit ce rite n'est pas un roi mais un poète.

³ *Betha Maedóc Ferna* §216 = Plummer 1922:II 249 (d'après un manuscrit copié par Ó Cléirigh en 1629 qui provenait de manuscrits plus anciens).

⁴ En s'appuyant sur cette lecture erronée du texte irlandais, Dubuisson 1978 avait comparé cette investiture à un rituel d'intronisation indien. Au cours de celle-ci, le nouveau roi recevait un vêtement, un arc ou trois flèches, ainsi qu'une chaussure en peau de sanglier (*Śatapatha Brāhmana* V, 4, 3, 19-20). Dans les deux traditions, il y avait donc une série de trois objets remis au nouveau roi qui se répartissaient sur les trois fonctions indo-européennes. Avec la rectification apportée ici au texte irlandais, cette comparaison n'est dès lors plus envisageable.

Le matériau hagiographique offre deux autres exemples qui associent investiture et motif du pied. Le premier se trouve dans la *Betha Phátraic*, un texte peut-être composé au X^e siècle¹ et préservé dans le MS Rawlinson B 512. Patrick séjourne dans le Munster et rencontre Óengus mac Nad Froích (mort en 490 ou 492), qui est sur le point de devenir roi de Cashel :

Alors que Patrick était en train de baptiser Óengus, la pointe de sa crosse traversa les pieds d'Óengus. Patrick dit :

« Pourquoi ne m'as-tu rien dit ?

- Il me semblait que cela était un rite de foi », dit-il.

(*Anbái Patraic ocbaitsed Oengussa, luid ermited na bachlai trénthraigid Oengussa. Asbert Patraic : « Cid rombá naderbairt frimm ? » « Ised andalem rombasí córus nacreitme », ol sé.*)².

Nous avons ici la présence conjointe du motif du pied et d'un geste accompli par Patrick qui peut s'apparenter à un rituel d'intronisation ; leur association n'est peut-être pas fortuite.

L'hagiographie irlandaise nous fournit un autre cas intéressant qui figure dans la *Betha Colmáin maic Lúacháin*. Un passage évoque l'intronisation du roi de Tara, qui a pour intérêt de mettre en scène une pierre, un pied et le jet d'une lance. Le motif du jet peut correspondre, comme nous l'avons mentionné plus haut, à un rituel d'appropriation du territoire³. D'ailleurs, le maintien des frontières était une mission du roi. En Irlande – comme d'autres sociétés –, les frontières étaient, une fois déterminées, considérées par la population comme sacro-saintes et inviolables. Ainsi, les compétences d'un roi étaient souvent jugées par sa capacité à défendre les frontières de son peuple⁴. Nous revenons ici sur le thème de l'aménagement du territoire qui, selon nous, est une attribution de Lug⁵.

La littérature irlandaise propose d'autres situations où le motif du pied est associé à la royauté. Il s'agit du *fear an énaís* « l'homme avec une sandale », que l'on retrouve dans les annales et dans la poésie classique. Les Annales des quatre maîtres fournissent deux exemples intéressants. Le premier a pour cadre une lutte de succession qui intervient après la mort de Mág Uidhir en 1589. Elle oppose Conchobhar Rúadh et Áodh, fils de Mág Uidhir. Áodh fait alors appel à Domhnall mac Áodha, un membre de sa famille, qui accepte de l'aider. Il rassemble ses troupes et donne rendez-vous à Áodh en un lieu appelé Scíath Ghabhra.

Conchobhar Rúadh et ses chefs du nord du Fermanagh sont allés le jour d'avant au même endroit, et là ils laissèrent un gage, c'est-à-dire une pantoufle, que le nom de seigneur lui serait conféré le jour suivant (*7 ro fháccaibh a ionncomhardha .i. lethass in dú sin fo dháigh anma tighearna do gairm de ara bhārach*). Áodh arriva au lieu de rendez-vous et trouva Domhnall là avant lui. Lorsque Domhnall comprit que c'était

¹ Voir l'étude de Mulchrone 1926-1927.

² *Betha Phátraic* = Stokes 1887a:196

³ Cf. partie III, chapitre 3 ; de Pontfarcy 1987:206.

⁴ Ó Riain 1974:73.

⁵ Cf. partie IV, chapitre 2.

Conchobhar qui avait laissé le gage qui nous avons mentionné auparavant, il dit que cela ne lui profiterait pas, car Áodh devait être institué à la place de son père. Sur ce, Áodh fut immédiatement proclamé souverain par Domhnall et les chefs de son pays¹.

Le second exemple évoque l'investiture d'Ó Conchobhair en 1488, où Mac Diarmada, l'inaugurateur héréditaire des O'Connors, met une chaussure (*brócc*) sur le pied du nouveau roi². Selon Michael A. O'Brien³, ces deux témoignages suggèrent que, dans certaines familles royales, un candidat à la royauté se rendait sur un lieu d'investiture et annonçait ses intentions en donnant l'une de ses sandales dorées ; elle lui était ensuite restituée lors de la cérémonie, à condition que ses intentions soient justifiées. Ainsi, l'expression *fear an énaís* désignait soit un candidat à la royauté, soit un chef investi.

Nous soulignons enfin que, dans la poésie classique, la plupart des exemples relevés par Michael A. O'Brien associent le *fear an énaís* à l'or, la dorure⁴ ; cette caractéristique se retrouve également lors de l'inauguration du roi du Leinster, puisqu'il donnait une chaussure remplie d'argent au saint. La présence de Lug est possible dans ces contextes royaux puisqu'il dispose d'une nature héliaque et surtout que la cordonnerie dorée est une spécialité du dieu celtique⁵.

Dans les intronisations royales irlandaises, l'usage de mettre le pied en avant s'est maintenu pendant très longtemps. Plusieurs témoignages d'observateurs anglais en rendent compte. Au XVII^e siècle, un dénommé Martin a consigné par écrit une description relative à la proclamation du seigneur des Îles Hébrides :

À cette occasion, l'évêque d'Argyle, l'évêque des Îles et sept prêtres étaient généralement présents. Mais un évêque était toujours présent, avec les chefs de toutes les principales familles, ainsi que le chef des Îles. Il y avait une pierre quadrangulaire, de sept ou huit pieds de long, sur laquelle il se tenait, qui indiquait qu'il marcherait dans les traces et dans la droiture de ses prédécesseurs, et qu'il a été légitimement investi dans ses possessions. Il était vêtu d'un habit blanc, pour montrer son innocence et l'intégrité de son cœur [...] Par la suite, le vêtement blanc appartenait de droit au poète⁶.

Voici maintenant un témoignage de la fin du XVI^e siècle livré par Edmond Spencer :

Ils placent leur seigneur sur une pierre toujours réservée à cet usage, situé communément sur une colline. Dans certains cas, j'ai vu un pied représenté et gravé qui, disent-ils, était la mesure du pied de leur

¹ *Annála Ríoghachta Éireann* 1589 = O'Donovan 1848-1851:VI 1876 ; cf. *Annála Connacht* 1461 = Martin Freeman 1944:505.

² *Annála Ríoghachta Éireann* 1488 = O'Donovan 1848-1851:IV 1160 : *Conchobhar feibh as diongmala ro gaireadh tighearna d'aon roimhe ré h-athaidh 7 a bhrocc do chor fair do Mac Diarmata.*

³ O'Brien 1952-1954:352-353.

⁴ Voir les exemples relevés par O'Brien 1952-1954:351.

⁵ Cf. partie III, chapitre 3.

⁶ Cité par Byrne 2001:20.

premier seigneur. Se tenant [sur la pierre], il reçoit le serment de préserver toutes les anciennes coutumes de pays inviolable [...]¹

En 1595, Sir James Perrot décrit la cérémonie d'investiture d'Áodh Ó Néill, comte de Tyrone :

[Il est] intronisé lui-même Ó Néill par élection, et une telle sorte d'inauguration barbare était de coutume parmi eux, où Ó hAgain (dont c'était l'office) lançait une chaussure par-dessus ce pauvre prince [...] Le nouveau chef des Ó Néill s'asseyait alors sur une pierre située sur la colline².

Selon John Dymmok, un autre observateur anglais, cet office revenait à Ó Catháin, un chef des Uí Néill, que nous retrouvons sur un autre document. Il s'agit d'une carte établie probablement en 1602, qui propose une illustration picturale de l'intronisation du chef des Ó Néill à Tulach Óg. Le chef est assis sur une pierre d'inauguration et est accompagné de sept autres personnages. On distingue l'un d'eux, qui est certainement Ó Catháin. Il tient un objet, sans doute une chaussure, qui se trouve au-dessus de la tête du chef. Cette scène peut être comprise comme une manière, pour le cartographe, de représenter le lancer de chaussure par-dessus la tête³.

Tous ces témoignages permettent d'apprécier la pérennité de ce rituel d'investiture, preuve certaine de son enracinement profond dans les traditions royales gaéliques. Nous remarquons que si le motif du pied est fréquent, la manière de l'utiliser varie : le pied est posé sur une pierre ; le nouveau roi met une chaussure dorée ; la crosse d'un saint frappe le pied ; la chaussure est jetée.

Ces intronisations nous ont surtout intéressé parce qu'elles ont fait intervenir des motifs associés à Lug, comme un lieu en hauteur (colline de Tara), la pierre, le jet et les chaussures dorées. La suite de nos investigations va montrer que le pied, le motif le plus récurrent de ces intronisations, est souvent lié à Lug.

1.2.2. Interprétations

Nous allons à présent essayer de comprendre la signification de ce motif du pied lors de ces intronisations.

Selon nous, le fait de poser le pied sur une pierre constitue certainement un geste d'appropriation territoriale par le nouveau roi. Ce rituel peut alors exprimer une hiérogamie royale, c'est-à-dire l'union entre le roi et son royaume, qui est le moteur indispensable à la vie du pays ; autrement dit, il s'agit d'une union sexuelle imagée. Le pied y joue certainement le

¹ Cité par Byrne 2001:38.

² Cité par Mac Cana 1973:161.

³ Mac Cana 1973:161.

rôle du sexe masculin, si nous tenons compte du symbolisme phallique de cet organe¹. Lorsqu'il est utilisé pour représenter une union sexuelle, le pied est souvent associé à la chaussure qui, elle, représente le vagin. Dans les rituels d'intronisation irlandais et breton, le pied symboliserait alors le phallus et la pierre l'organe sexuel féminin. Cette idée d'union sexuelle entre pied et pierre peut se déceler dans la mise en scène de ces investitures : le roi se tient à la position verticale – peut-être un symbolisme phallique – sur une pierre qui est généralement plate et horizontale, ce qui évoque la position de la femme lors du coït². Les autres rituels étudiés semblent également représenter une union sexuelle. Le témoignage d'Edmund Spencer fait état d'une empreinte de pied gravée à l'intérieur de la pierre d'inauguration ; le fait que le pied « pénètre » dans la pierre exprime sans doute une hiérogamie royale³. Cette idée se retrouve sans doute dans le rituel irlandais de chausser le pied du futur roi irlandais. Le rituel brestois ne fait pas exception. L'image d'une union sexuelle se révèle lorsque le nouveau roi pose son pied dans le trou de la pierre, lequel présente clairement un caractère vaginal. Dans ces différents contextes, le motif du pied peut exprimer la hiérogamie royale et l'idée d'appropriation territoriale⁴.

Le motif du pied peut être interprété sous deux autres points de vue qui vont de nouveau nous ramener à Lug. Dans plusieurs traditions, le fait de porter une seule chaussure – c'est-à-dire le monosandalisme – a un aspect magique qui est souvent orienté de manière malfaisante. Cette croyance se retrouve en particulier dans le folklore germanique. Si une personne se promenait sur une route avec un pied dénudé et l'autre chaussé, tout le bétail qui passait sur le même chemin que lui devenait malade. Autre exemple, une fiancée ou une épouse ne devait jamais porter une seule chaussure au risque de voir son promis ou son mari décéder⁵. En Irlande, le monosandalisme magique s'applique sans doute aux Fomoiré, qui sont dotés de pouvoirs maléfiques et qui combattent avec un seul pied, une seule main et un seul œil. Mieux, nous nous souvenons que Lug adopte une posture analogue lorsqu'il exécute la *glám díccenn* lors de la bataille de Mag Tuired. Le dieu irlandais est donc peut-être associé au monosandalisme magique⁶.

¹ Sterckx 1985-1986:27-32 avec bibliographie.

² Cf. de Pontfarcy 1987:207.

³ Sterckx 2002:22, 2005:145-146.

⁴ Cf. Delpech 1997:81n.71. Cette idée d'appropriation se vérifie dans un contexte différent de l'investiture royale. Lorsque les fils de Míl arrivent en Irlande, leur *file* Amairgen pose son pied droit sur le sol (*LGE VIII* §§387, 404 : *Ag tabhairt a coisse deissi an Éirinn do Amairgein Glünghéal mac Míleadh*). Ce geste vaut sans aucun doute prise de possession de l'île par les fils de Míl.

⁵ Deonna 1935:64.

⁶ Killeen 1971:203 ; Delpech 1997:90-91. En Gaule romaine, la statuette du Mercure de Saint-Révérien (Nièvre) le représente avec le pied gauche chaussé et le droit dénudé. Cette posture évoque peut-être son aspect de magicien (Hatt 1989:208).

Dans notre chapitre consacré aux liens, nous avons souligné un lien indirect entre *Lugus* et le pied au travers de son association à la cordonnerie¹. Pour rappel, les éléments mis en avant étaient les suivants : les Lugoves d'Osma étaient honorés par un collège de cordonniers ; les saints Crépin et Crépinien étaient protecteurs des cordonniers ; saint Gengoult était le patron des cordonniers et des autres artisans du cuir. En outre, Lleu était associé à deux reprises à la cordonnerie : une scène de *Math* le présentait, en compagnie de Gwydion, sous les traits d'un cordonnier ; une triade affirmait qu'il était, en compagnie de Gwydion, l'un des trois fabricants de souliers dorés de la Grande-Bretagne². Cette association du dieu celtique à la cordonnerie exprime peut-être ainsi un rapport avec le motif du pied pris sous l'angle de la hiérogamie royale. Selon John T. Koch, le *Lugus*-cordonnier rend sans doute compte de sa capacité à fabriquer des chaussures destinées aux rois³. Dans le même ordre d'idée, Claude Sterckx analyse cette fonction de cordonnier comme une allégorie d'initiation, de préparation à un accès à la souveraineté⁴. Cela peut se vérifier dans les troisième et quatrième branches du *Mabinogi* avec Manawydan et Gwydion. Dans la troisième branche, Manawydan et Pryderi exercent le métier de cordonnier durant leur séjour en Angleterre, alors que leur royaume du Dyfed se trouve à l'état de *gaste terre*⁵. Manawydan prépare peut-être la restauration de Pryderi, seigneur légitime du Dyfed, ou la sienne, puisque le fils de Pwyll lui a laissé la gouvernance de ce royaume. Dans *Math*, le passage où Gwydion fait office de cordonnier peut s'interpréter comme une préparation à la future fonction royale de Lleu ; au cours du chapitre suivant, nous verrons d'ailleurs que cette scène est construite selon un schéma narratif d'intronisation⁶.

Nous soulignons une nouvelle fois la polysémie d'un attribut de *Lugus*. Dans le cas présent, sa relation avec la cordonnerie évoque à la fois le thème des liens, son caractère héliaque avec les chaussures dorées, sa compétence de magicien et la fonction royale⁷.

En conclusion, cette étude sur les pierres et le pied nous a conduit à entrevoir la présence de Lug. Nous pouvons supposer que ce dieu était en rapport avec les rituels d'intronisation et,

¹ Cf. partie III, chapitre 3.

² TYP §67 : *A Lleu Llavgyffes, pan vu ef a Gvydyon yn keissio henw ac areu y gan (Aranrot) y vam.*

³ Cf. Koch 1987:33.

⁴ Sterckx 2002:23.

⁵ *Manawydan ab Llŷr* = Ford 1999:4-5.

⁶ Cf. partie V, chapitre 3.

⁷ En Grèce ancienne, le monosandalisme indiquait l'idée de puissance royale (Sergent 1989:26-27). C'est le cas de Jason qui porte une seule sandale lorsqu'il vient revendiquer le royaume de son père Iolcos, usurpé par Pélidas. Celui-ci est alors horrifié, car il a été mis en garde par un oracle lui disant de se méfier d'un homme avec une seule sandale (Pindare, *Pythionika* IV, 74-77, 95-96 = Puech 1977:72, 73). De son côté, Persée porte une seule sandale lorsqu'il accomplit son expédition périlleuse pour couper la tête de la Gorgone. Dans les deux cas, l'apparition du héros vêtu d'une seule sandale se situe à un moment qui précède une grande épreuve (Brelich 1955-1957:482).

du même coup, avec les pierres sacrées et les pieds compris comme éléments fondamentaux d'une investiture. Mais un passage du *Cath Maige Tuired* nous incite à la prudence. Il s'agit de la rencontre entre le Dagda et la fille d'Indech – un roi Fomoiré –, qui a lieu avant le début des hostilités. Voici ce qu'elle lui a dit :

« Tu n'iras pas à la bataille en aucune façon.

- Certainement que j'irai, dit le Dagda.

- Tu n'iras pas, dit la fille, car je serai une pierre sur l'embouchure de chaque gué que tu croieras.

- Cela sera vrai, dit le Dagda, mais tu ne m'empêcheras pas avec ça. Je piétinerai lourdement chaque pierre, et la trace de mes talons restera à jamais sur chaque pierre (*Ragat-so go tréin tar cech n-alich, 7 biaid látraoch mo sáulu-sau i ngech ailic go bráth*)¹. »

Faut-il voir ici un mythe étimologique, qui insinuerait que les marques laissées sur les pierres sont l'œuvre du Dagda ? Cela est fort possible. Toutefois, ce passage ne précise pas qu'il s'agit de pierres destinées aux investitures royales. Dans tous les cas, ce n'est pas la première fois que nous constatons un chevauchement de compétences entre le Dieu-Père et le Dieu-Fils.

2. La chasse au roitelet

La série de rituels que nous venons de décrire avait l'avantage d'être préservée dans des sources savantes et de dates assez anciennes. Nous allons à présent analyser un autre type de rituel qui ne nous est accessible que par des traditions folkloriques. Il s'agit de la chasse au roitelet, qui présente pour nous le double intérêt d'être liée à la fonction royale et d'apparaître dans le *Mabinogi* de *Math* ; lorsque Lleu reçoit son nom après avoir frappé un roitelet. Avant d'analyser cet épisode du *Mabinogi*, nous allons dresser un portrait du roitelet d'après les traditions populaires européennes.

2.1. Traditions populaires

2.1.1. Présentation du roitelet

Le roitelet est un oiseau de très petite taille – il appartient à la catégorie des passereaux –, mais il a un rôle vénérable dans le folklore de la plupart des pays européens occidentaux, puisqu'il est considéré comme le roi des oiseaux. L'origine de cette croyance vient d'une fable que le Grec Ésope (VI^e siècle av. J.-C.) a consignée par écrit. En voici un résumé : tous les oiseaux s'étaient lancés dans une course qui avait pour but d'atteindre le soleil. Le roitelet,

¹ CMT §93.

loin d'être le plus rapide, s'était caché sous les plumes de l'aigle à l'insu de celui-ci. Puis il attendit pour prendre son envol que l'aigle, épuisé, commençât à redescendre. Grâce à cette victoire, le roitelet est depuis ce jour et pour toujours le roi de tous les oiseaux¹. Mais comme ce triomphe n'est dû qu'à la ruse, l'aigle restera le roi et le roitelet ne sera que le « petit roi »².

Le statut de roi ou de petit roi décerné au roitelet se retrouve dans son nom. Dans de nombreuses langues, il est en effet construit sur le nom du « roi ». En français, *roitelet* vient de l'ancien-français *roitel*, un diminutif de roi. Il fut importé en France par les clercs du Moyen Âge qui cherchaient à imiter le latin *regulus* « petit roi » – un nom donné par Pline l'Ancien pour désigner le « roitelet »³ –, parce qu'ils ignoraient le nom populaire de l'oiseau évoqué dans la fable d'Ésope ou parce qu'ils ne savaient pas le reconnaître⁴. Le roitelet était également connu sous le nom de *Roi Bertaud* en Anjou ou dans le Poitou, *Rabertaud* ou *Rabretaud* dans la Vienne, *Roi Bertot* dans le Loiret ou encore *Roibéry* en Sologne⁵. Ces différentes formes sont peut-être d'origine gauloise : elles remonteraient au bas-latin *bitriscus*, lui-même issu du gaul. *biturix* « roi du monde »⁶. Il n'y a pas qu'en France que le nom du roitelet fait référence au roi. Nous avons par exemple *Zaunkönig* « roi de la haie », *Dornkönig*, *Nettelkönig* ou *Nesselkönig* « roi des épines, des orties » en allemand, *Gjerdkonge* « roi de la haie » en danois, *pod plotníček* « id. » en tchèque ; *rey de zarza* « roi des ronces » en espagnol ; *re di sièpe* et *re di mǎcchia* « roi des buissons » en italien⁷.

Dans les langues celtiques insulaires, le nom du roitelet n'est pas en rapport avec le nom du roi mais entre dans un jeu étymologique avec le nom du druide. En vieil-irlandais, nous connaissons les formes *dreän*, *drëen*, *dreol(l)an* (*der-* « petit, modeste » + *én* « oiseau »)⁸. Deux gloses relatives à ce nom se retrouvent chez Cormac et O'Cléirigh :

Ou oiseau-druide, c'est-à-dire oiseau qui fait de la prédiction.

(*No drui-ēn .i. ēn donī faitsine.*)⁹

¹ Muller 1996:62.

² Le Quéllec 1996:83. Pour des versions irlandaises du conte où le roitelet devient roi des oiseaux, voir Ó Cuív 1980-1981:55, 60. Au XVIII^e siècle, Seán Ó Murchadha na Ráithíneach a écrit un poème composé qui est consacré au roitelet, où il affirme que cet oiseau a été élevé au titre de roi (*tiodal righthé lér snaidhmeadh mé*) (Ó Cuív 1980-1981:53-54).

³ Pline l'Ancien, *Historia naturalis* X, 74 = de Saint Denis 1961:98.

⁴ Le Quéllec 1996:83.

⁵ Van Gennep 1982-1988:I/8 3326.

⁶ Tanguy 1987:476.

⁷ Frazer 1983:380-381 ; Muller 1996:61. Le roitelet partage ce titre avec le troglodyte, autre oiseau de la race des passereaux ; ainsi, Pline l'Ancien qualifiait le troglodyte de *rex avium* « roi des oiseaux » (Pline l'Ancien, *Historia naturalis* X, 74 = de Saint Denis 1961:98). Dans l'ornithologie populaire, ces deux oiseaux étaient d'ailleurs souvent confondus (Le Quéllec 1996:82 ; Ó Cuív 1980-1981:44-45).

⁸ *DIL* D-389-390 et D-396 ; *LEIA* D-190.

⁹ *SC* (Y) §475.

Roitelet, petit (*dear*) et oiseau (*én*), c'est-à-dire un oiseau petit et chétif, ou *draoi én*, le druide-oiseau, un oiseau qui fait des prophéties.

(*Drea an .i. drellán. Drea án .i. dear 7 én beag dearóil, no draoi én .i. doní fáisdine.*)¹

Deux autres références littéraires associent le roitelet et l'ancienne fonction sacerdotale. Dans la vie de saint Moling, le roitelet est qualifié de *magus avium* « mage des oiseaux »². Le second témoignage vient d'un poème en irlandais pré-moderne composé par Donnchadh Mór Ó Dalaigh, qui est contenu dans le *Leabhar Breac*. Le roitelet y est qualifié d'*ionmhain fáth* « cher prophète » et est appelé *ar bhfisidh, ar bhfear dána* « notre voyant, notre poète »³.

En gallois, le roitelet est désigné par *dryw*, un terme qui pourrait avoir été le nom du « druide »⁴ ; il y a donc probablement eu aussi une influence du nom du druide sur celui du roitelet⁵.

Cette association entre les noms du roitelet et du druide relève certainement d'étymologies populaires. Mais elles indiquent sans doute que cet oiseau passait pour avoir des points communs avec l'ancienne classe sacerdotale celtique. Tout comme les druides, le roitelet était censé avoir des qualités prophétiques, un don qu'il partage avec le corbeau⁶. Ce pouvoir s'accorde d'ailleurs parfaitement avec le moment de l'année où cet oiseau était mis à l'honneur. En effet, les traditions sur le roitelet sont souvent rattachées aux rites et croyances liées au cycle des Douze Jours, qui courait généralement de Noël à l'Épiphanie. Les Douze Jours sont attestés dans de nombreux pays européens, y compris dans les pays celtiques⁷. Ils correspondaient à un raccourci des douze mois à venir et avaient pour fonction de prédire ce que serait la prochaine année. Autrement dit, l'association du roitelet à cette période peut indiquer que cet oiseau disposait d'une fonction oraculaire⁸.

¹ O'Cléirigh, *Foclóir nó sanasán nua* = Miller 1879-1883:IV 404. Selon Ó Cuív 1980-1981:57, le fait qu'O'Cléirigh utilise *dreollan* pour gloser *dreaan* laisse penser que le premier était le mot habituel pour « roitelet ».

² *Vita sancti Moling* §22 = Plummer 1910:II 200.

³ Ó Cuív 1977-1979:16. D'autres récits irlandais expriment cette fonction oraculaire du roitelet (voir Ó Cuív 1980-1981:46-49).

⁴ *GPC* 1097.

⁵ *LEIA* D-191. Guyonvarc'h 1960b:56 souligne que ce nom du roitelet n'apparaît dans les textes gallois qu'au XV^e siècle.

⁶ Le Roux - Guyonvarc'h 1986:129 ; sur l'antagonisme entre corbeau et roitelet, voir García Quintela 2005:39-40. Dans le légendaire d'Europe occidentale, le roitelet participe à la conquête du feu et s'empare du soleil avec le corbeau, lui-même auteur de cet exploit dans d'autres régions du monde.

⁷ Voir Sergent 1991-1992.

⁸ Sergent 2004a:195.

2.1.2. Folklore français

Nous en venons maintenant aux traditions folkloriques qui mettent en scène le roitelet. La coutume la plus fréquente consistait en une chasse rituelle de cet oiseau lors des Douze Jours. Elle était encore attestée dans le midi de la France lors de la première moitié du XIX^e siècle¹. Ces rituels étaient régulièrement associés à la fonction royale, en particulier lors du cérémonial qui accompagnait l'acquittement des droits seigneuriaux². Dans la plupart des pays européens, les chasses rituelles étaient menées par un groupe de jeunes célibataires armés d'un bâton³. En France, ces jeunes célibataires étaient notamment appelés *bachelets*, un nom qui pourrait remonter à **bakalācos* « bâton, houlette de berger », « bâton recourbé, crosse », comparable à lat. *baculum* « bâton, sceptre » et gr. βάκτρον « bâton, canne, baguette comme signe de pouvoir des juges »⁴. On a tenté de donner une origine celtique à *bachelets*, en particulier en le comparant à v.irl. *bachall* « bâton recourbé, crosse », mais ce terme est un emprunt au lat. *baculum*⁵ ; l'hypothèse d'une origine celtique est donc plus que douteuse.

Nous faisons remarquer que si le roitelet faisait l'objet d'une chasse rituelle en décembre, il était en revanche interdit de le tuer le restant de l'année. Ainsi, une croyance répandue dans plusieurs régions françaises voulait que si quelqu'un tuait un roitelet, ou pille son nid, la foudre frapperait sa maison, ou que les doigts avec lesquels il avait commis l'action se dessècheraient et tomberaient, ou seraient au moins paralysés⁶. Celui qui se risquait à dénicher des nids verrait ses doigts se coller et deviendrait boiteux (Maine-et-Loire), serait atteint d'un panaris (Côtes-d'Armor), verrait ses doigts raccourcis (Sarthe) ou handicapés (Ille-et-Vilaine)⁷. Ce thème des doigts rappelle les mains de *Lugus*⁸, un des organes de son corps le plus mis en valeur.

Notre documentation sur la chasse au roitelet vient également de Carcassonne. Cet événement avait lieu dans le cadre de la *festa del Riaton* « fête du roitelet », qui fut interrompue vers 1752 avant de revenir sous le règne de Louis XVIII. Selon certaines légendes, l'origine de cette tradition remonterait au temps des Templiers. Cette fête était réservée à la jeunesse qui, chaque année au premier janvier, se rendait à un bois, armée d'une

¹ Frazer 1983:382.

² Van Gennep 1982-1988:I/8 3327.

³ Elle pouvait aussi se pratiquer le premier dimanche de décembre (Van Gennep 1982-1988:I/8 3329).

⁴ Le Quellec 1996:90.

⁵ *LEIA* B-3 ; *IEW* 93.

⁶ Frazer 1983:381.

⁷ Le Quellec 1996:86. Le même auteur souligne les nombreux points communs qui existent dans les traditions populaires entre le roitelet et le rouge-gorge. Par exemple, il porte malheur de tuer ce dernier ou de le dénicher, au risque de voir sa main mutilée pour toujours.

⁸ Sergent 2004a:196.

baguette pour essayer d'abattre un roitelet. Le premier qui y parvenait recevait une couronne des mains du vainqueur de l'année précédente et devenait le nouveau Roitelet. Le 6 janvier, celui-ci, décoré d'une croix de Malte et arborant un sceptre à la main, se rendait avec ses compagnons à la messe puis allait souhaiter la bonne année aux magistrats municipaux. À Carcassonne comme dans d'autres lieux en France, ce Roitelet était alors exempt de toutes sortes d'impositions durant l'année de sa royauté¹.

Nous revenons maintenant à l'intronisation du maire de Brest, déjà évoquée. Pour rappel, ce rituel se déroulait là aussi au mois de décembre. Après le rituel de la pierre d'élection, la cérémonie se poursuivait par une chasse au roitelet. Elle est décrite par l'acte notarié du 6 décembre 1618 :

Toute la compagnie ira à la chasse du Bérichot ou Roy Berthaud², lequel par eux pris, à force et à course suivant les anciennes coutumes, le portent prisonnier dans une cage portée sur deux piques, par quatre des principaux habitants de la ville, au devant de la première porte du château³.

Alors, le nouveau maire, s'adressant au gouverneur ou à son représentant, faisait acte de soumission au roi et lui demandait maintien et conservation des droits et privilèges octroyés anciennement à la cité. Il lui faisait hommage de l'oiseau prisonnier « qui, comme nous, attend la liberté telle qu'il vous plaira de nous donner ». La promesse faite, le gouverneur libérait l'oiseau⁴.

2.1.3. Folklore irlandais et gallois

La chasse au roitelet est également attestée dans les pays celtiques insulaires. L'Irlande est même l'un des rares pays où elle a survécu jusqu'à nos jours⁵. Un auteur du XVIII^e siècle témoigne que les paysans chassaient et tuaient le roitelet le jour de Noël. Le lendemain, le jour de la Saint-Étienne, une procession composée d'hommes, de femmes et d'enfants proclamait le roitelet roi de tous les oiseaux⁶. Le choix de ce jour pour décerner un tel titre n'est pas étonnant si l'on se souvient du sens d'« Étienne/Stéphane », qui vient du gr. *στέφανος* « couronne, couronne de vainqueur, couronne décernée comme récompense, honneur, gloire »⁷. L'association du roitelet à la royauté est confirmée par ailleurs : il était

¹ Van Gennep 1982-1988:I/8 3328-3329.

² Ces deux noms du roitelet seraient également issus du gaul. *biturix* « roi du monde », le premier par dérivation, le second par attraction paronymique (Tanguy 1987:476).

³ Levot 1972:I 100.

⁴ *Id.*, p. 100.

⁵ Le Quellec 1996:84, 86.

⁶ Frazer 1983:382.

⁷ Chantraine 1968-1980:1054 ; Le Quellec 1996:84.

considéré comme le garant annuel de la fertilité de la terre, des femmes et de la prospérité de tous ; or, cette série de prérogatives revenait justement au roi¹.

Au Pays de Galles, la chasse au roitelet était très répandue jusqu'au XX^e siècle, notamment dans la région du Pembroke. Un des rituels portait le nom de *distyll y gwyliau* « le reflux des vacances », en référence aux vacances de Noël au cours desquelles avait lieu cette coutume. De jeunes hommes portaient un roitelet en procession et visitaient la demeure des couples qui s'étaient mariés dans l'année. Ils leur demandaient par une chanson de les laisser entrer chez eux et de leur offrir de la bière de Noël. Si le couple refusait, les jeunes hommes leur chantaient un autre couplet qui menaçait leur maison d'être détruite par le vent². Nous pouvons supposer que la procession du roitelet s'arrêtait chez les nouveaux mariés parce que le contact du roitelet était un gage de fécondité pour les jeunes mariés.

À partir des éléments recueillis, nous sommes en mesure de tirer trois enseignements sur le roitelet. Premièrement, nous nous étonnons de voir un oiseau aussi petit que le roitelet avoir une telle place d'honneur dans les traditions populaires. Pour comprendre ce paradoxe, il faut considérer le roitelet comme un oiseau mythique et non comme appartenant à une espèce identifiée précisément par l'ornithologie³. Deuxièmement, les traditions folkloriques sont très abondantes dans les pays celtiques. Même s'ils n'en ont pas l'exclusivité, nous pensons que les Celtes anciens ont dû développer des croyances religieuses majeures sur le roitelet⁴. Cet enracinement peut expliquer qu'en France les noms populaires de cet oiseau dérivent sans doute d'un terme gaulois. Troisièmement, nous remarquons que les traditions sur le roitelet font ressortir des thèmes inhérents à *Lugus* : prophétie, royauté, main et mariage. Nous ajoutons à cette liste le thème de la ruse, très présente chez le dieu celtique, puisque c'est par cette qualité que le roitelet a pu surprendre l'aigle et devenir roi des oiseaux.

2.2. Le destin royal de Llew

Cette présentation du folklore lié au roitelet va permettre de mieux apprécier le passage du *Mabinogi* de *Math* où cet oiseau intervient. Nous rappelons les faits : Aranrhod a lancé un sort sur son fils qui l'empêche d'avoir un nom si ce n'est elle qui le lui donne. Gwydion élabore une stratégie pour forcer Aranrhod à s'exécuter. Llew et lui se font alors passer pour des cordonniers et proposent à Aranrhod de lui confectionner des chaussures. À leur demande,

¹ Muller 1996:61-64.

² Owen 1959:63-68.

³ Le Quellec 1996:82.

⁴ Cf. Le Quellec 1996:101.

elle se rend auprès d'eux – c'est-à-dire sur leur bateau – afin qu'ils puissent prendre la mesure de ses pieds. C'est alors qu'un roitelet se dresse sur le pont du navire ; Lleu le frappe et l'atteint entre le tendon et l'os de la patte. Aranrhod est amusée par ce geste et loue la main du garçon. Gwydion utilise alors les propos de sa sœur pour nommer Lleu¹.

Selon Marco V. García Quintela, cet épisode contient plusieurs éléments qui peuvent suggérer que nous avons affaire à un rituel royal². Lorsqu'Aranrhod arrive sur le bateau pour se faire confectionner des chaussures à sa taille, la logique voudrait que la personne qui lui mesure le pied se baisse et le place sur son giron. Le texte ne donne pas d'autres informations sur leur positionnement respectif, puisqu'il passe immédiatement de l'arrivée d'Aranrhod sur le bateau à l'agression du roitelet. Nous faisons donc remarquer qu'Aranrhod et la personne prenant les mesures sont dans une posture qui rappelle celle de Math et de sa vierge porte-pied, ainsi que celle des rituels royaux irlandais où le roi intronisé posait le pied sur la pierre. Cette scène signifierait donc qu'Aranrhod serait la bénéficiaire de cet éventuel rituel royal. Cependant, nous ne connaissons pas d'intronisation de la sorte pour des personnages féminins et, de plus, Aranrhod est sans doute déjà reine. En effet, le fait qu'elle habite dans un château indique un certain rang dans la hiérarchie sociale et correspond à une marque de souveraineté. Nous devons peut-être lire la scène du *Mabinogi* en tenant compte d'une inversion, comme ce récit l'a déjà montré à deux reprises. La naissance de Lleu avait mis en lumière une inversion du rôle maternel, puisque c'est Gwydion qui a tenu cette fonction en permettant la véritable naissance de l'enfant ; par la suite, il s'est occupé du futur Lleu comme l'aurait fait une mère³. Puis nous avons relevé qu'Aranrhod occupait une fonction comparable à celle de Balor et Ysbaddaden dans sa manière d'entraver la vie de *Lugus*⁴. L'épisode où Lleu reçoit son nom peut dès lors être considéré comme un troisième exemple d'inversion sexuelle et fonctionnelle.

La question est de savoir qui de Gwydion ou de Lleu mesure la taille du pied d'Aranrhod. Nous pourrions chercher un indice dans leur compétence respective en matière de cordonnerie. Mais Gwydion et Lleu ont un statut égal puisqu'une triade affirme qu'ils exercent tous deux ce métier⁵. S'il s'agit bien d'un rituel royal, on peut se demander l'intérêt qu'aurait Gwydion à y jouer un rôle prééminent, dans la mesure où ses mauvaises actions vis-à-vis de Math l'ont écarté pour toujours de la fonction royale. Tout au long du *Mabinogi*,

¹ *Math* 78-79.

² Pour tout ce qui suit : García Quintela 2005:7-15.

³ Cf. partie II, chapitre 2.

⁴ Cf. partie IV, chapitre 1.

⁵ *TYP* §67.

Gwydion a simplement un rôle d'éducateur, d'assistant et de conseiller de la souveraineté, mais non de roi. Il faudrait donc en déduire que c'est Lleu qui mesure les pieds d'Aranrhod et qui adopte la position de porte-pied ou de pierre rituelle. Dès lors, nous aurions affaire à l'inversion suivante : à la place d'avoir un homme-roi qui pose son pied dans le giron d'une femme-vierge, c'est une femme non vierge et reine qui pose son pied dans le giron d'un garçon encore vierge. À supposer le bien fondé de cette hypothèse, les chaussures confectionnées pour Aranrhod auraient dû être destinées à Lleu et non à sa mère.

Cette scène de *Math* fait sans doute référence à la tenue d'un rituel royal et la présence du roitelet est un autre indice qui va dans ce sens. Les traditions recueillies sur cet oiseau montraient bien son association à la royauté, notamment lors des chasses rituelles. À Brest, par exemple, la chasse au roitelet intervenait le jour de l'inauguration du nouveau maire et il recevait son pouvoir d'une autorité reconnue. Or, une situation comparable se retrouve dans le *Mabinogi* de *Math* : Lleu reçoit son nom d'une autorité reconnue, en l'occurrence sa mère-reine, au moment où il frappe le roitelet, un geste qui peut s'effectuer lors d'une chasse classique¹.

En fin de compte, le récit gallois comporte plusieurs éléments qui évoquent bien un rituel royal : posture d'Aranrhod, motif du pied, chaussures dorées et chasse au roitelet. Toutefois, cette supposée intronisation de Lleu arrive un peu tôt dans le récit puisqu'il ne deviendra seigneur qu'après l'obtention d'un nom, d'armes et d'une femme. Au moment où il frappe le roitelet, il est un être sans nom qui n'a presque aucun statut social. La conclusion qui nous paraît la plus juste est de considérer que cet épisode est certainement construit sur un mytheme traditionnel d'investiture royale et qu'il a peut-être servi à annoncer le futur destin royal de Lleu.

Nous allons mettre une dernière fois ce passage de *Math* à contribution. Dans un chapitre précédent, nous cherchions à établir la date de naissance de Lleu, mais nous avons constaté que ce récit ne donnait aucune information calendaire². La présence du roitelet pourrait être utile afin de situer le passage de l'obtention du nom. Nous avons souligné plus haut que la plupart des traditions relatives à cet oiseau se concentraient autour de Noël. Il serait ambitieux d'appliquer cette date au *Mabinogi*, mais nous remarquons que cette période peut tout à fait convenir à la nature du dieu celtique. En effet, Noël se situe à proximité du solstice d'hiver, un moment important dans le parcours du soleil puisqu'il marque sa remontée dans le ciel.

¹ García Quintela 2005 a établi une brillante comparaison entre ce passage du *Mabinogi* et la légende de la translation du corps de saint Vincent – le saint au corbeau –, depuis son tombeau du sud du Portugal à la cathédrale de Lisbonne.

² Cf. partie II, chapitre 4.

Lugus, en tant qu'impulseur du soleil, favorise sans doute le changement de sens de la course de cet astre au début de l'hiver. Dans *Math*, Lleu reçoit un nom en rapport sans doute avec la « lumière », ce qui revient à dire qu'il vit lui-même une (re-)naissance en recevant son nom, à mettre en parallèle avec le soleil qui (re-)commence son cycle grâce à l'existence et à l'action de Lleu¹. Même si nous ne sommes pas en mesure d'affirmer pleinement que la scène du *Mabinogi* se déroule au solstice d'hiver, la symbiose entre le dieu celtique et le solstice d'hiver peut le laisser penser.

À Brest, à Carcassonne et en Irlande, les chasses au roitelet s'inséraient dans un rituel à caractère sociopolitique. Il permettait d'établir une autorité légitime dans le groupe social en question, ainsi que les obligations auxquelles il se soumettait pour l'année en cours². Ce rituel marquait une sorte de réinitialisation de la vie de la société, qui allait de pair avec le retour du cycle ascendant du soleil³. Cette notion de recommencement était aussi présente dans les rituels basés sur la pierre d'élection et le motif du pied, puisque l'arrivée d'un nouveau roi marquait une idée de renouveau de la société en question. Nous soulignons que cette notion de nouvelle société se retrouve dans le dossier de Lug et Lleu, en particulier lors de leur venue au monde. Pour autant, affirmer que le dieu celtique patronne tous ces types de rituels royaux reste difficile à prouver. Nous avons relevé une série d'indices en rapport avec *Lugus*, mais il nous manque des récits explicites pour assurer nos hypothèses.

3. Le cheval

Ce chapitre va se terminer par l'étude d'un troisième type de rituel d'intronisation. Après la pierre d'élection et la chasse au roitelet, nous allons nous focaliser sur l'accouplement d'un homme avec une jument ou un cheval.

3.1. Un animal royal

Le cheval présente l'intérêt d'avoir des relations marquées avec *Lugus* mais aussi avec la royauté⁴. La seconde association remonte à des temps très anciens, comme en témoigne

¹ García Quintela 2005:15.

² García Quintela - Santos Estévez 2004:65. Le passage du *Mabinogi* se démarque un peu des autres rituels cités. Le geste de Lleu ne vaut que pour lui-même alors qu'ailleurs, la chasse au roitelet concerne la collectivité (Sergent 2004a:200).

³ García Quintela - Santos Estévez 2004:68.

⁴ Voir en particulier la partie II, chapitres 3 et 4.

l'archéologie. En effet, nous savons qu'au cinquième millénaire avant notre ère, les princes des peuples proto-indo-européens disposaient de sceptres dont le sommet était orné par une tête de cheval¹.

En Irlande, la relation entre cheval et royauté se retrouve dans la série d'ordalies décrites dans le *De Shíl Chonairi Móir*. Elle se vérifie également lors des célébrations de Lugnasad, puisque des courses de chevaux y étaient pratiquées². Ce point nous rapproche de Lug, lié à ces animaux et responsable divin de cette fête. C'est d'ailleurs Lug qui est présenté comme l'instaurateur des courses de chevaux :

Lug fils d'Ethliu, il est le premier qui inventa l'assemblée, la course et le combat de chevaux.

(*Lug mac Eithlenn, is e cetna rainie aenach 7 echlasc 7 debaid d'echaib ar tus.*)³

Ces inventions attribuées à Lug devaient être un élément notoire de la tradition irlandaise car elles sont attestées à plusieurs reprises⁴.

Ce lien entre chevaux et royauté se retrouve également dans l'onomastique gauloise et bretonne. Dans ces deux langues, le nom de cet animal est utilisé dans la formation de noms de rois. En Gaule, un chef éduen se nommait *Eporedorix* « Roi des courses à cheval ou Roi des cavaliers »⁵. L'inscription gallo-latine de Nérís-les-Bains (Allier) nous donne, au datif, *Epađatextorix*⁶. Ce composé complexe a un premier élément *Epađ*, qui est un dérivé du nom du cheval et qui signifie peut-être « cavalier »⁷ ; le second élément est sans doute *atexto-* « recours, abri, protection » et le troisième est *rix* « roi »⁸. Nous avons donc dans le même composé les noms du roi et du cheval. En Bretagne, l'anthroponyme *Guiomarch* « Digne [de monter] un bon cheval » était particulièrement à l'honneur chez les vicomtes du Léon au XI^e et XII^e siècles : pendant deux siècles, seuls deux Hervé se sont intercalés entre Guiomarch I et

¹ Sterckx 1991-1995:III 31n.135. Nous attirons également l'attention sur le terme *eppil*, *epil*, un dérivé bretonique construit sur le nom du cheval, *epo-*, qui signifie « progéniture, descendance, race », < **epo-sīlo* « race du cheval » (Loth 1933:131, 143-144). Les Bretons considéraient sans doute le cheval, pris ici en tant que forme adoptée par une divinité, comme ancêtre. Or nous savons que *Lugus* a des liens très prononcés avec les équidés, jusqu'à en prendre la forme. Est-ce qu'*ep(p)il* serait une allusion à un *Lugus* ancêtre des Bretons ? Cela est possible mais pas certain, étant donné que le Dieu-Père du type Dagda a également des rapports avec les équidés.

² Cf. Partie III, chapitre 2. Les *Dindshenchas* métriques font référence aux chevaux lors de l'assemblée de Carman (*DM* III, 24).

³ *LGE* VII §§316, 317, LV. Selon l'*Audacht Morainn* (§28 = Kelly 1988:9-11), la course de chevaux est l'occasion d'accorder l'immunité (pour les blessures et violences accidentelles) à tous ceux qui y participent.

⁴ Cf. *LGE* VII §§349, 369 ; Carey 1992:28. Une glose de l'*Imacallam in dá Thúarad* contenue dans le Livre de Leinster donne la variante suivante : « C'est Lug qui inventa l'assemblée, le jeu de balle et la course de chevaux. » (Stokes 1905b:29 : *Is e Lug arránic oenach 7 liathroit 7 echlasc*).

⁵ *DLG* 164.

⁶ Lejeune 1988:91-98.

⁷ Lambert 1994a:107.

⁸ Cf. *DLG* 210, 294.

Guiomarch V. Le choix de ces noms signifiait peut-être que l'aristocratie bretonne gardait le souvenir du lien entre royauté et cheval¹.

3.2. Accouplement avec un cheval ou une jument

Nous abordons maintenant l'un des rituels les plus célèbres du comparatisme indo-européen. Il s'agit d'une tradition royale qui comporte un accouplement, symbolique ou non, entre une personne et un cheval ou une jument. Habituellement, ce type de pratique est désigné par le nom du rituel indien en question, l'*ásvamedha*, dans la mesure où c'est le matériau védique qui fournit la documentation la plus précise.

3.2.1. Le témoignage de Giraud de Barri

Dans un premier temps, nous allons reprendre les différents éléments du dossier, en commençant par l'Irlande. Nos sources sont tirées d'un témoignage du clerc gallois Giraud de Barri, qui en a recueilli la substance lors de son séjour en Irlande. Le passage qui nous intéresse décrit l'intronisation d'un roitelet d'Ulster :

Il y a, dans l'extrême nord de l'Ulster, près de Cenél Conaill (= Tír Conaill) un peuple qui a coutume de se donner un roi selon un rite particulièrement barbare et abominable : toute la population de la région se réunit en un lieu, et l'on amène au milieu de l'assemblée une jument blanche (*in medium producitur jumentum candidum*). Alors celui qui va être élevé, non au rang de prince, mais à celui de bête, non à celui de roi, mais à celui de hors-la-loi, a devant tous avec elle des relations bestiales (*coram omnibus bestialiter accedens*). Avec autant d'impudence que d'imprudence, il proclame qu'il est, lui aussi, une bête. Aussitôt après on tue la jument, on la découpe en morceaux et on la fait cuire dans l'eau (*Et statim jumento interfecto, et frustatim in aqua decocto*). Dans cette eau on lui prépare un bain (*In eadem aqua balneum ei paratur*). L'homme s'y installe, entouré de son peuple, et il mange avec eux la viande de la jument qui leur est alors apportée (*Cui insidens, de carnibus illis sibi allatis, circumstante populo suo et convescente, comedit ipse*). Il boit à longs traits le jus de cuisson dans lequel il se baigne, sans utiliser de coupe, ni même sa main, mais simplement en trempant sa bouche autour de lui. Quand tout cela a été accompli, conformément au rite et non à la morale, son autorité de roi et de souverain est consacrée (*Quibus ita rite, non recte completis, regnum illius et dominium est confirmatum*)².

Ce témoignage donne à penser que les Irlandais et leurs coutumes ne rencontraient guère l'assentiment de Giraud. Pourtant, il a manifesté durant l'ensemble de sa vie un grand intérêt

¹ Milin 1991:156-157.

² Giraud de Barri, *Topographia Hibernica* III, 25 = Dimock 1867:169 ; trad. Boivin 1993:254. Notons que ce rituel se déroule en Tír Conaill. À proximité de cette région vivaient les *Cenél Lugdach* « Peuple de Lugaid » (dont l'ancêtre était Lugaid Sétnae) qui, à la fin du IX^e et au début du X^e siècles, ont régné sur ce territoire (cf. partie V, chapitre 1). En somme, ce rituel se déroulait dans une région où un peuple influent se réclamait peut-être de Lug.

pour ce pays et y a séjourné en tout deux ans. Sa connaissance de l'Irlande n'a toutefois pas été complète, puisqu'il n'a visité que les régions où étaient installés les Anglo-Normands, c'est-à-dire le Leinster, Mide, une partie du Munster et peut-être de l'Ulster¹. Or, l'intronisation qu'il décrit se déroule dans le nord-ouest de l'île, un endroit où Giraud ne s'est sans doute pas rendu. Son témoignage est donc probablement de seconde main et nous pouvons peut-être imputer ses jugements de valeur à sa méconnaissance concrète de ce rituel. Ce parti pris de Giraud a en tout cas fourni un argument pour dénigrer la valeur de ce témoignage. Ainsi, Françoise Le Roux et Christian-J. Guyonvarc'h ont toujours considéré que ce récit n'était que pure fiction, destiné uniquement à afficher le barbarisme des Irlandais².

3.2.2. *Rituels des peuples indo-européens*

La valeur de ce récit peut toutefois être garantie en comparant le témoignage de Giraud au matériau indo-européen. La tradition la mieux connue est l'*ásvamedha* indien, un rituel long et complexe qui avait pour but de faire d'un roi victorieux le suzerain d'autres rois ; en principe, il devait devenir le souverain de l'Inde entière³. Ce rituel permettait également de purifier le sacrifiant de tout le sang versé pour obtenir son rang. Le cheval était l'un des acteurs majeurs de l'*ásvamedha*, puisqu'il était censé représenter les prétentions du roi. Il errait librement pendant un an sous la garde de jeunes gens armés. Comme le cheval symbolisait le soleil, il ne pouvait en aucun cas faire marche arrière au cours de sa pérégrination. L'animal devait revenir en parfait état pour que le rituel puisse aller à son terme. La phase finale, qui nous intéresse le plus, comportait un épisode de bestialité qui mettait en scène la première épouse du roi bénéficiaire du sacrifice. Elle devait alors mimer un accouplement avec le cheval qui venait d'être mis à mort par suffocation. L'étalon était ensuite castré, dépecé et mangé.

La Perse achéménide (VI^e - IV^e siècles av. J.-C.) conserve également les traces d'un rituel royal sans doute apparenté à l'*ásvamedha*. Nous nous appuyons sur un témoignage d'Hérodote consacré à la royauté indigène. Il y rapporte un subterfuge utilisé par Darius 1^{er} afin d'accéder au trône. Pour désigner le nouveau souverain des Perses, les sept conjurés et meurtriers du mage Smerdis/Bardiya s'accordent sur la procédure suivante :

Celui d'entre eux, montés sur leurs chevaux dans le faubourg, dont le cheval, au lever du soleil, hennirait le premier, celui-là serait roi.

¹ Boivin 1993:70.

² Le Roux - Guyonvarc'h 1995:66.

³ Voir Dumézil 1975:115-121, 132-133.

Darius avait pour écuyer un homme avisé, appelé Oibarès. Quand les sept furent séparés, il dit à cet homme :

« Oibarès, nous avons décidé, au sujet de la royauté, d'agir de la manière suivante : celui dont le cheval hennirait le premier au lever du soleil, nous-mêmes étant montés sur nos chevaux, celui-là serait roi. Si donc tu as quelque habileté, prends tes dispositions pour que ce soit nous qui obtenions ce haut rang, et non un autre » [...]

Voici ce que fit Oibarès : lorsque la nuit prochaine fut venue, il prit une des juments, celle qu'aimait le mieux le cheval de Darius, la conduisit dans le faubourg, l'attacha, amena ensuite le cheval de Darius, le promena en rond plusieurs fois auprès de la jument, à la frôler, et finalement le laissa la saillir. À la pointe du jour, les six, ainsi qu'ils en avaient convenu, se présentèrent sur leurs chevaux ; pendant qu'ils traversaient le faubourg, quand ils furent près du lieu où, la nuit précédente, avait été attachée la jument, alors le cheval de Darius accourut et hennit. Et, en même temps que le cheval hennissait, un éclair jaillit du ciel serein, et il tonna [...] Telles sont les dispositions que, d'après les uns, aurait prises Oibarès ; d'après les autres (car l'histoire est racontée de deux façons par les Perses), voici ce qu'il aurait fait : il aurait passé la main sur les parties sexuelles de la jument en question, et il l'aurait tenue cachée dans ses anaxyrides (= larges braies que portaient les Perses) ; au lever du soleil, comme les chevaux allaient se mettre en route, Oibarès aurait sorti cette main et l'aurait approchée des naseaux du cheval de Darius ; celui-ci, sentant l'odeur, aurait ronflé et henni¹.

Malgré la rationalisation d'Hérodote, nous percevons bien les rapports entre l'accession au trône, l'importance des équidés et le caractère sexuel du rite². En effet, c'est la monture du prétendant au trône qui, par un hennissement lié à sa copulation avec une jument, offre la royauté à son cavalier.

Enfin, le rituel romain de l'*October Equus* « Cheval d'octobre » a été rapproché par Georges Dumézil de l'*ásvamedha* védique³. Certes, il apparaît sous une forme historicisée et l'aspect sexuel n'apparaît plus. L'*October Equus* était placé sous le signe de Jupiter et avait lieu le mois où l'activité de Mars prenait fin, laquelle correspondait à la saison guerrière. Élément important, la cérémonie se terminait dans la *Regia*, l'ancienne « Maison du Roi ». Le rituel consistait dans la mise à mort d'un cheval par un coup de javelot. Le sacrifice était sans doute offert à Mars et le bénéficiaire en était le *rex*, ce qui laissait entendre qu'il s'agissait, à l'origine, d'une opération royale⁴.

¹ Hérodote, *Historiaí* III, 84-87 = Legrand 1955-1958:III 83-86.

² Sterckx 1986:52.

³ Dumézil 1974:235-239, 1975:143-149, avec bibliographie à l'appui.

⁴ Il semble que la Grèce ait également conservé les traces de ce rituel hérité dans des fragments relatifs à la fin de la royauté à Athènes. L'histoire met en scène le roi Hippoménès, accusé par la tradition grecque d'un manque de virilité et d'avoir causé la perte de la royauté par la dynastie des Métonides. Le lien avec les équidés est assez marqué : *Hippoménès* est construit sur *ἵππο-* « cheval » et sa fille, Leimonè, a un nom qui s'explique par *λειμών-* « prairie humide » et, métaphoriquement, « le sexe féminin » (Chantraine 1968-1980:627). Ces personnages entretiennent des relations ambiguës qui laissent penser à une liaison incestueuse. D'ailleurs, son père la traite en adultère quand il découvre qu'elle a un amant. La punition qu'il lui inflige est cruelle : l'amant doit remplacer

3.2.3. Vers un *ásvamedha* celtique

Ces différentes traditions indo-européennes ont sans doute conservé les traces d'un rituel royal qui mettait en scène des équidés et une union sexuelle. Il faut évidemment tenir compte des évolutions et des inversions qui se sont produites au sein de chacun de ces témoignages ; par exemple, le caractère sexuel n'apparaît plus à Rome. Ce qui nous intéresse le plus est la comparaison indo-irlandaise. Ces deux rituels présentent l'intérêt de mettre en scène une hiérogamie royale hippomorphe. Mais nous constatons une inversion entre les deux traditions : en Irlande, c'est le futur roi qui s'accouple réellement avec une jument vivante, avant qu'elle ne soit tuée et mise en morceaux¹. En Inde, c'est l'épouse du roi qui s'accouple symboliquement avec un étalon ; cela intervient aussitôt après l'étouffement de l'animal, qui est donc tué mais conservé entier². La majorité des spécialistes ont reconnu cette inversion comme valable et donc une parenté rituelle entre traditions irlandaises et indiennes³. Françoise Le Roux, Christian-J. Guyonvarc'h et Brinley Rees sont restés sceptiques car ils n'ont pas considéré les inversions comme valables et ont mis en avant les différences d'orientation et de déroulement⁴. Selon nous, ces différences sont normales dans la mesure où les rituels irlandais et indiens font l'objet d'un écart chronologique et contextuel très important. Même si les traditions irlandaises sont archaïques, la société irlandaise médiévale chrétienne ne peut correspondre à celle de l'Inde védique du premier millénaire avant notre ère. De plus, notre source irlandaise est fragmentaire et nous manquons d'indices essentiels, comme la date de la cérémonie ; en outre, la christianisation a dû interdire certains éléments du rituel⁵.

L'existence d'un *ásvamedha* celtique a pu se confirmer par une comparaison linguistique entre le gaulois et le sanskrit. Un roi arverne, connu par des monnaies en argent du 1^{er} siècle av. J.-C., avait pour nom IIPOMIIDVOS, c'est-à-dire Epomeduos⁶. Selon Jaan Puhvel, cet anthroponyme gaulois correspond au skr. *ásvamedha*⁷. Le premier élément est dans les deux cas construit sur la racine i.-e. **ek^wos* « cheval » ; mais l'analyse du second élément fait plus

l'un des chevaux de l'attelage royal, ce qui sous-entend son assimilation à un étalon. Quant à Leimonè, elle est enfermée avec le cheval royal qui, selon les versions, la dévore ou la viole ; le lieu du drame est désormais connu sous le nom de « Cheval et la Jeune Fille ». Selon García Quintela 1997, nous sommes en présence d'un sacrifice du cheval réalisé par Hippoménès et qui vaut finalement pour un anti-*ásvamedha*, puisqu'il provoque sa chute.

¹ Le bain dans le jus du bouillon de la jument peut être interprété comme un rite d'immersion, qui signifierait à la fois sa mort et sa renaissance comme roi (de Pontfarcy 1987:205-206).

² Gricourt - Hollard 2002:145.

³ Schröder 1927 ; Sjoestedt 1940:xv-xvi ; De Vries 1963:253 ; Ross 1967:325-326 ; Mac Cana 1968:181 ; Birkhan 1970:407-408 ; Puhvel 1970 ; Sterckx 1986:52-53 ; de Pontfarcy 1987 ; Byrne 2001:18.

⁴ Le Roux - Guyonvarc'h 1986:180, 1995:66-70 ; Rees 1992.

⁵ Cf. Byrne 2001:18.

⁶ Colbert de Beaulieu - Fischer 1998:274-275 N°166 ; ACS I, 1447.

⁷ Puhvel 1955 ; cf. *DLG* 164, 222.

difficulté. Gaul. *-meduos* a été interprété par < **médhu-*, le nom indo-européen de la boisson enivrante¹, d'où *Epomeduos* « Ivre de Cheval, Passionné pour le Cheval »². Concernant le composé sanskrit, Jaan Puhvel a estimé que *médha-* indiquait proprement une offrande sacrificielle de nourriture et de boisson, et que ce terme pouvait être rattaché à *mad-* « être ivre, réjoui » < **médhu-*. Même si *médha-* ne peut pas correspondre à *-meduos*, une parenté sémantique était probable.

Mais dans une étude récente, Georges-Jean Pinault est allé à l'encontre de cette hypothèse. Sur le composé *ásvamedha*, il souligne que le rapprochement entre *médha-* et la racine *mad* est aujourd'hui abandonné. Quant à gaul. *-meduos*, il ne trouve pas satisfaisant de l'interpréter par le nom de l'ivresse, autant sur un plan étymologique que sémantique³. Selon lui, il est plus correct d'expliquer *-meduos* à partir de la racine i.-e. **med-* « mesurer, juger, peser », bien attestée dans les langues celtiques : v.irl. thème verbal *mid-* « juger, adjuger, estimer », nom verbal *mes(s)* « jugement, opinion », gall. *meddu* « pouvoir », gaul. *Meddu-gnatus* « habitué au jugement approprié » (cf. lat. *modus* « mesure », *moderari* « guider, conduire des chevaux », gr. μέτων « gouvernant, maître », got. *mitan* « mesurer »...)⁴. Georges-Jean Pinault propose alors d'expliquer *-meduos* par un thème d'adjectif verbal **med-wo-* « qui gouverne, qui dirige », d'où *Epo-meduos* « Conducteur de chevaux, Celui qui maîtrise bien ses chevaux ». Cette signification serait tout à fait compatible avec un nom de roi, dans la mesure où la capacité à contrôler un animal tel que le cheval peut exprimer celle à diriger une armée, un peuple, de même qu'à savoir modérer des ardeurs incontrôlées⁵. À en suivre cette hypothèse convaincante, il convient d'admettre que la comparaison linguistique entre *epomeduos* et *ásvamedha* ne tient plus.

Il reste à aborder un dernier point sur la comparaison entre les types d'*ásvamedha* indo-européens, qui concerne la référence aux dieux. En Inde, ce rituel était patronné par Indra, dieu belliqueux et royal ; à Rome, le bénéficiaire de l'*October Equus* était Mars, lui aussi dieu de la guerre. La correspondance entre ces deux divinités et Lug pourrait fonctionner, puisque

¹ IEW 707.

² ACS I, 1447 ; DLG 223.

³ Pinault 2007.

⁴ LEIA M-48-49 ; IEW 705-706.

⁵ Pinault 2007:301-302 ; cf. Benveniste 1969:II 123-132. Notons qu'en Écosse, la légende de fondation de Cawdor, à Nairn (Highlands) laisse penser à un rituel du type *ásvamedha* (Sterckx 1999d) : William I^{er}, troisième thane de Cawdor, aurait fait un rêve lui conseillant de charger un coffre plein d'or sur le dos d'un mulet, de laisser la bête vagabonder librement à travers tout le pays pendant toute une journée et de bâtir un château à l'endroit précis où elle s'étendrait le soir, au coucher du soleil ; en agissant de la sorte, le thane assurerait une prospérité éternelle à sa maison. C'est ce qui se produisit.

le dieu irlandais est également un dieu guerrier¹. Mais les comparaisons entre, d'un côté, le dieu irlandais et, de l'autre, Indra et Mars, restent minces.

En conclusion, nous devons admettre qu'il est difficile de prouver que ce rituel du cheval était patronné par Lug. En fait, sa présence n'est suggérée que par le motif du cheval. Mais notre partie consacrée aux naissances a montré que *Lugus* devait en grande partie sa nature chevaline à son héritage génétique, puisque ses parents sont également associés à cet animal, en particulier sa mère qui adopte même une nature hippomorphe². Dès lors, le Dieu-Père ou le Dieu-Fils peuvent être conjointement à l'honneur lors du rituel royal irlandais.

¹ Gricourt - Hollard 2002:146.

² Cf. partie II, chapitres 3-4.

Chapitre 3 :

L'EXERCICE DU RÈGNE

Le chapitre précédant nous a appris que *Lugus* était lié à une série de motifs (pierre, pied, roitelet et cheval) qui apparaissait lors de rituels d'intronisation. Nous allons à présent nous intéresser à d'autres aspects de la fonction royale (la tenue d'une fête, la garantie de l'abondance) et à d'autres caractères liés à l'exercice du règne, en mentionnant les éventuels rapports avec le dieu *Lugus*.

1. Esquisse d'une fête panceltique

1.1. La fête royale

En Irlande, nous avons une preuve indiscutable de l'association de Lug à l'exercice de la royauté. Il s'agit de la fête de Lughnasad patronnée par ce dieu et qui, à l'origine, célébrait le roi. Nous citons ce passage qui présente Lug comme l'inventeur, entre autres, de l'assemblée :

Lug fils d'Ethliu, il est le premier qui inventa l'assemblée, la course et le combat de chevaux.

(*Lug mac Eithlenn, is e cetna rainie aenach 7 echlasc 7 debaid d'echaib ar tus.*)¹

Dans l'Irlande ancienne, l'*óenach* était une des rares occasions qui permettait à une large population de se rassembler² ; en général, il réunissait les différentes *túatha* d'une même province. L'*óenach* constituait ainsi une occasion idéale pour le roi d'une province de démontrer sa puissance³. L'aspect communautaire de Lughnasad s'est d'ailleurs maintenu au cours des siècles. En effet, cette fête ne regroupait pas seulement les membres d'une famille comme lors de la sainte Brigid en février (anciennement Imbolc), ni les habitants d'un village comme à Samain, mais ceux d'une région⁴ ; de plus, toutes les générations y participaient⁵. Le caractère social apparaît donc comme un point important de cette célébration.

¹ *LGE* VII §§316, 317, LV. Cf. partie V, chapitre 2.

² C'est d'ailleurs le sens littéral de v.irl. *óenach*, qui renvoyait à la notion d'un peuple uni lors d'une occasion rituelle (Ó Murchadha 2002:57).

³ Cf. Lydon 1998:15.

⁴ Guibert de La Vaissière 2004:20, 353.

⁵ *Id.*, p. 375.

La participation des différentes classes sociales permettait d'obtenir l'image d'une société unie¹. On y fêtait avant tout le roi et, à travers lui, l'ensemble de la société. Le roi faisait figure d'intermédiaire entre la terre sous son aspect d'abondance et les forces divines représentées par Lug². Lugnasad apparaît ainsi comme un moment d'équilibre entre le peuple, le roi et les puissances divines³. Cette idée d'équilibre se vérifie sur un plan calendaire. L'année irlandaise commence et se termine à Samain, c'est-à-dire début novembre. Cette date marque le début de la saison sombre qui dure jusqu'à Beltaine, c'est-à-dire début mai ; cette date ouvre alors la saison claire. La fête de Lugnasad, située entre Beltaine et Samain, apparaît ainsi comme un point d'équilibre au milieu de la saison claire.

Si la tenue de Lugnasad était profitable pour le roi et son peuple, sa non-célébration se révélait en revanche dramatique. Les *Dindshenchas* de Rennes présentent ainsi les menaces qui pesaient sur les gens du Leinster au cas où l'assemblée de Carman n'aurait pas lieu :

Si elle n'était pas tenue, ils auraient déclin, vieillissement prématuré et de jeunes rois.

(*Meth 7 mochléithe [ocus] rig occa doib mene denad insin*)⁴

La non célébration de Lugnasad entraînait de graves fléaux pour la société et son roi⁵.

1.2. Le Concilium Galliarum de Lyon

Dans notre chapitre consacré aux mariages, nous avons relevé plusieurs indices qui permettent d'envisager la célébration d'une fête en août au Pays de Galles, en Cornouailles insulaire, en Bretagne et en Galice⁶. Mais les éléments sont trop minces pour savoir si elles avaient un aspect royal. Maintenant, nous allons reconsidérer cette question d'une fête en août en nous intéressant aux cas de Lyon et de Peñalba de Villastar, où les informations sont plus importantes.

1.2.1. L'institution gallo-romaine

En Gaule romaine, les calendes d'août étaient un moment important du calendrier, puisqu'à cette date se réunissait le *Concilium Galliarum trium* « Conseil de Trois Gaules », qui se tenait à Lyon ou *Lugdunum*. Voici le témoignage que nous livre Strabon à ce sujet :

¹ Guibert de la Vaissière 2004:551.

² Le Roux 1962a:369-370.

³ *Id.*, p. 640 ; 1966a:370.

⁴ *DR XV*, 314. Cette triade de calamités signifierait notamment que la fonction de roi ne peut être tenue par un jeune. Pourtant, l'*Audacht Morainn* (§22 = Kelly 1976:7) fait référence à la jeunesse du roi sans pour autant la déprécier : *Os hé oec, oec a flaith* « Puisqu'il est jeune, sa souveraineté est jeune ».

⁵ Cf. Le Roux 1962a:363.

⁶ Cf. partie III, chapitre 2.

La ville même de Lugdunum, bâtie au pied d'une colline au confluent de l'Arar et du Rhône, appartient aux Romains. De toutes les villes, c'est elle qui a la plus forte population après Narbonne. Elle sert, en effet, de place de commerce et les gouverneurs romains y battent monnaie d'or et d'argent. Le sanctuaire dédié par l'ensemble des peuples gaulois à César Auguste s'élève devant la ville à la jonction même des deux fleuves. Il comporte un autel considérable orné d'une inscription énumérant soixante peuples et de statues de chacun de ces peuples, ainsi qu'un autel de grande dimension. La ville de Lugdunum est la capitale des Ségusiaves, peuple dont le territoire est compris entre le Rhône et le Doubs¹.

Pour mieux apprécier cette institution, nous rappelons le contexte historique : Lyon est une colonie romaine fondée par L. Munatius Plancus en 43 av. J.-C., qui lui donna le nom complet de *Colonia Copia Felix Munatia Lugdunum*. Son territoire d'origine se situait au confluent de l'Arar et du Rhône, un endroit qui portait le nom gaulois de *Condate* « Confluent ». En 12 av. J.-C., Drusus – père de Claude, beau-fils d'Auguste et son légat dans les Gaules – inaugura l'Autel des Trois Gaules en l'honneur de Rome et d'Auguste au confluent des deux fleuves². C'est également à cette date que s'est tenu pour la première fois le *Concilium Galliarum*, une institution bien attestée par les auteurs antiques et par les nombreuses inscriptions découvertes à Lyon. Il s'agissait d'un rassemblement des délégués des cités gauloises qui, selon Strabon, étaient au nombre de soixante. C'était également l'occasion de procéder à des cérémonies religieuses dédiées à la religion officielle romaine, de célébrer des jeux et d'immerger dans le Rhône les vaincus des joutes rhétoriques. Lyon, promue capitale des Gaules, est donc devenue un lieu de réunion pour les trois grandes provinces impériales, à savoir l'Aquitaine, la Lyonnaise et la Belgique.

L'administration romaine a favorisé le développement de sa colonie lyonnaise. Auguste s'est beaucoup investi dans l'organisation de la ville, où il séjourna plusieurs fois. Entre les années 16 et 13 av. J.-C., Lyon est devenu le centre de ses actions en Gaule mais aussi dans tout l'occident romain³ ; c'est également à cette période qu'Auguste a fixé le statut des Trois Gaules. Puis en 10 et 8 av. J.-C., il a assuré à partir de Lyon le succès des campagnes germaniques. Cette ville a pris une grande importance sur le plan intérieur puisque le légat et le procurateur de tout le territoire étaient installés à Lyon. Après le partage en provinces, le légat de la Lyonnaise et le procurateur administrant la Belgique, l'Aquitaine et tous les services communs aux Trois Gaules, siégeaient aussi à Lyon. Au fil des années, Rome a

¹ Strabon, *Geographika* IV, 3, 2 = Lasserre 1966:150-151.

² Suétone, *Diuus Claudius* II, 1 = Ailloud 1989:112.

³ García Quintela *et al.* 2003:41.

contribué à faire de Lyon le centre politique, administratif, économique et religieux de la Gaule¹.

1.2.2.L'héritage gaulois

Nous pensons que, derrière l'institution romaine du *Concilium Galliarum*, se cache un fond indigène².

Au temps de l'indépendance, la position influente du futur Lyon était moindre qu'à l'époque romaine, mais son rôle n'était pas mineur pour autant. Sa situation géographique présentait l'avantage d'être installé sur un site naturel grandiose à la frontière de plusieurs peuples. De plus, la future cité romaine était déjà un lieu privilégié pour les cérémonies publiques scellant des échanges et des alliances³.

Sur un plan religieux, nous soupçonnons l'existence de deux sanctuaires indigènes réutilisés lors de la colonisation romaine. Le premier se dressait non loin du lieu de création de la ville, sur la colline de Fourvière. Selon Amable Audin, la romanisation aurait entraîné son déplacement sur le flanc de la colline de Croix Rousse, qui domine le confluent par le nord⁴. Le lieu de l'ancien sanctuaire gaulois a quant à lui été récupéré par Auguste afin d'y construire un nouveau forum⁵. Le second sanctuaire se trouvait à Condate, où a été érigé l'Autel des Trois Gaules, comme nous l'indique Tite-Live :

Un autel du divin César fut inauguré au confluent de l'Arar et du Rhône ; Caius Julius Vercondaridubnus, un Éduen, y a été nommé prêtre.

(*ara dei Caesaris ad confluentem Araris et Rhodani dedicata, sacerdote creato C. Iulio Vercondaridubno Aeduo.*)⁶

La présence d'un prêtre gaulois est un élément important pour appuyer la thèse d'une continuité religieuse dans l'usage du sanctuaire.

Comme nous allons le montrer à présent, il existe plusieurs éléments de comparaison entre le *Concilium Galliarum* et les célébrations irlandaises de Lughnasad. Premier point, ces deux événements étaient une occasion pour que l'ensemble d'une population se réunisse, celle de la Gaule et celle d'une province irlandaise ou de plusieurs *túatha*.

¹ Wuilleumier 1953:17-18. Cette prépondérance donnée à la cité lyonnaise peut s'expliquer aussi par l'absence de toute autre colonie romaine en dehors de Nyon et Augst (aujourd'hui en Suisse).

² Piette - Le Roux 1950-1956:VIII 108-109 ; Le Roux 1950-1953b:283 ; Mac Cana 1970:28 ; García Quintela *et al.* 2003:43.

³ Poux 2003:100.

⁴ Audin 1979:89-91.

⁵ Ce forum a d'ailleurs donné le nom actuel de ce lieu : *forum vetus*, cas oblique *forum vetere* > Fourvière.

⁶ Tite-Live, *Epitomé* 139 = Schlesinger - Geer 1967:164.

Deuxième point, certaines activités du *Concilium Galliarum* se retrouvent lors des célébrations irlandaises : assemblées politiques, cérémonies religieuses et immersions dans l'eau, bien attestées dans le folklore de Lugnasad¹. De plus, des fouilles effectuées sur le site de Fourvière ont révélé la présence d'ossements, d'amphores et de carcasses animales datant de la période gauloise, autant de signes qui attestent de la tenue de festins² ; or Lugnasad était également une occasion, comme toute assemblée religieuse, pour organiser des festins³.

Le troisième point concerne l'aspect religieux. Les fêtes irlandaises étaient sous le patronage de Lug ; à Lyon, le Mercure gallo-romain était à l'honneur. En effet, nous avons l'attestation d'au moins deux sanctuaires dédiés à Mercure ; de plus, les dédicaces découvertes en ce lieu sont toutes offertes à Mercure Auguste et Maia Augusta⁴. À en juger par ces inscriptions, l'Empereur semble donc être assimilé à Mercure⁵. Cela exprimait sans doute la préférence personnelle qu'Auguste avait pour ce dieu⁶, ainsi que l'importance certaine de Mercure dans la cité lyonnaise. Au cours de notre étude, nous avons présenté les nombreux indices qui attestaient de la présence de Mercure-Lugus à Lyon : la légende de fondation de la cité donnée par le pseudo-Plutarque, les nombreuses pièces archéologiques découvertes à Lyon, la représentation de Mercure-Lugus sous les traits du Génie de la cité⁷. Ce Génie va d'ailleurs jouir d'une belle popularité, puisque les Lyonnais lui rendront un culte pendant trois ou quatre siècles. Il ne disparaîtra pas entièrement après la chute de l'Empire⁸, à l'inverse du *Concilium Galliarum* qui ne survivra pas à l'abandon du culte d'Auguste au début du III^e siècle. L'importance de Mercure indique peut-être que le Lugus gallo-romain était encore honoré dans la capitale des Gaules. Nous ne pouvons cependant pas affirmer qu'il patronnait le *Concilium Galliarum*, à l'instar de Lug pour Lugnasad.

Notre quatrième et dernier point concerne l'aspect calendaire, qui plaide également en faveur d'un rapprochement entre Gaule romaine et Irlande. Le *Concilium Galliarum* a été officiellement fixé au 1^{er} août car cette date correspondait au jour de la naissance d'Auguste

¹ García Quintela *et al.* 2003:43. Le même auteur relève un autre parallèle : à en juger par la mise à mort du prophète boïen Maric en 69 et des martyrs de Lyon en 177 intervenues à l'occasion du *Concilium Galliarum*, il suggère que ce rendez-vous servait à rendre la justice – ou du moins à offrir en spectacle les exécutions capitales –, comme à l'occasion des assemblées de Lugnasad.

² Poux 2003:99.

³ Sur ce thème, un détail intéressant figure dans le *Senchas fagbála Caisil* (§4 = Dillon 1952:66) qui raconte la fondation de la royauté de Cashel par Conall Corc. Après avoir découvert ce lieu, « Il fit aussitôt un festin à Dún Chuiric et les savants racontent que cela, ce que Corc fils de Lugaid donna, était le premier festin de Cashel » (*Do-rónad flead lais fó chédóir i nDún Chuiric 7 is ed indisid eólaig is in cédflead Chaisil ag Corc mac Luigdeach*).

⁴ Poux 2003:99.

⁵ Le Roux 1950-1953b:283.

⁶ Duval 1976:71.

⁷ Cf. partie III, chapitre 3.

⁸ Audin - Couchoud 1955:66.

(63 av. J.-C.). À la suite de Françoise Le Roux, nous qualifions cette date de « coïncidence heureuse »¹. Sur cette correspondance de date, Bernhard Maier s'est montré très sceptique. Il a fait remarquer que la Gaule et l'Irlande avaient une manière différente de calculer le temps. À en juger par le calendrier de Coligny et le témoignage de Pline l'Ancien, les Gaulois avaient un calendrier lunaire² ; à l'inverse, les quatre saisons irlandaises se basaient sur le soleil³. Bernhard Maier a alors hâtivement conclu que les célébrations gauloises et irlandaises n'avaient guère d'origines communes et que la coïncidence de dates était simplement due au fait que le 1^{er} août était le jour le plus adéquat pour une fête en l'honneur d'Auguste⁴.

Toutefois, la vision hypercritique du savant allemand n'est pas totalement justifiée, en particulier sur la manière de compter le temps. Le calendrier gaulois n'était pas lunaire, mais luni-solaire. À chaque lustre de cinq années et, peut-être à chaque siècle de trente années, deux mois intercalaires venaient s'ajouter aux douze mois lunaires annuels. Autrement dit, les Gaulois – comme d'autres peuples de l'Antiquité – avaient le souci d'accorder l'année lunaire avec la durée de l'année solaire⁵. Cette prise en compte de l'astre diurne dans le décompte du temps atténue ainsi la différence de calendrier entre la Gaule et l'Irlande. Certes, le calendrier irlandais ne nous est accessible que dans un état tardif où le système des lustres et des siècles n'apparaît plus. Un autre élément permet néanmoins de confirmer le rapport entre Gaule et Irlande : dans les deux cas, l'année commence et s'achève par un mois qui porte le même nom, **Samonios/Samain*, ce qui révèle certainement un fonds commun entre les deux pays celtiques⁶.

Finalement, les correspondances entre le *Concilium Galliarum* et Lugnasad sont nombreuses et apparaissent sur plusieurs niveaux : réunion exceptionnelle d'une population, assemblées politiques, festins, jeux, patronage ou présence d'un dieu certainement apparenté, même période calendaire⁷. Nous pouvons estimer que l'institution gallo-romaine a perpétué d'anciennes traditions indigènes, qui ont été récupérées et rhabillées par les autorités romaines au profit du culte impérial. Pour autant, ce serait une erreur de notre part d'affirmer une équivalence parfaite entre le *Concilium Galliarum* et Lugnasad. Nous pensons plutôt que ces deux manifestations représentent l'évolution distincte d'une fête très ancienne qui était célébrée par différentes populations celtiques.

¹ Le Roux 1950-1953b:285 ; Benoît 1969:57 ; *contra* Goudineau 1989:34.

² Pline l'Ancien, *Historia naturalis* XVI, 250 = Andre 1962:99.

³ Voir Danaher 1982:222-223, qui conclut que le calendrier solaire des Irlandais n'est pas d'origine pré-celtique mais néolithique.

⁴ Maier 1996:130.

⁵ Duval - Pinault 1986:399-402.

⁶ Sterckx 2003:256.

⁷ Le Roux - Guyonvarc'h 1986:249, 1995:160-163. *Contra* Flobert 1969:276-277.

1.3. Peñalba de Villastar

Nous terminons notre étude sur une éventuelle fête panceltique au mois d'août en nous intéressant au sanctuaire celtibère de Peñalba de Villastar. Ce lieu a déjà été évoqué plusieurs fois, en raison de son inscription rupestre qui contient à deux reprises le nom de Lugus sous la forme du dat. *Luguei*¹. À présent, c'est le début de la deuxième phrase de cette inscription qui va attirer notre attention. Michel Lejeune en a proposé la lecture suivante : *Eniorosei equois uique ogru*². Il a remarqué que dans ce groupe coexistaient un mot en *equ-* et un autre en *ogr-*. Or, chacun de ces deux termes évoque respectivement les noms du neuvième et cinquième mois de l'année du calendrier de Coligny, *Equos* et *Ogronn(ios)*³. Michel Lejeune en a déduit que cette phrase pouvait indiquer les moments de l'année où se faisaient des offrandes rituelles à Lugus. Nous faisons justement remarquer que le mois gaulois d'*Equos* correspond à l'actuel mois de juillet ; de leurs côtés, les sources médiévales irlandaises affirment que Lugnasad pouvait commencer quinze jours avant les calendes d'août. Autrement dit, ce mois d'*Equos* se situait à une période appropriée pour célébrer une fête du type Lugnasad. Cette période pourrait d'autant mieux convenir qu'*equois*, tout comme *Equos*, signifie « cheval, chevaux » ; or, cet animal a de l'importance dans la fête irlandaise et dans la biographie de Lug. Un dernier élément permet de supposer l'existence d'une fête du type Lugnasad à Peñalba de Villastar. Sur un plan géographique, le sanctuaire celtibère est situé sur le sommet d'une montagne ; les célébrations de Lugnasad se déroulent sur des hauteurs et *Lugus* est régulièrement honoré en ce type de lieux⁴.

Avec beaucoup de précautions, nous pourrions suspecter l'inscription celtibère de rendre compte de l'existence d'une fête comparable au Lugnasad irlandais⁵.

¹ Cf. partie I, chapitre 1 ; partie II, chapitre 3 ; partie III, chapitre 1.

² Lejeune 1955:16-17.

³ Cette hypothèse se base bien entendu sur l'idée que l'année commençait par le mois de Samonios.

⁴ Cf. partie IV, chapitre 2.

⁵ Marco Simón 1986:752-753, 1994:331 ; Meid 1994:34-35.

2. La terre

2.1. Une relation privilégiée avec la terre

En Irlande, la fête de Lughnasa célébrait le roi en exercice, mais elle avait aussi d'autres fonctions. C'était une occasion pour tenir des assemblées légales, pour participer à des courses de chevaux, ainsi que pour exalter l'abondance et la fertilité du royaume¹. Ce dernier point est essentiel dans la mesure où assurer la prospérité de la terre est l'une des principales missions du roi.

Selon l'idéologie royale celtique, l'abondance, c'est-à-dire la vie, est rendue possible par le mariage entre le roi et la Souveraineté, qui est une personnification du royaume. Ce principe d'union avec une femme-royaume se vérifie au Pays de Galles et en Irlande. Dans le premier cas, le roi est souvent qualifié de *priod Prydain* « époux de la Bretagne »². Dans le second cas, la cérémonie d'investiture royale porte le nom de *banais* (< *ban-fheis*) *rígi* « noces du royaume »³ ; ce composé évoque bien le caractère féminin de cet événement puisque le premier élément est *ban-*, forme de composition pour *ben* « femme »⁴. À propos de ce rituel, la *Tochmarc Emire* nous livre un témoignage très intéressant :

Tresc in Máirimdill (« Lie du grand brassage de la bière »), disait-il, c'est-à-dire Taillne. C'est là que Lug Scimaig fit le grand festin à Lug fils d'Eithne pour le réconforter après la bataille de Mag Tuired, car c'était là son *banais rígi*. Car les Túatha Dé donnèrent la royauté à Lug après que Núadu fut tué. À l'endroit où les restes étaient mis, il en fit un grand tertre. Le nom était *Cnoc in Máirimdill* « Tertre du grand brassage de la bière » ou *Tresc in Máirimdill* « Lie du grand brassage de la bière », c'est-à-dire Taillne de nos jours.

*(Tresc in Máirimdill asrubart, is é Taillne insin. Is and sin dogéni Lug Scimaig in fleid móir do Lug mac Eithne do dídnad dó iar cath Maige Tuired. Ar ba sí sin a banais rígi. Ar ro rígsat Túath Déa iar marbad Núadat inní Lug. Áit i ro cuiread a tresc dorigni cnoc mór de. Ba é a ainm Cnoc in Máirimdill nó Tresc Máirimdill .i. Taillne indiu.)*⁵

Nous supposons que ce Lug Scimaig, épithète inconnue par ailleurs⁶, n'est qu'un simple doublet de Lug fils d'Eithne. La *Tochmarc Emire* atteste donc que Lug a pris part à une *banais rígi*. Cette information fournit un indice qui permet de renforcer l'association de Lug à la fonction royale. Dans la mythologie, le dieu qui accomplit une action est souvent celui qui, dans la société humaine, la patronne ; en d'autres termes, Lug pouvait donc être la divinité qui

¹ Cf. partie III, chapitre 2.

² Andrews 1976-1978.

³ Sur ce rituel : cf. partie IV, chapitre 4 et partie V, chapitres 1.

⁴ O'Rahilly 1946b:14 ; *LEIA* B-14.

⁵ *Tochmarc Emire* §47 = Van Hamel 1933:41.

⁶ À moins que le Lug Scicmaige qui apparaît dans le *LGE* VII §LVI, 20 n'en soit une variante graphique.

présidait à la *banais rígi*. Ce témoignage littéraire nous propose en tout cas une preuve directe du lien entre Lug et l'union royale.

Un autre indice confirme cette hypothèse. Dans le *Baile in Scáil*, le dieu irlandais reçoit Conn Cétchathach dans son palais de l'Autre Monde. Il y fait figure d'instaurateur de la royauté de Tara et est accompagné dans cette mission par une jeune fille qui représente la Souveraineté d'Irlande. Elle a ici pour rôle de verser la boisson dans une coupe lorsqu'est mentionné successivement le nom de chaque futur roi de Tara. Lug et la jeune fille forment sans doute le modèle de la hiérogamie royale que les rois humains devront reproduire par la suite.

Les passages de la *Tochmarc Emire* et du *Baile in Scáil* viennent donc confirmer l'association entre Lug et cette hiérogamie royale, déjà relevée dans le chapitre précédent. Nous avons en effet remarqué que le dieu irlandais était associé au rituel de poser le pied sur une pierre, un geste qui exprimait l'appropriation de la terre par le nouveau roi, autrement dit son union avec le royaume¹.

L'association de Lug à la terre s'appuie également sous deux autres formes. Tout d'abord, nous nous souvenons que Tailtiu a été la nourrice du dieu et que son nom s'explique sans doute par *talam* « terre » ; elle a donc certainement un rôle de déesse-terre. De plus, c'est en souvenir de sa mort que Lug a fondé la fête de Lugnasad². À l'image de la fête de Tailtiu, de nombreuses célébrations de Lugnasad commémoraient la mort de femmes et se déroulaient sur le lieu de leur sépulture, comme Carman, Nás et Búi, toutes deux ayant été les épouses de Lug. Nous pensons que, de la même manière que Tailtiu, ces trois femmes ont certainement une fonction tellurique. Nous rappelons également que Nás et Buí ont été les épouses de Lug. Ainsi, Lug patronne une fête en l'honneur de femmes identifiables à des déesses telluriques qui ont avec lui des liens privilégiés (femmes ou nourrice).

Un autre témoignage littéraire fait apparaître la relation privilégiée entre Lug et la terre. Il figure dans l'*Oidhe Chloinne Tuireann*, lorsque les fils de Tuireann veulent enterrer la dépouille de Cían :

Ils le mirent sous terre à la profondeur d'une coudée d'homme. La terre n'accepta pas d'eux ce *fionghal* (« meurtre de parent ») et elle le rejeta à la surface de la terre. Brian dit qu'il retournerait [sous terre] : ils le mirent sous terre une seconde fois et la terre ne l'accepta pas. Bien que les enfants de Tuireann eussent enterré le corps six fois, la terre le refusa. Mais la septième fois qu'ils le mirent sous terre, la terre l'accepta [...]

¹ Cf. partie V, chapitre 2.

² Cf. partie II, chapitre 4.

(Do chuireadar cubhat fir fá thalmhain é. Agus níor ghaibh an talam an fionghal soin uatha, óir do theilg ar uachtar na talmhan aníos é. Dubhairt Brian go rachadh arís fá thalamh ; agus do cuireadh an dara feacht é, acht níor ghaibh an talamh leis. Gídh trách, d'adhnacadar, Clann Tuireann, an corp sé huaire, agus do dhiúlt an talamh é ; acht an seachtmhadh uair a chuireadar fá thalamh é, do ghaibh an úir leis.)

Lugh partit alors avec la cavalerie du *síodh* et ils arrivèrent à l'endroit où il s'était séparé de son père, puis à l'endroit où [Cían] avait été vu sous l'apparence d'un porc, puis sous son apparence naturelle par les enfants de Tuireann. La terre parla alors à Lugh (*Gona annsoin do labhair an talamh le Lugh*), et elle lui dit :

« C'est dans une grande difficulté que ton père s'est trouvé ici, ô Lugh, quand il a été aperçu par les enfants de Tuireann car il a été obligé d'aller sous l'apparence d'un porc, et malgré tout ils l'ont tué ensuite sous sa propre forme¹. »

La Terre refuse de recevoir la dépouille d'un homme injustement assassiné et aide Lug dans ses recherches en lui révélant ce qui s'est passé. Dans ce passage, nous avons un autre aspect de la proximité entre la Terre et le dieu irlandais, prise cette fois sous l'angle de la révélation d'informations essentielles.

2.2. La prospérité à Lugnasad

Lug bénéficie d'une relation privilégiée avec la terre dans son aspect de Souveraineté divine. Il est également associé à elle dans son aspect d'abondance à travers les festivités de Lugnasad. Ce caractère s'accorde parfaitement avec la période des célébrations, puisque cette fête marque le début des récoltes – plus que des moissons – et donc l'ouverture de la période d'abondance². Cette relation à la prospérité se retrouve dans un autre nom de la fête. En effet, Lugnasad est aussi désigné par l'expression de *Brón Trogain*. À ce propos, la *Tochmarc Emire* contient un passage qui explique le nom des quatre fêtes irlandaises :

Brón Trogain, c'est-à-dire Lugnasad, le début de l'automne, car la terre gémit sous les fruits. *Trogan* est le nom de la terre.

(*Co brón trogain .i. lugnasad .i. taitte fogamuir .i. is and dobróini trogan .i. talam fo thoirthib. Trogan ainm do thalmain.*)³

Selon l'*Acallamh na Senórach*, le nom de *Brón Trogain* désigne aussi le mois d'août et est plus vieux que le terme « Lugnasad » :

Le premier jour du mois de Trogan maintenant appelé Lugnasad.

(*Laithi mís trogain risa ráidhter in Lugnasadh.*)⁴

¹ OCT 12-15.

² Guibert de la Vaissière 2004:353-354, 364, 367.

³ *Tochmarc Emire* §55 = Van Hamel 1933:43.

⁴ *Acallamh na Senórach* l. 333-334 = Stokes 1900:10.

L'extrait de la *Tochmarc Emire* atteste donc l'existence des deux noms pour cette fête irlandaise ainsi que son association à la prospérité. Le nom de *Brón Trogain* exprime d'ailleurs parfaitement ce caractère d'abondance. Le premier terme, *brón*, signifie « tristesse, affliction, chagrin »¹ ; le second, *trogain*, est un dérivé de *trog* « accouchement, mise bas ; enfant, rejeton », qui signifie « terre », mais dont le sens initial était sans doute « fruits, production de la terre »². Nous pouvons suivre Joseph Loth lorsqu'il estimait que *trogan* représentait la terre dans son aspect producteur, fécond, tandis que *talam* désignait le sol, la face de la terre dans son aspect géographique³.

Le récit irlandais de l'*Immacallam in dá thúarad* fait également référence à *trogain*. Il est ici utilisé dans l'expression poétique *a llūachair throgain* « lever du soleil »⁴. Ce caractère lumineux est confirmé par une glose du MS Rawlinson B 502 et du Livre de Leinster :

Trogain, c'est-à-dire [...?...] du coucher du soleil. C'est le nom du lever rouge du soleil le matin.

(*Troguin .i. dorooig a fuin .i. ainm do thurbail deirg na gréne isin matain.*)⁵

Il est remarquable que la fête en l'honneur d'un dieu héliaque soit désignée par un mot, *troga(i)n*, qui évoque la lumière aurorale.

Finalement, le rapport n'est pas évident à déterminer entre les noms de Lugnasad et de Brón Trogain. Le premier est sans conteste le plus répandu, tandis que le second désignerait peut-être cette fête dans son aspect d'abondance. Dans le folklore irlandais, les appellations de Lugnasad se comptent d'ailleurs par dizaines. Nous avons en irlandais *Domnach Crom Dub* « le Dimanche de Crom Dub », *Domnach Déirennach* « le Dernier Dimanche », *Domnach an Tobair* « le Dimanche de la Source »... Les noms en anglais ne manquent pas non plus : *Garland Sunday* « le Dimanche des Guirlandes », *Blueberry Sunday* « le Dimanche des myrtilles », *Wood Sunday* « le Dimanche dans les bois »...⁶. Il apparaît en fait normal qu'un grand événement comme cette fête soit connu sous plusieurs dénominations et il est donc vain de vouloir trancher entre ces différentes appellations.

Pour nous, le plus important est que ces festivités du mois d'août étaient liées à la prospérité de la terre. Les *Dindshenchas* en vers le confirment à propos de l'assemblée de Carman :

¹ *DIL* B-200.

² *Id.*, T-315 ; *LEIA* T-147. À noter que le français *truie*, issu du lat. tardif *troia*, remonte à un gaul. **trogīā*, comparable à v.irl. *trog* (Lambert 1994a:199). Est-ce que le sens d'origine de ce terme gaulois exprimait à la fois un lien entre la terre et la truie ou bien y a-t-il eu une évolution sémantique propre au gaulois (cf. Sterckx 1999b:79) ? D'autant que nous savons que *Lugus* est associé aux suidés, des animaux liés eux aussi à la fonction royale (cf. *infra*).

³ Loth 1914:221.

⁴ *Immacallam in dá thúarad* §23 = Stokes 1905b:18 ; *LL* I. 24314.

⁵ Stokes 1905b:18n.1.

⁶ Guibert de la Vaissière 2004:357-358.

Blé, lait, paix, heureux bien-être,

Filets pleins, mer abondante.

(*Ith, blicht, síth, sáma sona,*
lína lána, lerthola.)¹

Ainsi qu'au sujet de la fête de Tailtiu :

Du blé et du grain en chaque lieu.

(*Ith ocus blicht for cach dind.*)²

Nous devons toutefois préciser que Lugnasad n'était certainement pas une fête du blé ni des céréales, car le grain n'était pas encore mûr au début du mois d'août³. Dans les célébrations populaires, l'élément important était la cueillette des baies sauvages – comme les airelles, les myrtilles...–, qui étaient les premiers fruits à être mûrs. Ces baies sont d'ailleurs des fruits indigènes et ont joué un rôle important dans l'alimentation de l'île depuis le néolithique. Nous soulignons également que leur cueillette était parfaitement adaptée au contexte de cette fête puisque ces fruits se trouvaient en général sur la pente des monts⁴.

2.3. Témoignages gallo-romains

La pratique de cueillir des baies au début du mois d'août se retrouve également dans les traditions populaires françaises. Arnold Van Gennep nous livre un témoignage de ce qui se déroulait sur le versant alsacien des Vosges :

Sur le mont Odile, autrefois, les enfants ne manquaient pas de déposer en qualité de prémices du type normal un petit bouquet de fleurs ou de myrtilles dans les écuelles. Les myrtilles cueillies à la Saint-Jacques (25 juillet) ont, dit-on, le pouvoir de guérir la diarrhée et la dysenterie, opinion d'ailleurs correcte, même sans stipulation de date⁵.

Les Lugnasad irlandaises et ce rituel des Vosges ont donc en commun d'être une occasion pour cueillir des baies sur une hauteur aux alentours du mois d'août. Le rapprochement peut être d'autant plus convaincant que le Mercure gallo-romain était particulièrement honoré dans cette région, comme l'atteste le célèbre sanctuaire du Donon ainsi que son appropriation du théonyme indigène Vosegus.

Le Mercure indigène est d'ailleurs lui aussi associé à la prospérité. Un de ses attributs canoniques est la bourse qui fait, entre autres, référence à l'abondance alimentaire. Cette orientation des pouvoirs de Mercure se confirme avec la nature de Rosmerta, une de ses

¹ *DM III*, 20.

² *Id.*, IV, 153 ; cf. p. 148.

³ Guibert de la Vaissière 2004:539-540.

⁴ *Id.*, p. 540-541.

⁵ Van Gennep 1982-1988:I/5 2738-2739.

parèdres¹. Ses nombreux attributs sont autant de témoignages de son association à la prospérité et à la fécondité : la bourse, la patère, la corne d'abondance et la corbeille de fruit². Cette fonction de la déesse est également indiquée par son nom, qui est un nom d'action en *-tā* construit sur le thème verbal **(s)mero-*, **(s)merto-* « partager, distribuer »³. L'élément *ro-* a été pendant un temps interprété comme un préfixe intensif⁴, mais il s'agit en fait d'un préverbe perfectif qui est connu en irlandais et en gallois sous la même forme (cf. *ro-cluinethar* « il entend », *rho-ddi* « donner »)⁵. *Ro-smerta* est donc la distribution achevée, définitive, dans le sens que ce qui est donné n'est pas repris⁶. Ce thème *smero-*, *smerto-* est fréquent dans la théonymie gauloise, puisqu'il se retrouve comme épiclèse de Mars, d'Apollon, des Matrones, mais aussi de Mercure⁷. Une inscription de Poitiers honore ainsi un Mercure *Adsmerios*⁸ ; cette épithète gauloise a d'ailleurs un sens identique à *Rosmerta*⁹. Nous faisons également remarquer que les épithètes construites sur *smero-*, *smerto-* font référence à l'économie domestique et commerciale. Le Mercure gallo-romain est justement responsable de cette activité, comme en témoignent plusieurs de ses épiclèses : *Mercalis*, *Negotiator*, *Propitius*, *Felix*, *Nundinator* ou encore les *Domesticis Lugovibus* de Bonn¹⁰. Mercure-Lugus apparaît donc comme un dieu qui assure la prospérité par le biais des produits de la terre mais aussi par l'économie et le commerce.

En résumé, le *Lugus* irlandais et gallo-romain est un dieu en rapport avec le bon rendement des produits de la terre. Certes, il n'est pas la seule divinité – notamment en Gaule – à avoir pareille attribution. En Irlande, ce rôle peut s'expliquer notamment par la relation de proximité qui unit Lug à la Terre ; l'état lacunaire de nos connaissances sur la mythologie gauloise nous empêche de tirer des conclusions analogues pour Mercure-Lugus. En tout cas, les pouvoirs du dieu celtique en matière d'abondance sont en adéquation avec la mission royale qui veut que le souverain apporte prospérité et fécondité à son peuple.

¹ Voir Jufer - Luginbühl 2001:60 pour la recension des dédicaces en son honneur. La déesse Maia est une autre parèdre régulière du Mercure gallo-romain ; dans le panthéon romain, elle est d'ailleurs la mère de Mercure. Comme Rosmerta et les autres déesses qui accompagnent Mercure, elle est associée à la prospérité (Bémont 1960-1961:35-38).

² Bémont 1960-1961:36.

³ *DLG* 277 ; *IEW* 969.

⁴ Loth 1914:227.

⁵ *LEIA* R-35-36 ; Vendryes 1937.

⁶ Lambert 1987:529.

⁷ Voir l'inventaire de ces attestations proposé par Sterckx 1996a:58-59.

⁸ *CIL* XIII, 1125.

⁹ Duval 1952-1954:232.

¹⁰ Cf. partie IV, chapitre 2 ; Fleuriot 1982:125.

3. Qualités royales

Avant de tirer des conclusions sur cette partie, nous allons mettre en évidence des éléments caractéristiques de la fonction royale qui se retrouvent dans le dossier de *Lugus*.

3.1. La main

À plusieurs reprises, nous avons insisté sur les qualités de la main ou du bras du dieu celtique. Cet organe est clairement mis en scène lors de l'obtention de leur nom par plusieurs figures lugiennes (Lug, Llew et Cú Chulainn) ; il apparaît dans les épithètes de Lug et Llew ; il est en rapport avec le serment et l'impulsion du soleil ; enfin, il contribue sans doute aux qualités guerrières du dieu celtique. Nous allons voir à présent que la main ou le bras est régulièrement associé avec la fonction royale.

Pour commencer, mentionnons une pratique gauloise rapportée par Tacite :

La cité des Lingons, suivant une ancienne coutume, avait envoyé en présent aux légions deux mains jointes, symbole d'hospitalité.

(*Miserat ciuitas Lingonum uetere instituto dona legionibus dextras, hospitii insigne.*)¹

Le lien entre main et hospitalité se retrouve chez les Celtibères. Sur plusieurs tessères en bronze est représentée une poignée de main, avec une légende en alphabet latin mais de langue celtique, qui indique le ou les participants à l'*hospitium*². Cette hospitalité, symbolisée par la main, se retrouve peut-être dans l'onomastique gauloise, avec *Uero-lamium*, *Lama-ueros* « Main Large », c'est-à-dire « Généreux »³.

Cette idée de générosité se retrouve en Iran avec Artaxerxès, le grand roi Achéménide qui a régné entre 465 et 424 av. J.-C. Il est qualifié de *Macrochire* « Longue Main », comme nous l'indique Ammien Marcellin :

Artaxerxès, le tout puissant roi des Perses auquel la longueur d'un de ses membres fit donner le surnom de *Macrochire* (Longue Main), corrigeant par sa douceur naturelle les variétés de supplices qu'a toujours appliquées cette nation cruelle, faisait tomber la tiare au lieu de la tête de certains coupables. Et refusant de faire, à la manière d'un tyran, couper les oreilles pour de simples fautes, il faisait trancher les fils qui

¹ Tacite, *Historia* I, 54, 1 = Wuilleumier 1987:50.

² Lejeune 1955:103-105.

³ *DLG* 195, 351-352. Une autre preuve de la main comme symbole de concorde apparaît dans l'iconographie romaine et paléochrétienne avec la *dextrarum iunctio*. Elle représente un mari et une femme se tournant l'un vers l'autre et se tendant la main droite. Cette scène fait non pas état de la cérémonie nuptiale elle-même mais des conjoints en tant qu'époux fidèles. Les premières apparitions de la *dextrarum iunctio* remontent à la fin de la République, puis se rencontrent à toutes les époques aussi bien à Rome que dans les provinces occidentales comme en Gaule (voir l'étude de Reekmans 1958).

pendaient des bonnets. Cette modération de caractère le rendit si supportable et si respectable qu'il eut l'appui de tous pour accomplir maintes actions admirables, célébrées par les historiens grecs¹.

Il y a sans doute un lien de causalité entre la politique de sagesse pratiquée par Artaxerxès et son surnom de Longue Main.

Dans la religion zoroastrienne, les bras de Miθra ont également de l'importance :

O Miθra ! entourant tout ce qui est autour, tu l'atteins, entièrement, avec tes bras².

Ce Miθra correspond au dieu védique Mitra³, dont le nom signifie « le contrat » ; c'est justement un dieu bienveillant, amical, responsable des alliances et des traités⁴. Sur un plan fonctionnel, Mitra représente la première fonction de souveraineté aux côtés de Varuna qui incarne l'aspect magico-religieux de cette fonction. En Irlande le correspondant fonctionnel de Mitra n'est pas Lug mais son père, le Dagda⁵.

Au vu de ces différents éléments, la main et le bras évoqueraient une sorte de patronage de la bonne foi des contrats sociaux⁶. Celui qui a le plus besoin de posséder ces qualités est sans aucun doute le roi.

Ce rapprochement entre le bras ou la main et la fonction royale se vérifie sous un autre angle d'approche. François Delpech a souligné que la main marquée ou le bras de longueur exceptionnelle sont des thèmes traditionnels, liés dans les cultures indo-européennes – et notamment indo-iraniennes – à l'idée d'appropriation de l'espace⁷. En Inde, elle s'exprime par la capacité du roi à tenir sous sa protection, l'immensité d'un peuple et d'un territoire, grâce à ses membres hypertrophiés⁸. Cela justifie certainement l'appellation de plusieurs souverains par les noms suivants : *dīrghabāhu-* « aux longs bras », *mahābāhu-* « aux bras puissants, aux longs bras », ou *vipulāmsō mahābāhu mahoraskah* « large épaule, long bras, large poitrine »⁹. En Iran, l'appropriation de l'espace est représentée par la possibilité de recouvrir ses genoux de ses mains sans se pencher. Cette idée vaut sans doute pour le roi Artaxerxès et l'ancienne divinité Miθra, qui exercent leur emprise sur le monde en l'entourant de leurs bras¹⁰.

¹ Ammien Marcelin, *Historia* XXX, 8, 4 = Sabbah - Angliviel de la Beaumelle 1999:85 ; cf. Plutarque, *Artaxerxès* XV, 1, 1 = Flacelière - Chambry 1979:16.

² *Yašt* X, 104-105 = Darmesteter 1882-1887:II 146. Nous signalons que Zarathuštra lui-même est pourvu de longs bras (*Yašt* XVII, 22 = Darmesteter 1882-1887:II 275).

³ Dumézil 1958:40-46

⁴ Dumézil 1968-1973:I 148.

⁵ Sur toutes ces correspondances fonctionnelles, cf. partie II, chapitre 2.

⁶ Sterckx 2001:145.

⁷ Delpech 1990:247.

⁸ Voir aussi Gonda 1966:109.

⁹ Gonda 1966:5.

¹⁰ Gricourt - Hollard 1997a:13.

En Irlande, un des récits folkloriques sur Lug expliquait justement le nom de ce dieu par la longueur de ses bras qui lui aurait permis de lacer ses chaussures sans se plier¹. La correspondance avec le monde indo-iranien est troublante, même si les deux types de sources sont chronologiquement très éloignés. Toutefois, nous avons déjà montré que ces récits folkloriques irlandais avaient conservé un scénario mythique très ancien. Dans ce cas de figure, le long bras de Lug serait un signe de sa future emprise sur l'Irlande².

Toujours en Irlande, la connotation royale du bras apparaît clairement avec le dieu-roi Níadu. La perte de son bras le disqualifie pour la fonction royale. Après que Dían Cécht et son fils Míach lui ont posé une prothèse en argent – d'où son épithète *Airgetlám* « Au Bras d'Argent » –, Níadu est habilité à retrouver ses pouvoirs de roi³.

Nous soulignons enfin que l'idée de puissance royale exprimée par le bras ou la main se retrouve dans les langues celtiques. En effet, *lám* et *llaw* ont un champ sémantique assez large qui se rapporte notamment aux notions de pouvoir, d'autorité, d'agilité :

- Irl. *lám* exprime dans plusieurs formules abstraites et figurées « la prouesse, la valeur, l'accomplissement, l'autorité, le pouvoir »⁴. On trouve par exemple l'expression *do-beir láim tar* « il prend possession de (souvent par la force) », *fo láim* « au pouvoir de »⁵, *for láim*, « id. »⁶, qui a comme correspondant exact gall. *ar llaw* « entre les mains de, possédé par »⁷.
- Gall. *llaw* désigne « l'autorité, la règle, la direction, le pouvoir, la propriété, la possession, l'influence, l'action, la garde, la surveillance, l'attention, la protection »⁸. Le composé *deheu-law*, littéralement « main droite, côté droit », a aussi le sens de « pouvoir de gouverner et d'agir », « droit de diriger ou de gouverner », « revendiquer une préséance » ; comme adjectif, *deheu-law* signifie « adroit, habile »⁹.

¹ Cf. partie II, chapitre 4.

² Nous notons que l'irl. *Lám*, qui figure dans l'épithète de Lug, est employé pour la mesure d'une étendue (*DIL* L-36). Ce sens existe pour *rig*, un autre mot irlandais désignant « le bras » ou plus précisément « l'avant-bras (du poignet jusqu'au coude) » (*DIL* R-64). Ce terme apparaît notamment dans le célèbre mythe de la mutilation de la déesse Bóinn : en s'approchant du puits de Nechtan en état de faute, elle provoque l'irruption des eaux de la Segais, qui la mutilent d'une jambe, d'un bras et d'un œil ; puis la déesse meurt noyée (*DR* XV, 315 ; cf. partie IV, chapitre 4). En référence à ce mythe, une glose de l'*Immacallam in dá Thúarad* (= Stokes 1905b:18) et un vers du poème attribué à Cúan úa Lochtáin (mort en 1024 ; *DM* III, 26) utilisent l'expression *rig mná Nuadat* « le bras de la femme de Níadu » pour, semble-t-il, désigner la longueur du fleuve Boyne (Carey 1983:215).

³ *CMT* §§33-36.

⁴ *DIL* L-36.

⁵ *Id.*, L-39.

⁶ Lambert 2004:217 avec exemples à l'appui.

⁷ *Id.*, p. 216-217 avec exemples à l'appui.

⁸ *GPC* 2104.

⁹ *Id.*, p. 918. L'idée de protection exprimée par la main se retrouve à travers une autre dénomination de cet organe. La racine i.-e. **mēh_or-*, au sens littéral de « tenue, prise, saisie », aurait donné notamment v.angl. *mund*, v.h.a. *munt* « main » au sens de « protection », ainsi que v.irl. *muinte* « femme légitime », littéralement « celle qui est sous la main (= la protection) de » (*IEW* 740-741 ; Markey 1984:266-267).

Finalement, les motifs du bras ou de la main apparaissent dans des situations assez différentes les uns des autres : serment, soleil, rapidité et puissance du geste guerrier, bienveillance, contrat et appropriation de l'espace. Il est remarquable que tout ou une partie de ces domaines se retrouve chez plusieurs figures lugiennes et en particulier chez Lug.

3.2. La sagesse et l'omnicompétence

Une grande qualité demandée au roi est la sagesse ; elle constitue une base fondamentale de la souveraineté¹. Pour Lug, sa fonction de *file* lui donne *ipso facto* le rang de sage. Cette qualité est confirmée par le *Cath Maige Tuired*. Lorsqu'il entre pour la première fois à Tara, il prend une place de choix :

Il s'assit sur le siège du sage, car il était un sage dans tous les arts.

(*síasur a suide súad, ar bo súí cacha dáno é.*)²

Lug est donc explicitement un « sage »³. L'*Oidhe Chloinne Tuireann* fournit un exemple de cette sagesse. Lorsque Lug apprend que son père a été lâchement tué par les enfants de Tuireann, il choisit de ne pas se faire justice lui-même. Il préfère punir les trois meurtriers par un moyen légal en leur demandant un prix de composition. Même si Lug fait usage de toute sa ruse pour les mener jusqu'à la mort, le choix de régler ce conflit par le droit relève de la sagesse.

Le passage du *Cath Maige Tuired* cité ci-dessus indiquait que Lug était sage parce qu'il maîtrisait tous les arts. Cette qualité hors du commun font également de lui un candidat parfait pour exercer la fonction de roi. En représentant l'ensemble des composantes de la société, il dispose d'un savoir total qui permet de gouverner avec justesse. Toutefois, nous sommes ici dans le domaine du mythe et un roi humain ne pouvait évidemment pas prétendre à maîtriser un tel nombre de dons. Comme l'a souligné Elizabeth A. Gray, l'omnicompétence de Lug met simplement en évidence l'obligation pour un roi d'être pleinement conscient de la valeur de chaque métier pratiqué par son peuple et de leur intérêt respectif pour la vie de l'ensemble de la société⁴.

Cette omnicompétence se retrouve également chez deux autres personnages lugiens. Il y a tout d'abord Llefelys qui démontre ses grandes capacités lorsqu'il parvient à vaincre les

¹ Watson 1981:177 ; cf. partie III, chapitre 4.

² *CMT* §71.

³ L'emploi de *súí* est d'ailleurs en parfait accord avec les qualités du dieu irlandais : ce terme peut parfois être l'équivalent de *file* ; *súí* est utilisé avec *tuigen* « manteau (spécial du poète) » (*DIL* T-358) pour former l'expression *tuigen suad* « le manteau du poète » ; enfin, *súí* désigne quelquefois un expert en divers arts (*LU* I. 910, 2313 ; *LEIA* S-199 ; Gray 1983:94).

⁴ Gray 1981-1983:XIX 258.

fléaux trifonctionnels qui touchaient la Grande-Bretagne. Nous avons ensuite Lugaid Réoderg, petit-fils d'Eochaid Feidlech, dont l'omnicompétence se révèle par son physique. En effet, son corps est divisé par trois bandes de couleurs, chacune étant associée à l'un de ses pères. Dans une étude comparative que nous avons déjà évoquée¹, Georges Dumézil a confronté cette tradition irlandaise avec l'histoire du roi indien Yayāti et de sa fille. Il a remarqué que dans les deux cas, les grands rois (Eochaid Feidlech et Yayāti) étaient malmenés par leurs fils mais que le dernier mot leur revenait. Ces souverains ont pu compter sur l'aide de leur(s) fille(s), c'est-à-dire Medb et Clothru d'un côté, Mādhavī de l'autre. Elles ont sauvé leur père en leur donnant de dignes héritiers : Clothru a accouché d'un fils dont le corps est divisé en trois bandes (Lugaid Réoderg), Mādhavī a mis au monde quatre enfants, dont chacun disposait d'une des qualités essentielles que doit posséder le roi suprême².

Nous supposons, qu'à l'origine, les trois bandes de Lugaid renvoyaient à cette même idée, avec chacune des bandes exprimant l'une des trois fonctions indo-européennes³. Autrement dit, Lugaid Réoderg aurait un aspect trifonctionnel, offrant ainsi l'image d'un homme complet. Nous pouvons estimer que son caractère trifonctionnel a contribué à le légitimer comme roi de Tara⁴.

¹ Cf. partie II, chapitre 3 ; partie IV, chapitre 1.

² Le premier est maître des aumônes, le second est un héros, le troisième s'adonne à la vertu et à la vérité, le quatrième est sacrificateur (*Mahābhārata* V, 117, 4023, cité par Dumézil 1968-1973:II 323).

³ Cf. Dumézil 1968-1973:II 362.

⁴ Nous soulignons également que les suidés, animaux associés à *Lugus* (cf. partie II, chapitre 3 ; partie III, chapitre 3) sont liés à la royauté. Ainsi en vieil-irlandais, *tríath* « sanglier » (*DIL* T-308) a le sens de « roi » d'après deux gloses de Cormac : *Tríath na trēidi fordingair .i. tríath rī, tríath muir, tríath torc* « *Tríath* a trois sens : roi, mer et sanglier » ; *Orc trēith .i. ainm do mac rīgh : tríath enim rex uocatur* « *Orc* trēith est le nom d'un fils de roi car *tríath* signifie en effet "roi" » (*SC (Y)* §§1202, 1018). Ce *Orc* porte un nom qui signifie lui-même « porc » (*DIL* O-153), comme en témoigne une glose d'O'Davoren §1308 : *Orc .i. muc* « *Orc*, c'est-à-dire porc ». *Tríath* est également utilisé comme nom propre dans le *Lebor Gabála Éreinn* §369: *Torc Tríath .i. rīgh torcraidhi Éreinn* « *Torc Tríath*, roi des porcs d'Irlande ». En irlandais, ce terme *torc* est une désignation du « sanglier » et plus précisément du « verrat », mais signifie aussi « chef » et « guerrier » (*DIL* T-259). Après *tríath* et *orc*, nous avons donc avec *torc* un troisième terme qui a le double sens de suidé et de royauté. *Torc* correspond à gall. *Twrch* qui, avec *moch* ou *hwch*, désigne le « sanglier » < **turkos* (*LEIA* T-115). Ce nom est porté par le célèbre sanglier *Twrch Trwyth*, dont le second terme est comparable à v.irl. *tríath* (< **trēto-*). Ce *Twrch Trwyth* est lui aussi associé à la royauté, car on apprend dans *Culhwch ac Olwen* qu'il est en réalité un roi humain transformé en sanglier à cause de ses péchés (*CO* 38 : *Brenhin uu, ac am y bechawt y rithwys Duw ef yn hwch*). Les traditions celtiques insulaires attestent donc bien d'une relation entre royauté et suidés (Cf. Sterckx 1998a:73-74).

4. Lug et la royauté

Nous concluons cette cinquième partie en essayant de mieux comprendre le rôle de Lug dans la royauté mythique irlandaise. D'après les informations recueillies, l'association entre les personnages lugiens et la royauté semble établie. Concernant Lug en particulier, la situation reste ambiguë dans la mesure où nous n'avons aucun récit qui atteste formellement de son statut de roi ni où il agit en tant que roi. Néanmoins, nous avons relevé un nombre assez important d'éléments qui l'associent à la fonction royale : les titres de roi ou de seigneur, l'onomastique royale, la fonction d'ancêtre de dynasties et de peuples irlandais, la pierre d'élection, le rôle du pied, du roitelet, du cheval, de la main ou du bras, la fête royale aux calendes d'août, la *banais rígi*, les rapports avec la terre, la sagesse et les compétences trifonctionnelles. L'accumulation d'indices nous amène donc à considérer comme plausible le lien entre la fonction royale et le dieu Lug.

Remarquons également que plusieurs figures lugiennes ont accès à la fonction royale : Lug (?), Lugaid Réoderg, Conall Corc, Lleu et Pryderi. Mais il faut relever une exception avec Cú Chulainn qui n'est jamais devenu roi, bien qu'il ait essayé de s'emparer de la souveraineté¹. Rappelons sa tentative de passer l'épreuve de la Pierre de Fál :

Celui sous qui [la Pierre de Fál] poussait un cri était roi d'Irlande, jusqu'à ce que Cú Chulainn la frappa, car elle ne poussa pas de cri sous lui ni sous son fils adoptif, Lugaid des trois *Find-Emna*. Et la pierre ne poussa aucun cri depuis ce moment-là sauf sous Conn de Tara.

(*In ti fo ngeisid-saide ba rī Hērenn : condasellacht Cū Chulaind, 7 nī ro geis foe, nach fō daltu .i. fo Lugaid mac trī Find Emna. Ocus nī ro geis in chloch ō shein ille acht fo Chund Temrach.*)²

En détruisant la Pierre de Fál, il a exprimé toute sa frustration de ne pas avoir réussi à conquérir la souveraineté. En fait, Cú Chulainn est uniquement un héros guerrier et son devoir était de servir la royauté, non d'y prétendre³. Le passage que nous avons cité indique également que Lugaid Réoderg n'a pas réussi l'épreuve de la Pierre de Fál, un échec confirmé dans l'épilogue du *De Shíl Chonairi Móir* :

Après qu'Eterscél fut tué (Núadu Necht du Leinster le tua au nom de Lugaid Riab nDerg), Lugaid Riab nDerg fut exclu de la royauté, lorsque les hommes du Leinster et la descendance de Conn Cétchathach choisirent le roi de Tara pour succéder à Eterscél.

¹ Nous ne savons pas si Culhwch exercera ou pas une fonction royale puisque le récit se termine après l'obtention d'Olwen.

² *LGE VII* §§309, 326.

³ Le Roux - Guyonvarc'h 1983:15-23 ; Sterckx 1998- :III 32 ; Hily 2002-2003:249-252.

(*O robith Etersceli (gegin Nuadu Necht mac Setnai Sithbaicc do Laignib ar Lugdag Riabnerg), doaurscarad rige re Lugdaig Riabnderg a mbatar Laigin 7 Cenel Cuind Cetchathaig ac denam rig hi Temair dar eis Etersceoil.*)¹

Lugaid Réoderg aurait donc été écarté de la royauté pour le meurtre d'Eterscél, père de Conaire Mór, roi de Tara. Ces deux extraits sont donc en contradiction avec les nombreuses sources qui présentent bien Lugaid comme roi de Tara. Ce désaccord est peut-être imputable à l'arrangement d'anciennes traditions par des scribes médiévaux.

Si le lien entre *Lugus* et la royauté paraît assuré, son rôle exact au sein de cette fonction demeure plus délicat à établir. Une des raisons vient du fait qu'il n'est pas toujours le seul dieu en rapport avec tel ou tel aspect de la fonction royale. Ainsi, le Dieu-Père semble également être en rapport avec le complexe pierre d'élection-motif du pied et le sacrifice du cheval. À notre avis, le père et le fils sont si proches qu'il serait hasardeux de prétendre que tel élément revient à l'un et non à l'autre. Mais le point le plus problématique concerne les rapports entre *Lugus* et Núadu/Lludd. En Irlande, Núadu est le dieu-roi officiel ; le *Cath Muighe Tuireadh* le qualifie d'ailleurs de « haut roi des Túatha Dé Danann » (*Nuadha Airgeadlámh .i. airdrí T.D.D.*)², un titre que ne reçoit jamais Lug³. Au cours de nos recherches, nous avons déjà eu l'occasion d'étudier les rapports de ces deux dieux. Lors de la bataille de Mag Tuired, ils avaient des rapports houleux ; la faute en revenait à Núadu, incapable de mener les siens à la victoire et jaloux des compétences de Lug. Dans les généalogies royales irlandaises, plusieurs dynasties se réclamaient de Núadu et Lug.

Nous pouvons estimer que si deux divinités sont en rapport avec une même fonction, c'est qu'elles doivent chacune la représenter sous un angle particulier. En regardant leur carrière respective, nous remarquons une différence palpable. D'un côté, Núadu est le roi « officiel » des dieux, mais un souverain régulièrement en difficulté (blessure au bras, menace des Fomoiré). John Carey a parfaitement résumé la situation de ce dieu en soulignant qu'il apparaissait comme une sorte de victime des forces qu'il était censé dominer⁴. De l'autre, Lug entre en scène en période de crise et permet à son camp de remporter la victoire. Cette situation se vérifie en Irlande avec la bataille de Mag Tuired mais aussi au Pays de Galles avec les trois fléaux qui frappent le pays. Elizabeth A. Gray estime que la démonstration de talents de Lug lors d'un moment crucial peut être considérée comme la promesse d'un futur couronnement. Pour justifier cette hypothèse, elle s'appuie sur le principe qui veut qu'un roi

¹ *De Shíl Chonairi Móir* = Gwynn 1912:134.

² *CMT*₂ l. 10-11.

³ Sterckx 2004:304.

⁴ Carey 1984:22.

soit révélé par ses actions. Autrement dit, la démonstration martiale de Lug suffit à légitimer son futur statut royal, ce qui expliquerait que le *Cath Maige Tuired* soit resté silencieux sur son élection à la tête des Túatha Dé Danann¹. Ce principe est parfaitement illustré par Níall Noígiallach et Lugaid Lóigde fils de Dáire, qui ont obtenu la souveraineté de Tara après avoir démontré leur courage ; nous soupçonnons justement ces deux figures d'avoir une biographie construite en partie sur le modèle de Lug².

De ces observations, nous déduisons deux hypothèses. Tout d'abord, Núadu fait figure de roi *de jure* en temps de paix, tandis que Lug est le roi *de facto* en temps de crise³ car, du fait de cette situation, le dieu-roi n'est pas capable de faire face. Ensuite, Núadu représenterait la royauté en tant que principe et sa faiblesse exprimerait la fragilité perpétuelle de la fonction ; Lug représenterait plutôt la royauté dans ses différentes phases actives : démonstration de sa valeur, investiture, règne, décès. C'est ce dernier point qui va précisément faire l'objet de notre sixième et dernière partie.

¹ Gray 1981-1983:XIX 245.

² Cf. partie V, chapitre 1 et partie VI, chapitre 3.

³ Rees - Rees 1961:143.

SIXIÈME PARTIE

LA MORT DE *LUGUS*

Nous allons consacrer cette dernière partie à l'étude de la mort de *Lugus*. Cet événement constitue, avec la naissance et les exploits guerriers, l'étape de sa carrière la mieux documentée. Cela indique peut-être que la mort de *Lugus* était porteuse d'une réelle signification¹.

Avant toute chose, nous faisons remarquer que pour Lug et Llew, l'emploi du terme « mort » est paradoxal dans la mesure où un dieu est par essence immortel. Cette condition de mortel est due à l'évhémérisation des traditions pré-chrétiennes, un phénomène qui a essayé de transformer les anciennes divinités en hommes. La mort d'un dieu est néanmoins envisageable si elle est considérée comme une disparition, souvent suivie d'un retour.

Dans cette partie, c'est la matière galloise qui nous servira de point de référence, puisque le récit de la mort de Llew est construit avec des thèmes très intéressants qui sont issus d'un héritage religieux assez ancien. Le premier chapitre consistera en une présentation des circonstances de la mort des personnages lugiens ; cela permettra de situer exactement les différentes catégories de figures lugiennes, entre personnages mortels, dieux immortels et dieux incarnés ici bas en héros mortels. Nous passerons dans un deuxième temps à l'analyse du thème de la triple mort, qui se rencontre notamment chez Llew. Puis nous élargirons notre champ de recherche en confrontant la mort de Llew à l'autosacrifice du dieu scandinave Odin et au dossier du dieu gaulois Esus. Nous terminerons cette partie en nous interrogeant sur l'hypothèse d'une mort cyclique de *Lugus*.

Chapitre 1 :

LA MORT ET LA FEMME

Dans ce premier chapitre, nous allons présenter les circonstances du décès des différentes figures lugiennes. Cette entrée en matière sera l'occasion de mettre en évidence un premier thème essentiel, à savoir l'implication d'une femme dans la mort du dieu, du héros ou du roi.

¹ Mac Cana 1980:29 note que, dans la vie du héros, la mort est une étape essentielle qui vient contribuer à la véritable identité héroïque.

1. Lleu

1.1. Circonstances de sa mort

Lleu est le personnage lugien dont les circonstances de la mort ont été les mieux préservées. Le passage du *Mabinogi* qui relate cet événement tragique a été évoqué lorsque nous avons traité de ses malheurs conjugaux, lesquels ont en fait entraînés de sa mort. Nous nous souvenons que par l'effet d'un sortilège lancé par sa mère Aranrhod, il lui a été très difficile de trouver une femme. Ce troisième et dernier sortilège consistait à ce que Lleu n'ait pas d'épouse de nature humaine. Mais comme pour les deux premiers, Gwydion a trouvé un moyen pour le contourner. Math et lui ont créé à l'aide de leur magie une femme-fleur du nom de Blodeuwedd¹. Lleu est ainsi devenu un homme complètement réalisé et son grand-oncle Math lui a alors octroyé la gouvernance du Dinoding, un *cantref* du Gwynedd².

Un jour, Lleu part à Caer Dathyl, le siège de la cour de Gwynedd, pour rendre visite à Math. Le même jour, sa femme fait la connaissance de Gronw Pebyr, seigneur de Penllyn, qui participait à une partie de chasse non loin de la demeure de Lleu et Blodeuwedd. Cette rencontre marque aussitôt le début d'une liaison amoureuse entre la femme-fleur et Gronw. L'intérêt commun des nouveaux amants est désormais de se débarrasser de Lleu. Pour cela, ils élaborent le stratagème suivant : Blodeuwedd va engager une conversation avec Lleu en faisant semblant d'être inquiète de la mort éventuelle de son époux ; elle va alors lui demander de quelle manière il pourra être tué afin d'éviter que ce drame n'arrive. Le jour où cette discussion a lieu, Lleu répond sans problème aux interrogations de son épouse :

« Oh, que Dieu te récompense de ta sollicitude, dit-il, mais à moins que Dieu n'y mette la main, il n'est pas facile de me tuer.

- Pour l'amour de Dieu, et pour moi-même, ne voudrais-tu pas m'expliquer de quelle façon tu pourrais être tué ? Car je me souviendrai mieux que toi de ce qu'il faut éviter.

- Je te le dirai volontiers, dit-il. Il n'est pas facile de me tuer par un coup : il faudrait passer un an à fabriquer la lance avec laquelle je serai frappé, en y travaillant seulement lorsque l'on procède à l'élévation, pendant la messe du dimanche (*a reit oed uot blwydyn yn gwneuthur y par y'm byrhit i ac ef, a heb gweuthur dim o honaw, namyn pan uythit ar yr arberth duw Sul*).

- Cela est-il certain ? dit-elle.

¹ Cf. partie III, chapitre 2.

² Le récit irlandais de la *Tochmarc Étaíne* met bien en valeur cette obligation pour un roi d'être marié : Eochaid Airium, roi de Tara, souhaite organiser le festin de Tara. Mais les hommes qu'il avait conviés lui rétorquent qu'ils n'iraient pas à ce festin tant que le roi n'aurait pas d'épouse. Le roi envoie aussitôt ses messagers à travers l'Irlande pour lui trouver une femme ; ils lui ramènent alors la belle Étaín (*Tochmarc Étaíne* §2 = Best - Bergin 1938:162-164).

Partie VI, chapitre 1

- Certain, oui, Dieu le sait, dit-il. 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 (*Ny ellir uy llad i y mywn ty, heb ef, ny ellir allan ; ny ellir uy llad ar uarch, ny ellir ar uyn troet*).

- Eh bien, dit-elle, de quelle façon pourrais-tu être tué ?

- Je vais te le dire : 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 la cuve. Quiconque me frapperait dans cette position provoquerait ma mort (*gwneuthur ennein im ar lan auon, a gwneuthur cromglwyt uch benn y gerwyn, a'y thoi yn da didos wedi hynny hyhitheu. A dwyn bwch, heb ef, a'y doddi gyr llaw y gerwyn, a doddi ohonof uinheu y neill troet ar geuyn y bwch, a'r llall ar emyl y gerwyn. Pwy bynnac a'm metrei i yuelly, ef a wney uy angheu*).

- Eh bien, dit-elle, je rends grâce à Dieu : on pourra facilement éviter cela. »

Elle n'eut pas plutôt obtenu cette réponse qu'elle la communiqua à Gronw Pebyr. Il travailla à la fabrication de la lance et un an plus tard, jour pour jour, elle était prête. Le même jour, il le fit savoir à Blodeuwedd.

« Seigneur, dit-elle à Lleu, je me demande comment pourrait se produire tout ce que tu m'as dit naguère. Pourrais-tu me montrer comment tu te tiendrais à la fois sur le bord d'une cuve et sur un bouc, si je prépare moi-même le bain ?

- Oui, je te le montrerai », dit-il.

Elle envoya un message à Gronw, pour lui demander de se cacher à l'ombre de la colline qu'on appelle aujourd'hui Bryn Cyfergyr, sur le bord de la rivière Cynfal. Elle fit rassembler toutes les chèvres qu'elle put trouver dans le *cantref*, et les fit passer de l'autre côté de la rivière, en face de Bryn Cyfergyr.

Le lendemain, elle dit à Lleu :

« Seigneur, j'ai fait préparer le bain, et le treillis pour l'abriter, ils sont prêts.

- Eh bien, dit-il, allons les voir. »

Ils allèrent [le lendemain] voir le bain.

« Veux-tu aller dans le bain, seigneur ? demanda-t-elle.

- Volontiers », répondit-il.

Il entra dans le bain, et se baigna.

« Seigneur, dit-elle, voilà les animaux dont tu as dit qu'ils s'appelaient des "boucs".

- Eh bien, dit-il, fais-en prendre un, et fais-le amener ici. »

Le bouc fut amené. Lleu sortit alors de son bain, mit ses braies et plaça un pied sur le bord de la cuve, et l'autre sur le dos du bouc.

Alors Gronw surgit de la colline appelée Bryn Cyfergyr, il s'appuya sur un genou, et lui lança la lance empoisonnée. Il l'atteignit dans le flanc avec une telle force que la hampe sauta, et le fer de la lance resta planté dans sa chair. Lleu s'envola aussitôt sous la forme d'un aigle, en poussant un cri horrible. On ne put désormais le voir nulle part (*Ynteu Gronw a gyuodes e uynyd o'r brynn a elwir Brynn Kyuergyr, ac ar benn*

Partie VI, chapitre 1

*y neill glin y kyuodes, ac a'r guenwynwayw y uwrw, a'y uedru yn y ystlys, yny neita y paladyr ohonaw, a thrigyaw y penn yndaw. Ac yna bwrw ehewan o honaw ynteu yn rith eryr, a doddi garymleis anhygar*¹.

Gwydion, inquiet de la disparition de Lleu, décide de partir à sa recherche.

Il sillonna le Gwynedd, puis le Powys dans toute son étendue. Après être passé partout, il arriva en Arfon, dans le Maenawr Bennardd, devant la maison d'un vilain.

Il descendit dans la maison, pour y passer la nuit. L'homme de la maison et sa famille rentrèrent, le porcher arrivant le dernier. Le maître des lieux dit au porcher :

« Valet, ta truie est-elle rentrée ce soir ?

- Oui, dit-il, à présent elle est revenue auprès des porcs.

- Quelle sorte de trajet fait cette truie-ci ? demanda Gwydion.

- Tous les jours, lorsqu'on ouvre l'étable, elle sort, on ne peut la suivre des yeux, et on ne sait quel chemin elle prend, pas plus que si elle rentrait sous terre.

- Veux-tu me rendre un service ? dit Gwydion. Tu n'ouvriras pas l'étable avant que je ne sois auprès de toi, à côté de l'étable.

- Volontiers », dit l'autre.

Ils allèrent dormir.

Lorsque le porcher vit apparaître la lumière du jour, il réveilla Gwydion, lequel se leva, s'habilla, sortit avec lui et se posta auprès de l'étable. Aussitôt, la truie s'élança dehors et partit à bonne allure, tandis que Gwydion la suivait. Elle remonta la rivière, et gagna une vallée qu'on appelle Nantlleu ; là, elle s'arrêta et se mit à paître.

Gwydion vint sous l'arbre, et regarda ce que la truie était en train de manger. Il vit que la truie mangeait des vers et de la chair décomposée. Il regarda le haut de l'arbre : il vit un aigle au sommet. Lorsque l'aigle se secouait, il laissait tomber des vers et de la chair décomposée, que mangeait la truie. Or Gwydion pensa que l'aigle était Lleu et il chanta cet *englyn* (*ac ef a welei yr hwch yn pori kic pwdyr a chynron. Sef a wnaeth ynteu, edrych ym blaen y prenn. A phan edrych, ef a welei eryr ym blaen y prenn. A phan ymyskytwei yr eryr, y syrthei y pryuet a'r kic pwdyr ohonaw, a'r hwch yn yssu y rei hynny. Sef a wnaeth ynteu, medlyaw y mae Lleu oed yr eryr, a chanu englyn*) :

« Un chêne pousse entre deux vallées,

L'air et la vallée s'assombrissent,

Si je ne me trompe pas,

Cela vient du printemps de Lleu. »

L'aigle, alors, se laissa aller jusqu'à mi-hauteur de l'arbre. Gwydion chanta un deuxième *englyn* :

« Un chêne pousse sur le haut plateau,

La pluie ne le mouille pas, mais il fond en eau,

Vingt magies ont fait son éducation,

Au sommet se trouve Lleu Llaw Gyffes. »

L'aigle se laissa descendre jusqu'à la branche la plus basse de l'arbre. Puis Gwydion lui chanta un autre *englyn* :

« Un chêne pousse sur la pente,

¹ *Math* 85-88 ; trad. Lambert 1993:114-115.

Partie VI, chapitre 1

Asile d'un fier seigneur,
Si je ne me trompe pas,
Lleu va descendre dans mon giron. »

Il tomba alors sur les genoux de Gwydion, qui le frappa avec la baguette magique et le ramena dans sa forme première. Personne n'avait jamais vu un homme d'aspect plus misérable. Il n'avait plus que la peau et les os (*Ac y dygwydawl ynteu ar lin Gwydion ; ac yna y trewis Gwydion a'r hudlath ynteu, yny uyd yn y rith e hunan. Ny welsei neb ar wr dremynt druanach hagen noc a oed arnaw ef*)¹.

Les deux hommes retournent à Caer Dathyl, où Lleu est soigné. Vient ensuite le temps de la vengeance : Gwydion se charge de punir Blodeuwedd en la transformant en chouette², puis Lleu impose à Gronw la loi de talion :

Ils allèrent tous deux le long de la rivière Cynfal. Gronw Pebyr se tint à l'endroit où était Lleu Llaw Gyffes quand il l'avait frappé, et Lleu se mit à la place où avait été Gronw. Gronw Pebyr dit alors à Lleu :

« Seigneur, dit-il, puisque c'est à cause des intrigues d'une femme que je t'ai fait ce que j'ai fait, je te prie au nom de Dieu de me laisser mettre, entre moi et le coup, la pierre plate que je vois au bord de la rivière.

- Dieu sait, dit Lleu, je ne te refuserai pas cela.

- Eh bien, dit l'autre, Dieu te le rende. »

Gronw prit alors la pierre et la plaça entre lui et le coup. Lleu le frappa de sa lance, qui traversa la pierre de part en part, et transperça Gronw de même, en lui brisant l'échine. Ainsi fut tué Gronw Pebyr. La pierre est encore là, percée d'un trou, au bord de la rivière Cynfal en Ardudwy ; on l'appelle encore aujourd'hui « la Pierre de Gronw » (*Ac yna y kymeth Gronwy y llech ac y dodes y ryngtaw a'r ergyt. Ac yna y byryawd Llew ef a'r par, ac y guant y llech drwydi, ac ynteu drwydaw, yny dyrr y geuynn. Ac yna y llas Gronwy Bebyr, ac yno y mae y llech ar lan Auon Gynuael yn Ardudwy, a'r twll drwydi. Ac o achaws hynny ettwa y gelwir Llech Gronwy*)³.

Une nouvelle fois, Lleu a pu compter sur l'intervention de Gwydion. C'est lui qui a pris l'initiative de partir à sa recherche, qui est parvenu à le retrouver et qui, finalement, lui a redonné forme humaine. Nous remarquons également que la truie a ici une fonction d'intermédiaire, de contact entre le monde des hommes et l'Autre Monde : en amenant

¹ *Id.*, p. 88-90 ; Lambert 1993:115-117.

² Cf. partie III, chapitre 2.

³ *Math* 92 ; cf. *TYP* §30. Les *Englynion y Beddau* « Stances des tombes » du Livre Noir de Carmarthen font mention de la mort de Lleu, mais les éléments qu'ils proposent sont difficilement compréhensibles : « La tombe de Lleu Llawgyffes à l'abri de la mer, / Où se trouve sa honte, / Un homme qui n'épargne personne » (*Bet Llew Llawgyffes y dan achles mor, / yn y bu y gywnes, / gur guir y neb ny rodes*) (§35 = Jones 1967:124). Dans les *Englynion y Beddau* tirés du MS *Peniarth* 98B, copié par John Davies (1567-1644), nous apprenons que Mabon fils de Mydrion a été enterré à *Nantlle* « la Vallée de Lleu » (§7 = Jones 1967:137 : *Y bedd yngorthir Nanllau / ni wyr neb ei gynneddfau / Mabon vag Mydrion glau*), ce lieu où Lleu a vécu sous la forme d'un aigle. Ce Mabon est sans doute le Mabon fils de Modron que nous avons vu au début de nos recherches. Le sens du nom de ses parents (Modron et Mellt) nous a conduit à les rapprocher de ceux de figures lugiennes (cf. partie II, chapitre 3). D'après *Math* et les *Englynion y Beddau*, Lleu et Mabon ont tous deux connu la mort à *Nantlle*, ce qui constitue sans doute un indice de plus de leur proximité.

Gwydion à Llew, elle lui a permis de ramener son protégé à la vie¹. Pour cette opération, Gwydion a utilisé une baguette magique qui n'est d'ailleurs pas la sienne, puisque le texte gallois ne dit pas « sa baguette » mais « la baguette »². Il s'agit peut-être de la baguette de Math, que le récit a déjà mentionné à deux reprises : une fois pour transformer Gwydion et Gilfaethwy en animaux ; une seconde fois pour faire passer à Aranrhod le test de virginité³. Gwydion aurait donc eu une aide indirecte de Math pour œuvrer au rétablissement de Llew.

En tout cas, cet épisode du *Mabinogi* nous confirme l'importance fondamentale de Gwydion dans la vie de Llew. Tout d'abord, il lui a permis d'exister sur un plan biologique en le recueillant après qu'Aranrhod l'a mis au monde ; plusieurs indices donnent à penser qu'il est d'ailleurs son père. Ensuite, Gwydion a permis à Llew d'exister sur un plan social en l'aidant à obtenir un nom, des armes et une épouse. Ici, c'est encore Gwydion qui assure sa renaissance alors qu'il était en train de dépérir sous la forme d'un aigle. Nous constatons donc, qu'à deux reprises, Gwydion a permis de prolonger l'existence de Llew.

1.2. L'aigle

Depuis le début de nos recherches, les animaux associés à *Lugus* exprimaient souvent des qualités de ce dieu. C'est pourquoi il nous paraît utile de nous interroger sur l'aigle, qui est la forme prise par Llew lors de sa mort temporaire.

Dans de nombreuses cultures, l'aigle est considéré comme le roi des oiseaux. Dans la mesure où il vole très haut dans le ciel, il est régulièrement associé aux cultes solaires. Chez les Celtes anciens, l'aigle en tant qu'oiseau sacré n'est pas un motif très répandu. Il apparaît sur des objets de culte, sur des monnaies, sur plusieurs monuments gallo-romains attribués au dieu à la roue, tel que Taranis. On a retrouvé un aigle figuré sur une plaque en os dans le sanctuaire romano-breton de Lydney Park, dédié à Nodons⁴, un lieu qui abritait un culte d'eaux thermales⁵.

Dans les littératures irlandaise et galloise, l'aigle est considéré comme l'un des oiseaux les plus vieux du monde⁶. Il dispose d'une grande connaissance, aussi bien du passé, du présent que de l'avenir ; il apparaît donc comme un oiseau prophétique¹.

¹ Sterckx 1997:32.

² Lambert 1994b:105 et n.27.

³ Un passage du Livre de Taliesin (= Evans 1910:28-29) fait également référence à la baguette de Math, qui a servi pour la création de Taliesin lui-même. Cf. partie II, chapitre 2.

⁴ Cf. partie IV, chapitre 4.

⁵ Ross 1967:275-276.

⁶ Il s'agit de l'Aigle de Gwern Abwy au Pays de Galles (*CO* 31-33 ; *TYP* §92) et de l'aigle d'Achill en Irlande (*Ársaidh sin, a eoin Accla* = Meyer 1907).

Il est surtout intéressant de noter l'existence de plusieurs associations entre *Lugus* et l'aigle. Plus haut, nous avons identifié le *Lugus* gallo-romain sur l'une des faces de l'autel de Mavilly, sur lequel il figure sous les traits d'un personnage imberbe et agissant sans doute comme guérisseur des yeux² ; or, un aigle est justement représenté posé sur l'épaule de ce jeune dieu. La présence de cet oiseau en ce lieu indiquerait peut-être une association avec la guérison. Cet oiseau figure également sur le gobelet de Lyon aux côtés de Mercure-Lugus. Comme nous le verrons plus bas, l'aigle apparaît aussi sur le monument de Saint-Maurice-les-Châteauneuf qui pourrait représenter un mythe indigène comparable à la mort de Lleu³.

Enfin, nous soulignons que Lleu n'est pas le seul personnage mythologique à s'être transformé en aigle. D'autres figures irlandaises et galloises ont également pris cette forme, comme Fintan mac Bóchra⁴, Túan mac Cairill⁵ et Taliesin⁶. Tous trois sont des personnages qui existent depuis la création du monde et qui détiennent la science primordiale ; ils traversent les différents âges et connaissent toute une série de transformations animales, dont l'une en aigle. Le fait qu'ils prennent la forme d'un aigle peut se comprendre dans la mesure où ils partagent avec cet oiseau un très grand âge et un savoir primordial. Pour Lleu, les conditions de la métamorphose semblent toutefois différentes puisqu'elles résultent non pas de sa volonté délibérée mais d'un coup de lance mortel. Néanmoins, tous les cas de transformation en aigle font état d'un rapport avec le passage du temps : Fintan, Túan et Taliesin traversent, sous différentes formes, les nombreux âges du monde ; la métamorphose de Lleu indique en plus le passage d'un état à un autre, c'est-à-dire de la vie à la mort.

En fin de compte, il existe certainement une relation entre *Lugus* et l'aigle, puisque nous avons relevé des associations sur le continent, comme dans les îles, aux époques antiques et médiévales. Malgré tout, cette série d'informations ne nous aide pas réellement à comprendre pourquoi Lleu a été transformé en aigle et non en un autre oiseau.

¹ Voir les éléments réunis sur ce thème par Sterckx 2000a:45-61.

² Cf. partie III, chapitre 3 ; *Esp* III N°2067 ; figure 10.

³ Cf. partie VI, chapitre 1.

⁴ *Ársaidh sin, a eoin Accla* §27 = Meyer 1907:28. Ce personnage a déjà été évoqué dans la partie III, chapitre 3.

⁵ *Scél Túain meic Chairill* = Carey 1984:102.

⁶ *Llyfr Taliesin* = Evans 1910:23. Sur la nature protéiforme de ces trois personnages, voir l'étude de Sterckx 1994a.

1.3. La mort de Dylan

Dans la partie consacrée aux naissances, nous avons vu que Dylan, le frère de Lleu, est mort aussitôt après sa naissance suite à un coup donné par son oncle Gofannon¹. Un poème tiré du Livre de Taliesin donne quelques précisions supplémentaires :

Qui a tenu le fer chauffé,
Qui le façonna par magie pour devenir une lance à trois pointes pour la main
Avant lui, qui, sous le ciel, a les compétences des pincettes ?
Celui qui attend de le recevoir, le serviteur des lances empoisonnées,
C'était un fait odieux de transpercer Dylan sur le rivage fatal avec la cruauté du coup de lance puissant.

*(Py delis mas,
pwy ae swynas yn llaw tryuer ?
neu gynt noc ef, pwy uu tan nef, ar redyf gefel ?
Gwrthrif gwastrawt gwenwyn waewawr,
gwanu dylan adwythic lann treis yn hytyruer.)*²

Ces vers nous apprennent un détail intéressant : comme Lleu, Dylan a été victime d'un coup de lance empoisonnée. Nous verrons que ce motif revient régulièrement dans la mort des figures lugiennes.

Enfin, les *Englynion y Beddau* « Stances des tombes » du Livre Noir de Carmarthen nous indiquent l'endroit où est enterré Dylan :

La tombe de Tydei, père de l'inspiration,
Est dans la région de Bryn Aren ;
Où la vague fait un bruit,
La tombe de Dylan est à Llanfeuno.

*(Bet Tedei tad awen
yg godir Brin Aren ;
yn yd vna ton tolo,
bet Dilan Llan Bevno.)*³

La tombe de Dylan se situe à Llanfeuno, c'est-à-dire l'église de Beuno, qui se trouve à Clynnog Fawr (Gwynedd). Thomas Jones a fait remarquer, qu'à deux miles et demi de là, était localisé entre Aberdesach et Pontlyfni une grande pierre appelée *Maen Dylan* « la Pierre de Dylan »⁴. Nous notons également que le motif de la vague est présent dans ces *englynion* tout comme dans le *Mabinogi*. Ce parallèle peut suggérer que ces deux sources soient tirées d'une tradition commune.

¹ Cf. Partie II, chapitre 2.

² *Llyfr Taliesin* = Evans 1910:67 ; Gruffydd 1928:219-221.

³ *Englynion y Beddau* §4 = Jones 1967:118.

⁴ Jones 1967:106.

2. Lug

Comme pour Llew, Lug est victime d'un adultère¹. Ce problème conjugal va marquer le point de départ d'une suite d'événements qui lui sera fatale. La femme de Lug – dont le nom n'est pas précisé pas – commet un adultère avec Cermaid, le fils du Dagda ; en représailles, Lug tue Cermaid. Une notice des *Dindshenchas* nous apprend la suite :

Loch Lughborta, d'où vient ce nom ? Ce n'est pas difficile. Une grande réunion fut tenue à Cáendruim, qui est appelé Uisnech, entre les trois fils de Cermaid, le fils du Dagda, et Lugh fils d'Eithne, pour faire la paix avec lui à propos de leur père Cermaid, qu'il avait tué par jalousie au sujet de son épouse. Maintenant, les fils de Cermaid, c'est-à-dire Mac Cuill, Mac Cécht et Mac Gréne, montèrent un complot pour tuer Lugh. Mac Cuill enfonça une lance dans son pied. Puis Lugh leur échappa d'eux grâce à sa prouesse vers un lac là-bas. Il y fut tué et noyé. Ils dirent que le carn qui se tient dans le lieu, appelé le Sidhán, fut élevé au-dessus de son corps, si bien que c'est la tombe de Lugh et de là vient les noms de Loch Lughborta et Carn Lughdhach.

(Loch Lughborta, cidh diatá ? Ní ansa. Mór-dál robaí ac trí maccaibh Cermada meic in Dagda annsin a Cáendruim frisa raiter Uisnech, fri Lugh mac n-Eithne, do dhenamh chóra fris a lus a n-athar .i. Chermuda, rosarb-som ic éd 'ma mhnaí. Rococradh [Lugh] dino la maccaibh Cermuda .i. Mac Cuill, Mac Cécht, Mac Gréne, Lugh do marbadh. Saidhis Mac Cuill sleigh inna thraigid an fir. Doluidh-sim íarom uaidhibh a n-eisimul cusin loch ucut. Marbthair 7 baiter andsin h-é, 7 issed adberad-som, conidh fair rogníadh in carn fil isin phurt frisa n-abur in Sidhán, Conidh Lecht Logha in carnn-sin, 7 conidh Loch Lughborta 7 Carnd Lughdhach íarom desin.)²

Un poème contenu dans le *Lebor Gabála Éirenn* précise les circonstances de la mort de Lug :

Lug, bien que sa vigueur fût [...?...]
Par le fils de Cermaid à cause de la jalousie mutuelle,
La lance de Mac Cuill bondit sans dissimulation
Et brisa son dos [= de Lug], bien qu'il l'entendit.

(Lug ciar bo lerdata a lūth
La mac Cermata ar comthnūth,
gae Meic Cuill ro cliss cen clith
corr briss a druim, cia etsid)³.

Ce n'est pas la première fois que nous rencontrons un personnage qui a le dos transpercé par une lance. En effet, Balor et Ysbaddaden ont connu un sort identique⁴ ; Llew et Gronw ont subi un sort comparable puisque tous deux ont reçu un coup de lance mortel, le premier au niveau du flanc, le second au niveau de l'échine.

¹ Cf. Partie III, chapitre 2.

² *DM* IV, 279 ; cf. *LGE* VII §§314, LVI, 20-22 ; *FFE* I, 220.

³ *LGE* VII §LXVI, 25.

⁴ Cf. partie IV, chapitre 4.

Nous constatons en tout cas que la mort de Llew et Lug se déroule selon une structure narrative similaire : dans les deux cas, leur mort a comme point de départ l'adultère de leur épouse respective ; le meurtrier du dieu est soit l'amant (Gronw), soit le fils de l'amant (Mac Cuill) ; il tue *Lugus* au moyen d'une lance empoisonnée. Cette comparaison est un premier indice de l'existence d'une tradition mythologique commune sur la mort de *Lugus*.

3. Cú Chulainn

Nous abordons maintenant le cas du héros Cú Chulainn. Le récit de sa mort fait là aussi apparaître des relations compliquées avec les femmes. D'ailleurs, ce ne sera pas une, mais plusieurs femmes qui vont jouer un rôle dans la fin de sa carrière.

3.1. Une mort annoncée

Certains signes du déclin de Cú Chulainn sont déjà perceptibles dans le *Serglige Con Culainn*. À plusieurs reprises, il a effectivement un comportement inhabituel.

Il y a tout d'abord l'épisode des oiseaux du *síd*. À la demande de son épouse, Eithne Ingubai, Cú Chulainn part à la chasse pour lui ramener un oiseau. Il aperçoit alors deux cygnes du *síd*. Malgré les mises en garde de son épouse, il veut à tout prix les chasser ; mais, chose extraordinaire, il rate sa cible. L'agression de ces oiseaux divins lui vaut d'être sévèrement châtié : deux déesses, qui étaient apparues auparavant sous la forme de ces deux oiseaux, viennent à lui et le battent durement¹.

Après cette humiliation, Cú Chulainn est victime d'une maladie de langueur, pendant laquelle se révèle son amour pour Fand, déesse de l'Autre Monde – dont les deux autres déesses étaient les messagères – et épouse de Manannán ; ainsi, il reste pendant un an dans son lit². Cet état léthargique est contraire au comportement habituel d'un héros tel que lui qui se caractérise par sa *ferg* « fureur », une force qui lui permet de vaincre tous ses ennemis³ ;

¹ Autant il est permis de frapper un roitelet, autant il est interdit et dangereux de frapper un cygne. Pareil interdit vaut également pour le corbeau. L'histoire de Conaire Mór est là pour en témoigner. La première des *geissi* qu'il viole est de frapper des oiseaux, car Conaire vient des *Énlaith* « Peuple des oiseaux » ; ce crime pouvait donc s'apparenter à un *finjal*. Le texte ne précise pas la nature exacte de ces oiseaux ; nous savons uniquement qu'ils sont qualifiés de *finbreca* « blanc tacheté » et que Conaire les a poursuivis jusqu'à la mer (*Togail Bruidne Dá Derga* §13 = Knott 1936:5). La couleur blanche et la référence maritime font penser qu'il s'agit d'oiseaux de l'Autre Monde, identifiables à des cygnes. Les cas de Cú Chulainn et de Conaire montrent bien que frapper des oiseaux de l'Autre Monde entraîne des conséquences très fâcheuses.

² *Serglige Con Culainn* §§7-8 = Dillon 1953:2-3.

³ Dumézil 1985a:204

ainsi, le héros au tempérament explosif et fougueux doit rester insensible aux sentiments envers une femme¹. Le fait que Cú Chulainn soit amoureux de Fand révèle donc un affaiblissement de son caractère normal, ce qui est un signe avant-coureur de sa fin de carrière².

Nous sommes enclin à croire que, dans la geste de Cú Chulainn, le *Serglige Con Culainn* amorce son déclin. Les problèmes qu'il rencontre sont d'ailleurs tous liés à des femmes : c'est son épouse qui l'envoie à la chasse aux oiseaux ; il est frappé sévèrement par deux déesses ; il devient amoureux de Fand.

3.2. Des attaques magiques

La mort proprement dite du héros d'Ulster nous est accessible dans deux versions³. La première version, dite version A, s'intitule la *Brisleach mór Maige Murthemne* « Grand massacre de la Plaine de Murthemne » et est préservée dans le Livre de Leinster. Elle apparaît dans un état assez fragmentaire – le début est perdu en majeure partie –, mais a l'intérêt d'être très ancienne puisque le texte est basé sur un matériau qui remonte au VIII^e ou IX^e siècle. La seconde version, dite version B, porte le nom d'*Aided Con Culainn* « Mort de Cú Chulainn » et est beaucoup plus longue, plus romancée et plus récente que la version A. Elle est préservée dans une série de manuscrits dont le plus ancien est le Gaelic MS XLV (National Library of Scotland) qui remonte au XVI^e siècle ; le texte lui-même date du XV^e siècle et est écrit en irlandais pré-moderne. Nous signalons aussi que le MS TCD H 3.18 a conservé neuf gloses sur ce récit qui remontent sans doute à la même période que la version A.

Dans la littérature épique irlandaise, l'un des thèmes récurrents est l'affrontement entre les gens d'Ulster, menés par Conchobar et Cú Chulainn, et les gens du Connacht, menés par Ailill et Medb. À plusieurs reprises, celle-ci essaie de faire tuer Cú Chulainn, mais toutes ses tentatives se soldent par des échecs. Le début de la version B montre sa détermination à atteindre enfin cet objectif. Pour cela, Medb fait appel aux enfants de Calatín (trois fils et trois filles), qui sont décidés à éliminer Cú Chulainn car il a tué leur père⁴. La reine du Connacht se charge alors de leur éducation. Tout d'abord, elle fait d'eux six sorciers muets et borgnes de l'œil gauche⁵. Puis elle les envoie apprendre les arts du druidisme chez le forgeron Bhalcán, qui leur fabrique trois lances empoisonnées pour tuer le Líath Macha – l'un des chevaux de

¹ Le Roux - Guyonvarc'h 1983:17.

² Guyonvarc'h 1958:308-310 ; Hily 2001-2002:235, 248.

³ Van Hamel 1933:69-71.

⁴ *Aided Con Culainn* §1 = Van Hamel 1933:72.

⁵ *Id.*, §1 = Van Hamel 1933:72 : *do-rinne sé hamaidedh taoi tuathchaocha dhíobh.*

Cú Chulainn –, Lóg et Cú Chulainn¹. Lorsque les enfants de Calatín reviennent de leur apprentissage, ils se joignent à Medb et à l'armée des hommes d'Irlande qui se dirigent vers l'Ulster pour y défier Cú Chulainn. Dans l'entourage de ce dernier, beaucoup ont compris le dessein de Medb et savent que, cette fois, le héros d'Ulster ne s'en sortira pas. Ainsi, Conchobar demande à ses *filid*, à ses docteurs et aux femmes de veiller à ce que Cú Chulainn ne sorte pas de l'enceinte d'Emain Macha afin qu'il ne soit pas tué².

Le début des hostilités commence avec les trois filles de Calatín, appelées les trois Badb :

C'est alors que se levèrent les trois filles au corps estropié, mal formées de Calatín, à savoir les trois Badb mendiantes et errantes, et les trois sorcières noires, haïssables, à la couleur sinistre, diaboliques, et elles passèrent devant eux solennellement et très légèrement sur les éclairs d'un vent rapide, joyeusement : elles vinrent à Emain sans hésiter et ces trois spectres barbus et hideux s'assirent sur la pelouse d'Emain, effrayantes. Elles arrivèrent sur l'herbe de la pelouse verte, pour l'employer tout à l'entour et elles formèrent d'importants bataillons (avec les herbes) – armées et troupes – à partir des tiges souples de séneçon, des boules mûres de vesce de loup et des jolies feuilles de chêne ; Cú Chulainn entendit les cris de la bataille [...] ³

Cú Chulainn commence à avoir des difficultés à discerner le réel de l'imaginaire, si bien qu'il croit à l'arrivée d'une véritable armée, alors qu'en réalité, ce ne sont que les trois Badb.

Puis l'une de ces trois Badb vient, sous l'apparence d'une corneille, prononcer des paroles magiques et crier au-dessus de l'endroit où se trouve Cú Chulainn. À ce moment, le héros est tout à fait conscient de sa fin imminente :

« Car ces cris lourds ont affaibli ma force, ces vieilles folles ont troublé mon esprit, leur grande magie a écrasé ma vigueur et mon courage, la musique de la harpe que j'ai entendue il y a un moment a détruit ma mémoire et mon intelligence, les troupes de femmes douces aux corps blancs de cette province ont emporté ma vigueur et ma force alors que les héros du Connacht, du Munster et du Leinster, et les guerriers de Midhe sont en train de brûler et de ravager les régions de Cúalnge et de la plaine de Murthemne. Toutes mes *gesa* ont été violées et voici qu'est venu le signe de la fin de ma vie dans ce combat (*Do coilled mo gesa uile 7 táinic comartha deridh mo sáegail don chur so*)⁴. »

Pendant que les enfants de Calatín continuent d'user de leur magie, les femmes d'Ulster décident alors d'emmener Cú Chulainn en un lieu appelé *Glenn na mBodar* « Vallée des Sourds », car il s'y trouve une place fortifiée. Il y sera accompagné par Niam, fille de Celtchar mac Uithechair, qui sera la seule à l'autoriser à aller combattre l'armée de Medb. Ce choix est approuvé par les Ulates, sauf par Cú Chulainn lui-même, car il pense que l'armée de Medb va

¹ *Ibid.*, §2 = Van Hamel 1933:72-73.

² Cette situation rappelle celle de Lug lors de la bataille de Mag Tuired. On se souvient que Núada, roi des Túatha Dé Danann, ne voulait pas qu'il prenne part au combat contre les Fomoiré ; il avait donc décidé de l'enchaîner. Mais ici, la décision de Conchobar est plus compréhensible dans la mesure où Cú Chulainn va mourir s'il se rend à la bataille.

³ *Aided Con Culainn* §12 = Van Hamel 1933:80-81 ; cf. trad. Guyonvarc'h 1961-1962:XIII 512-513.

⁴ *Id.*, §14 = Van Hamel 1933:82 ; trad. Guyonvarc'h 1961-1962:XIII 513.

le considérer comme un fuyard. Or ce comportement est indigne pour un guerrier, car l'acte de fuir est synonyme de lâcheté. Une fois arrivé, Cú Chulainn est de nouveau assez pessimiste sur son sort :

« Malheur, dit Cú Chulainn, ceci est Glenn na mBodar et je n'y entrerai jamais. »

(*Truag sin, ar Cú Chulainn, Glenn na mBodar so, 7 nacha rachsa ann co bráth.*)¹

Même en ce lieu, Cú Chulainn n'est pas à l'abri très longtemps. Grâce à ses pouvoirs druidiques, la Badb s'introduit dans la maison, écarte la troupe des femmes et prend l'aspect de Niam. Elle en profite alors pour autoriser le champion d'Ulster à se rendre sur le champ de bataille, en prétextant que toute la province est ravagée et qu'il est temps pour lui de venger les siens².

Le scénario de cet épisode est quelque peu différent dans la version A. C'est Leborcham, une femme ulate douée de qualités prophétiques, qui incite fortement Cú Chulainn à aller se battre contre les hommes d'Irlande ; elle est appuyée dans cette démarche par Niab, qui n'est autre que la Niam de la version A³. Comme le récit de la version A ne précise pas que la Badb a pris l'apparence de l'une des deux femmes ulates, nous supposons que ce sont Leborcham et Niab qui envoient Cú Chulainn à la mort. Les deux versions sont en tout cas unanimes sur le rôle important des femmes à conduire le héros d'Ulster à la mort⁴.

Avant que Cú Chulainn ne parte pour le combat, il apparaît des signes qui sont autant de mauvais présages : la broche de son manteau passe à travers sa jambe ou son pied ; le Líath Macha l'évite à trois reprises et se met à pleurer ; ses armes tombent sous ses pieds ; il viole toutes ses *gessi* ; la troupe de femmes ulates – Leborcham en tête – le supplie de ne pas les quitter⁵.

Les malheurs de Cú Chulainn ne font pourtant que commencer :

Il partit après sur la route de Midluachair et après vers la plaine de Mogna. Il vit quelque chose : trois sorcières avec un œil sinistre aller à sa rencontre sur la route. Avec des poisons et des charmes, elles faisaient cuire un petit chien sur des broches de sorbier. C'était une des *gessi* de Cú Chulainn que de ne pas visiter un foyer sans manger. C'était aussi une *geis* pour lui que de manger de la chair de son homonyme. Il court pour les dépasser, car il savait que ce n'était pas pour lui faire du bien qu'elles étaient là. Une sorcière lui dit :

¹ *Ibid.*, §16 = Van Hamel 1933:84.

² *Ibid.*, §21 = Van Hamel 1933:89-90.

³ *Brisleach mór Maíge Murthemne* = Best 1954-1983:442-443.

⁴ Cf. Sergent 1999:187.

⁵ *Brisleach mór Maíge Murthemne* = Best 1954-1983:443-444 ; *Aided Con Culainn* §§22-24 = Van Hamel 1933:89-93. Plusieurs manuscrits, composés entre les XVII^e et XIX^e siècles, ont conservé dans une graphie modernisée des fragments en vers du récit de la mort de Cú Chulainn. Dans les vers du MS RIA 23 G 10, le héros d'Ulster évoque sa fin imminente : *Do choilledh mo ghesa féin. / Táinig mo ré gid olc libh.* « Mes propres *gesa* ont été violés. / Mon temps est venu, bien que vous le regrettiez » (Lehmann 1997:435).

« Approche, ô Cú Chulainn.

- Je ne vous rendrai pas visite, en vérité, dit Cú Chulainn.

- Il y a pour nourriture un chien, dit-elle. Si c'était un grand foyer qui était là, dit-elle, tu lui rendrais visite. C'est parce que celui-ci est petit que tu ne viens pas. Il n'est pas capable de grandes choses celui qui ne supporte pas ou n'accepte pas le petit. »

Alors il s'approche d'elle et la sorcière lui offre la moitié du chien de sa main gauche. Cú Chulainn le prend ensuite avec sa main gauche et il le place sous sa cuisse gauche. La main avec laquelle il a pris [le morceau] et la cuisse sous laquelle il l'a placé sont prises d'un bout à l'autre, si bien qu'elles n'ont plus la même force¹.

De nouveau, Cú Chulainn fait la rencontre de femmes hostiles. Il est alors contraint et forcé de violer ses *geissi*, un acte qui est généralement annonciateur d'une mort imminente ; le cas de Conaire Mór, roi de Tara, est là pour en témoigner². En outre, nous percevons bien que la rencontre entre Cú Chulainn et les sorcières se déroule dans un climat sombre et inquiétant, qui est en adéquation avec le destin funeste du héros d'Ulster. Cette ambiance particulière est notamment exprimée par le physique des trois sorcières qui ont un œil sinistre (*na teora ammiti túathchaecha*)³.

Dans ce récit, une de leurs actions consiste à cuire un petit chien ; or la littérature irlandaise fournit d'autres cas d'association entre un personnage ayant un œil sinistre et le motif de la cuisson⁴. Il n'est pas inintéressant de passer en revue ces différents exemples. Dans le *Cath Maige Tuired*, Balor a un œil destructeur depuis qu'il a été en contact avec des vapeurs produites par des préparations druidiques⁵. Deux autres exemples figurent dans la *Togail Bruidne Dá Derga*. Le personnage sinistre Fer Caille possède un seul œil (*co n-oenshúil*) et est propriétaire d'un porc qui crie sur le feu et qu'il offre comme nourriture⁶. Le second personnage est Nár *Thúathchaech* « À l'Œil Sinistre », le porcher de Bodb, roi du *Síd ar Femin* ; il est dit que le sang est versé à chaque festin auquel il participe⁷. Ces quatre témoignages montrent que la présence conjointe du mauvais œil et de la cuisson annonce un événement funeste à venir. Dans le cas de Cú Chulainn, sa rencontre avec les trois sorcières est un indice supplémentaire de sa mort imminente.

¹ *Brisleach mór Maige Murthemne* = Best 1954-1983:445 ; cf. trad. Guyonvarc'h 1994:282.

² *Togail Bruidne Dá Derga* = Knott 1936 ; cf. partie III, chapitre 3 et partie IV, chapitre 1.

³ Sur le sens de *túathcháech*, voir l'étude de Borsje 2002a.

⁴ Voir Borsje 2002a:17.

⁵ *CMT* §133 ; cf. partie IV, chapitre 3.

⁶ *Togail Bruidne Dá Derga* §§39, 136 = Knott 1936:12, 40: *At-chonnarc ann icon tenei airtheraig fer maeldub co n-oensúil lais 7 oenchos 7 oenlám 7 mucc maeldub dóthe lais for teni osí oc síréigem.*

⁷ *Id.*, §140 = Knott 1936:42 : *At-chonnarc fer and, túathchoech co súil milledaig [...] Nár Thúathchaech sain. Muccaid Boidb a Síd ar Femin. Nach fled oca roibi dod-rortad fuil oce.*

3.3. Le coup fatal

Après cet épisode de mauvais augure, Cú Chulainn se dirige vers le champ de bataille. Erc mac Coirpre, un guerrier de l'armée d'Irlande, attend fermement son arrivée car il a élaboré un plan d'action, qu'il expose comme suit à ses troupes :

« Faites une seule troupe, faites un mur de vos boucliers autour de cette troupe, au-dessus, tout autour et sur eux ; placez trois hommes à chaque hauteur de la troupe, c'est-à-dire deux en train de se battre, parmi les plus forts de l'armée, et auprès d'eux un satiriste avec une baguette de coudrier. Ils demanderont l'un de ses javelots dont le nom est Victoire des Victoires (*Blad ar Bladaib*). Ils demanderont l'un des javelots préparés qui lui resteront encore. Il est prophétisé que ce javelot tuera un roi à moins qu'il n'accepte la demande (*Atá i tairngere dia gaiseom rí do marbad de mani gabthar algis de*)¹. »

Cú Chulainn arrive alors sur le champ de bataille.

Après cela, il vit deux hommes occupés à se battre sans être séparés.

« C'est une honte pour toi, ô Cú Chulainn, de ne pas séparer ces deux hommes », dit le satiriste.

Cú Chulainn bondit alors vers eux ; il donna un coup de poing sur la tête de chacun d'eux, si bien que la cervelle leur sortit par les oreilles et par le nez.

« Tu les as séparés, dit le satiriste, aucun d'eux ne fera plus de mal à l'autre.

- Ils ne seraient pas silencieux si on les avait priés, dit Cú Chulainn.

- Donne-moi cette lance, ô Cú Chulainn, dit le satiriste.

- Je jure par ce que jure mon peuple : tu n'en as pas plus besoin que moi. Les hommes d'Irlande sont ici sur moi et je suis ici contre eux.

- Je te satiriserai si tu ne me la donnes pas, dit le satiriste.

- Je n'ai jamais été satirisé par avarice ou manque de générosité. »

Il lui jeta alors la lance avec le manche par-devant, si bien qu'il lui traversa la tête et tua neuf hommes plus loin.

Cú Chulainn passa au travers de toute l'armée. Lugaid mac Con Roí, prit alors le troisième javelot préparé qui était avec les fils de Calatín.

« Qui tombera par ce javelot, ô fils de Calatín ? dit Lugaid.

- Il tombera un roi par ce javelot », dirent les fils de Calatín.

Lugaid lança ensuite le javelot sur le char et il atteignit Láeg fils de Riangabair, si bien que tout ce qu'il avait d'entrailles se répandit sur le coussin du char. Láeg dit alors :

« J'ai été cruellement blessé. »

Après, Cú Chulainn arracha alors le javelot et fit ses adieux à Láeg. Cú Chulainn dit :

« Je serai guerrier et je serai cocher aujourd'hui². »

Puis le même scénario se répète deux autres fois : Cú Chulainn tue deux hommes en train de se battre, il refuse de donner son arme au satiriste et le tue. La première fois, Erc mac Coirpre

¹ *Brisleach mór Maíge Murthemne* = Best 1954-1983:447 ; cf. trad. Guyonvarc'h 1994:283-284.

² *Id.*, p. 447-448 ; cf. trad. Guyonvarc'h 1994:284-285.

jette un autre javelot préparé par les fils de Calatín sur le Líath Macha. La seconde fois, la victime du troisième javelot est Cú Chulainn :

Après cela, Cú Chulainn traversa à nouveau toute la troupe d'un bout à l'autre. Ensuite, Lugaid prit le troisième javelot préparé qui était avec les fils de Calatín.

« Qui tombera par ce javelot, ô fils de Calatín ?

- Un roi tombera par lui, dirent les fils de Calatín.

- Je vous ai entendu dire que c'était par le javelot qu'a lancé Erc ce matin.

- C'est vrai aussi, dirent-ils, le roi des chevaux d'Irlande est tombé, à savoir le Líath Macha.

- Je jure par ce que jure mon peuple : il ne surmontera pas la blessure de roi qu'il aura. »

Alors Lugaid (mac Con Roí) lança le javelot sur Cú Chulainn, si bien qu'il le frappa, il subit une douleur et ses entrailles se répandirent sur le coussin du char (*La ssin dolléci Lugaid in ngai do Choin Culaind co n-ecmoing ind co tarlaic anro buí ina broind co rrabi for fortchi in charpait*). Alors le Dub Sainglend le quitta, ayant la moitié du joug, et alla dans le Loch nDub à la frontière du Muscraige Tíre. C'est de là qu'il était venu avec Cú Chulainn. C'est là qu'il retourna, si bien que le lac se mit à bouillonner¹.

Avant de succomber à ses blessures, Cú Chulainn se lave dans un lac puis s'attache sur un pilier de pierre afin de mourir debout. Les hommes d'Irlande arrivent à sa hauteur, prennent sa tête et son bras droit pour les emmener à Tara². Dans la dernière partie du récit, Conall Cernach venge la mort de son compagnon de lait en tuant Lugaid mac Con Roí³.

3.4. Bilans

Plusieurs éléments de ce récit méritent d'être pris en considération. Tout d'abord, la version B précise que les armes utilisées pour tuer Lóeg, le Líath Macha et Cú Chulainn sont « trois lances empoisonnées » (*na trí slegha neime*)⁴. Ce type d'armes est caractéristique de celles employées par *Lugus*⁵ et surtout de celles utilisées pour tuer Lleu et Lug.

Ensuite, le meurtrier de Cú Chulainn se nomme Lugaid mac Con Roí. Celui-ci a peut-être accompli son geste en représailles du meurtre de son père Cú Roí par les Ulates lors de leur expédition pour reprendre Bláthnat⁶. Un autre élément sur ce Lugaid est à signaler. Lorsque Conall Cernach s'apprête à lui couper la tête, il lui dit ceci :

¹ *Ibid.*, p. 449 ; cf. trad. Guyonvarc'h 1994:286-287.

² *Ibid.*, p. 449-450 ; cf. DR XV, 289.

³ Après avoir tué Lugaid, Conall lui coupe la tête et la dépose sur une pierre. Il revient quelque temps plus tard pour la récupérer, mais la tête a fait fondre la pierre et est passée à travers (*Brislech mór Maige Murthemne* = Best 1954-1983:453). On se souvient que la tête de Balor avait également fait fondre la pierre sur laquelle Lug l'avait posée (Cf. partie IV, chapitre 4 ; Guyonvarc'h 1980:102 ; Scowcroft 1995:148n.100).

⁴ *Aided Con Culainn* §33 = Van Hamel 1933:102. Les trois meurtriers sont donc Erc mac Coirpre, Mac Niat et Lugaid mac Con Roí.

⁵ Cf. partie IV, chapitre 3.

⁶ Cf. partie III, chapitre 2 et partie VI, chapitre 4.

« Si tu n'avais pas décapité Cú Chulainn, j'aurais eu de la répugnance à te tuer et à te décapiter », dit-il, car c'était lui un des trois pères que possédait Lugaid, à savoir Conall, Cú Chulainn et Cú Roí fils de Dáire (*uair is éisidhe an tres athair isa sealbh ara raibh Lughaidh .i. Conall 7 Cú Chulainn 7 Cú Rí mac Dáire*)¹.

Nous devons reconnaître que cette paternité d'adoption de Cú Chulainn n'est confirmée par aucune autre source. Le seul Lugaid avec qui il a une proximité est Lugaid Réoderg, mais il n'est que son père adoptif. Lugaid mac Con Roí et Lugaid Réoderg seraient-ils pour autant le même personnage ? Les arguments pour le démontrer font défaut. Le seul rapprochement viendrait de leur père : Lugaid Réoderg est fils des trois Find-emna ; selon les Annales de Tighernach, l'un des meurtriers de Cú Chulainn est Lugaid *mac trí con* « fils des trois chiens »², qui pourrait être un autre nom pour Lugaid mac Con Roí. Autrement dit, ces deux Lugaid ont en commun d'avoir une triple paternité. Même si cette comparaison est envisageable, nous manquons d'informations pour établir un véritable parallèle entre ces deux personnages.

À plusieurs reprises, nous avons rappelé que les personnages nommés Lugaid pouvaient correspondre, sur certains points, à un Lug anthropomorphisé et héroïsé³. Cette hypothèse pourrait être appliquée à Lugaid mac Con Roí, auquel cas Lug serait le meurtrier de son fils. Dans la mesure où il a permis à Cú Chulainn de vivre, il a pu tout aussi bien décider de sa mort⁴. Dans cette famille, il y a un autre exemple de meurtre du fils par le père avec Cú Chulainn qui a tué Conlae, comme nous le verrons plus bas⁵. Néanmoins, il reste difficile à prouver que Lug a tué le héros d'Ulster.

Finalement, le récit de la mort de Cú Chulainn décrit une fin inéluctable et tragique, où le champion d'Ulster reste impuissant face au destin. La narration de cet épisode fait preuve d'une certaine emphase, qui convient parfaitement à la grandeur de sa carrière. Tout au long de ce récit, nous avons remarqué que sa mort physique est précédée d'une déchéance sociale, puisqu'il est entraîné dans un enchaînement de faits où tout ce qu'il entreprend est en contradiction avec l'honneur et avec ses *geissi*.

La mort de Cú Chulainn a toutefois été difficile à réaliser puisqu'il a fallu lui opposer un grand nombre d'adversaires dont l'une des caractéristiques était d'être, pour la plupart, du sexe féminin : il y a tout d'abord Fand et les deux déesses de l'Autre Monde ; Medb, la commanditaire de la mort de Cú Chulainn ; les trois Badb ; Niab(= Niam) et Leborcham ; les

¹ *Aided Con Culainn* §57 = Van Hamel 1933:132.

² *Annála Tighernach* = Stokes 1896-1897:XVI 407.

³ Voir en particulier la partie V, chapitre 1.

⁴ Cf. Sergent 1999:198.

⁵ Cf. *infra*.

trois sorcières borgnes. Nous avons donc un nouvel exemple de l'implication des femmes dans la mort de *Lugus*.

Certains adversaires de Cú Chulainn ont également comme autre caractéristique de ressembler aux Fomoire, tant au niveau du physique que par l'utilisation d'une magie maléfique (les enfants de Calatín sont sorciers, muets et borgnes de l'œil gauche ; les trois sorcières ont un œil sinistre)¹. Lug et Cú Chulainn ont donc eu affaire à des adversaires typologiquement comparables ; la différence est que le premier les a vaincus, alors que le second a été tué.

4. Lugaid Réoderg

Le fils adoptif de Cú Chulainn, Lugaid Réoderg, connaît lui aussi une mort où une femme est impliquée. Le récit de sa mort figure dans un texte en vieil-irlandais qui date du début du X^e siècle et qui est contenu dans trois manuscrits (Livre de Leinster, MSS TCD H 3.18. et RIA Stowe D IV 2). L'histoire est la suivante : l'épouse de Lugaid, Derbforgaill, fille du roi de Norvège, décède suite à des mutilations infligées par des femmes ulates ; aussitôt que Lugaid apprend la terrible nouvelle, il meurt².

5. Conall Corc

Nous en venons maintenant à l'étude de Conall Corc. Les traditions vernaculaires n'ont malheureusement pas conservé le récit de sa mort, mais notre attention va se porter sur ses mésaventures survenues lors de son arrivée en Écosse³. Comme nous l'avons déjà vu, Conall est injustement accusé d'avoir séduit la femme du roi Crimthann et est alors expédié en Écosse. À son arrivée, il est pris dans une tempête de neige et se trouve à demi-mort. Il ne doit son salut qu'à l'intervention du *file* du roi d'Écosse qui était parti, en compagnie de onze hommes, à la recherche de ses porcs. Il a alors aperçu un pan du manteau de Conall qui dépassait de la neige. Après plusieurs péripéties, Conall revient en Irlande. Puis il est

¹ Nous pouvons d'ailleurs nous demander si les trois Badb filles de Calatín et les trois sorcières ne sont pas les mêmes personnages. En effet, ces deux groupes de femmes sont d'un nombre identique, elles ont un physique analogue et pratiquent une magie malfaisante.

² *Aided Lugdach occus Derbforgaill* = Marstrander 1911:208-213 ; cf. *LGE* IX §585 ; *Annála Ríoghachta Éireann* 5191 = O'Donovan 1848-1851:I 90.

³ *Longes Chonaill Chuiric* = Hull 1941:940 ; cf. partie III, chapitre 3.

découvert sous un if par le porcher du roi des Músraige, qui avait prophétisé que celui qui serait trouvé en ce lieu deviendrait l'ancêtre des rois du Munster ; ainsi, Conall devient roi¹.

Dans une étude sur Conall Corc, Claude Sterckx a montré plusieurs parallèles structuraux entre cette histoire et le récit de la mort de Lleu². En effet, le scénario du récit gallois offre un déroulement assez similaire :

- Lleu n'a gardé la vie que parce que Gwydion l'a sauvé et l'a mis dans son manteau.
- Gwydion, sous le costume d'un barde, est parti à la recherche des porcs de Pryderi avec onze compagnons.
- Lleu est exilé hors du monde des hommes.
- Gwydion le découvre sur un chêne après avoir suivi une truie et interprété le récit du porcher.
- À la fin du récit, Lleu redevient seigneur.

Cette comparaison fait penser que le récit irlandais a été construit selon un schéma narratif très ancien. Elle est aussi une nouvelle preuve du caractère lugien de la biographie de Conall Corc. Sa pseudo-mort est d'autant plus intéressante qu'elle est imputable à une femme ; en effet, c'est l'épouse du roi Crimthann qui a provoqué l'exil de Conall et donc son arrivée en Écosse.

6. Pryderi

Dans les *Mabinogion*, Pryderi est l'autre personnage que nous avons identifié à *Lugus* et dont la mort intervient dans la quatrième branche. Le contexte est le suivant : Gilfaethwy est amoureux de Goewin, la vierge porte-pied de Math ; pour que l'union ait lieu, il faut éloigner Math de sa cour de Gwynedd. Gwydion déclenche alors une guerre avec le Dyfed, lequel est gouverné par Pryderi. Gwydion s'y prend de la sorte : en compagnie de onze hommes, il se rend chez Pryderi sous l'apparence d'un barde, en vue de lui proposer un échange. Il souhaite acquérir les porcs de l'Autre Monde donnés par Arawn, roi d'Annwfn, à Pwyll ; en contrepartie, Gwydion lui offre douze étalons, douze lévriers et douze boucliers dorés qu'il a fabriqués avec sa magie. Pryderi accepte le marché. Mais lorsque le charme prend fin, Pryderi se rend compte de la tromperie et déclare la guerre au Gwynedd³. Afin que les deux armées

¹ Cf. partie III, chapitre 3.

² Sterckx 1997:40-41.

³ *Math* 68-73.

soient épargnées, Pryderi demande à ce que le conflit soit réglé lors d'un duel entre Gwydion et lui, le responsable du déclenchement des hostilités.

Les deux hommes furent isolés en champ clos, ils revêtirent leurs armes, et s'affrontèrent. Ayant l'avantage de la force et de la ruse, de la magie et de l'ensorcellement, Gwydion fut vainqueur, et Pryderi fut tué. Il fut enterré à Maen Tywyawc, au-dessus du Melen Rhyd, c'est là que se trouve aujourd'hui sa tombe.

(*Ac o nerth grym ac angerd, a hut a lledrith, Guydyon a oruu, a Phryderi a las, ac y Maen Tyuyawc, uch y Uelen Ryd y cladwyt, ac yno y may y ued.*)¹

Pour remporter le duel, Gwydion a utilisé deux qualités bien connues chez lui, à savoir la ruse et la magie. Les *Englynion y Beddau* du Livre Noir de Carmarthen confirment le lieu de la mort de Pryderi :

Au confluent du Gwenoli

Est la tombe de Pryderi.

(*En aber Gwenoli*

y mae bet Pryderi.)²

Gwenoli est le nom du ruisseau qui prend sa source près du Llyn Tecwyn et qui se jette dans la Felennrhyd (Gwynedd)³. *Felennrhyd* n'est que la forme mutée, après l'article (*y Felennrhyd*), de *Melen Rhyd*.

Les circonstances de la mort de Pryderi nous amènent à trois réflexions. Premièrement, nous constatons une nouvelle fois que la mort d'un personnage lugien est à mettre en rapport avec une femme, même si son implication est indirecte : cette guerre, fatale à Pryderi, n'a été déclenchée que dans le but d'unir Gilfaethwy à Goewin.

Deuxièmement, Pryderi était, en tant que seigneur du Dyfed, responsable de la conservation des trésors d'Annwfn (les porcs de l'Autre Monde) obtenus par son père. Or, la mort de Pryderi est justement intervenue dès leur perte ; cet enchaînement de faits relève sans doute plus du lien de causalité que du simple hasard⁴. Pryderi a donc commis une erreur fatale en faisant don à Gwydion de ses porcs qui garantissaient l'amitié entre ce monde-ci et l'Autre Monde et, par conséquence, la stabilité du royaume.

Troisièmement, Pryderi et Llew sont, selon nous, les deux personnages des *Mabinogion* identifiables à *Lugus*. Pryderi a ainsi cette particularité d'être la figure la plus présente dans l'ensemble de ces quatre branches, puisqu'il naît au milieu de *Pwyll* et qu'il meurt au début de *Math*. Sa disparition intervient donc juste avant la venue au monde de Llew. Autrement dit, ces deux figures ne se rencontrent pas, comme si la première devait disparaître pour que

¹ *Id.*, p. 73 ; trad. Lambert 1993:104. Cf. partie IV, chapitre 4.

² *Englynion y Beddau* §7 = Jones 1967:118.

³ Jones 1967:107.

⁴ Bollard 1975:255-256 ; Ford 1981-1982:117, 1990:297.

l'autre puisse naître. Ce cas de figure se retrouve en quelque sorte en Irlande avec Cú Chulainn et Lugaid Réoderg : celui-ci est élu roi de Tara quand son père adoptif est dans son lit à cause d'une maladie de langueur. En fin de compte, la carrière de Lugaid commence vraiment lorsque Cú Chulainn amorce son déclin¹.

7. Gengoult

Après les figures irlandaises et galloises, nous allons aborder la matière hagiographique avec la mort de saint Gengoult. Lui aussi a été victime de l'infidélité de sa femme Ganéa, comme nous l'avons souligné dans notre troisième partie². Mais les amants ne souhaitent pas en rester là et projettent un plan pour éliminer Gengoult :

Le clerc (= l'amant) s'efforça d'avoir accès à l'endroit où s'était retiré le serviteur de Dieu (= Gengoult), et son cœur féroce ne supportait aucun retard. Comme elle connaissait parfaitement ce domicile secret, il n'y avait aucun de ses accès qu'elle ignorât. Il repéra subrepticement le moment où il pourrait agir : s'introduire après le départ des serviteurs et, après avoir tué Gengoult profondément endormi sur sa couche, s'enfuit sans se faire prendre. C'est ce qu'il fit. Lorsque le moment parut bon pour son crime sacrilège, il pénétra dans la chambre et saisit le glaive qui se trouvait près de la tête de Gengoult, mais, lorsqu'il l'eut tiré du fourreau pour décapiter le dormeur, alors même que sa main allait s'abattre, l'athlète de Dieu, réveillé, voulut se lever du lit. Aussi, quoique visant la cervelle du saint, il le toucha ailleurs. Comme le saint homme essayait de parer le coup, la pointe de l'arme glissa et lui infligea une grave blessure au flanc. Son crime ainsi perpétré, l'assassin lâcha le glaive et partit aussitôt pour ne pas être pris. Montant son cheval, il s'enfuit au galop. Quant à Gengoult, le saint serviteur de Dieu, il ne survécut que quelques jours³.

Ce scénario rappelle en de nombreux points les mésaventures de Lleu⁴ :

- Gengoult est trompé par sa femme.
- Les deux amants veulent se débarrasser du mari.
- La femme indique à son amant la manière de s'y prendre car elle connaît parfaitement son époux.
- L'amant prend Gengoult par surprise et le tue en lui assénant un coup dans le flanc.
- L'histoire se termine par la punition de la femme infidèle et de l'amant.

À la différence du récit gallois, Gengoult ne se venge pas lui-même puisqu'il est mort. C'est donc Dieu qui s'en charge comme suit : le clerc, allant déféquer, voit que ce sont ses entrailles mêmes qui s'écoulent ; il meurt et descend aussitôt en Enfer. Quant à Ganéa, elle a eu le

¹ Hily 2001-2002:249.

² Cf. partie III, chapitre 2.

³ *Vita Gengoulphi* = Carnandet 1680-1688:II 645-646 ; trad. Guérin 1876:V 458.

⁴ Sterckx 1991:43.

malheur de dire à propos des miracles de son époux : « Gengoult fait autant de miracles que mon cul ! ». Dieu a alors fait en sorte que, sa vie durant, elle connaisse la honte d'émettre autant de pets qu'elle a prononcés de mots ce jour-là¹. Comme Blodeuwedd, elle est épargnée par la mort mais doit subir une honte sans fin².

8. Souvenirs antiques de la mort de Lugus

Les littératures insulaires médiévales ne sont pas les seules sources à contenir des informations sur la mort de *Lugus*. Deux monuments tirés de l'iconographie gallo-romaine conservent certainement le souvenir d'un mythe relatif à la mort de ce dieu.

Nous avons tout d'abord le monument de Saint-Maurice-les-Châteauneuf (Saône-et-Loire), sur lequel figure une statue de Mercure trônant et flanqué d'un bélier. Dans son dos, il y a un aigle perché au-dessus d'une laie, qui tient dans ses serres un médaillon gravé du visage d'un bel adolescent imberbe. Cette scène peut rappeler le *Mabinogi* de *Math* avec Llew, un dieu jeune, qui gît sous la forme d'un aigle au sommet d'un arbre, au pied duquel une truie mange la pourriture tombée de l'oiseau³.

Le second monument qui retient notre attention est une colonne de Limoges, qui a été élaborée au II^e ou III^e siècle apr. J.-C. Elle représente la scène suivante : un dieu, jeune et nu, se tient au sommet d'une colonne galbée ; ses bras ont été remplacés par deux ailes à demi déployées ; deux excroissances au sommet de sa tête pourraient faire office de petits ailerons ou de petites cornes. Ce personnage serait identifiable à Mercure dans la mesure où sa représentation rappelle le Mercure de Tongres (Belgique), qui porte des ailerons ou des cornes embryonnaires sur sa tête. Sur le monument de Limoges, un autre personnage nu est représenté sur la face antérieure de la colonne. Il se tient debout sur la base, figuré sur le dos, plaqué contre le fût et les bras levés dans une attitude d'imploration⁴. Nous avons peut-être affaire à Lugus et à son père, le premier se trouvant au sommet de la colonne, le second à ses pieds. À supposer que cette scène représente un mythe comparable à celui du *Mabinogi* gallois, les traits d'ornithomorphisme du Mercure pourraient tout aussi bien exprimer le début

¹ *Vita Gengoulphi* = Carnandet 1680-1688:II 647.

² Sterckx 1991:47.

³ Sterckx 1998a:53, 2000a:42.

⁴ Santrot 1986:224-226, fig. 14.

de sa transformation en oiseau ou les dernières traces de cet état avant son retour à une forme humaine¹.

9. Bilans

Les différents récits étudiés ici ont livré des scénarios qui comportaient de nombreuses analogies. Trois points essentiels vont retenir notre attention. Le premier concerne l'arme utilisée. À de nombreuses reprises, le coup fatal est dû à une lance, souvent empoisonnée (Lleu, Dylan, Lug, Cú Chulainn et Gengoult). Autrement dit, si *Lugus* doit en partie ses exploits guerriers à sa maîtrise d'une arme de jet, c'est cette même arme qui provoque sa perte.

L'autre point de concordance touche aux circonstances dans lesquelles la mort est intervenue. Plusieurs fois, elles ont lieu dans le cadre d'une vendetta :

- Lug tue Cermaid car il s'est uni avec sa femme, puis Mac Cuill tue Lug en représailles.
- Gronw tue Lleu pour rester seul avec Blodeuwedd, puis Lleu tue Gronw en représailles.
- Cú Chulainn tue Calatín, puis les enfants du défunt sont les meneurs du meurtre de Cú Chulainn. L'homme qui a donné le coup fatal au héros d'Ulster est Lugaid fils de Cú Roí. Or, comme nous le verrons plus loin, Cú Chulainn et les hommes d'Ulster ont tué Cú Roí, car celui-ci avait notamment pris de force Bláthnat, l'amante de Cú Chulainn². Lugaid a peut-être accompli ce geste en représailles de la mort de son père.
- L'amant de Ganéa tue Gengoult, puis Dieu envoie le meurtrier en Enfer³.

Enfin, l'élément le plus significatif est l'implication d'une femme. Nous la retrouvons régulièrement à l'origine du processus qui va entraîner la mort de *Lugus*. Dans plusieurs cas, cette femme est son épouse et elle commet un adultère⁴. Ce rôle nuisible des femmes confirme les rapports compliqués du dieu celtique avec les personnes de sexe féminin, déjà soulignées dans ce travail : Lug a des relations tumultueuses avec son ascendance maternelle, tout comme Lleu avec sa mère ; plusieurs mères (comme Rhiannon et Macha) disparaissaient après la naissance de leur(s) enfant(s)⁵. Ces rapports problématiques ont certainement une

¹ Sterckx 1991-1995:VI 96, 2000a:41-42. À partir de l'iconographie monétaire celtique, Dominique Gricourt et Daniel Hollard ont relevé plusieurs exemples de scènes qui représenteraient un mythe comparable à la mort de Lleu (Gricourt - Hollard 1997b:254-256, 1998:15-18, 2000:28-29, fig. 3-4). Malheureusement, les pièces en question sont souvent en trop mauvais état pour permettre une lecture lisible et fiable.

² DR XV, 449 ; *Aided Conrói maic Dáiri* = Best 1905. Cf. partie VI, chapitre 3.

³ Cf. Sergent 2004a:304.

⁴ Cf. Rees - Rees 1961:52.

⁵ Cf. partie II.

signification importante puisqu'ils sont l'élément déclencheur de la disparition du dieu. Dans le dernier chapitre de cette partie, nous essaierons de comprendre précisément le rôle que joue la femme dans cette mort.

Avant de conclure, nous tenons à souligner que la mort des personnages lugiens équivaut à la quasi-disparition de leur lignée respective dans la mesure où leur descendance est presque nulle. En Irlande, nous ne possédons que de maigres informations sur la descendance de Lug. Les *Dindshenchas* signalent l'existence d'un guerrier du nom de Gae Glas qui est petit-fils de Lug¹ ; malheureusement, nous ne savons rien d'autre sur ce personnage. Le *Lebor Gabála Érenn* attribue pour sa part trois fils à Lug :

Lug Lamfada a trois fils : Áinnle, Abartach et Cnú Dereóil.

(*Tri meic Loga Lamfota .i. Ainli 7 Abartach 7 Cnu Dereoil.*)²

L'*Accalamh na Senórach* confirme la paternité de Lug sur le dernier des trois :

Cnú Deróil, fils unique de Lug fils d'Eithle.

(*Cnú Deróil [...] én-mac Logha meic Eithleann.*)³

Abartach et Cnú Deróil sont connus dans le cycle ossianique. Ils résident tous deux dans les *síde*. Le premier est le guide de Finn mac Cumail et de sa troupe pour se rendre dans l'Autre Monde ; le second est décrit comme un nain et un compagnon du même Finn⁴. Quant à Áinnle, il apparaît dans les *Dindshenchas* comme fils de Lug Lámfhada :

D'où vient le nom de Druim Cliab ? Ce n'est pas difficile. C'est là que Curnan Cosdub, fils de Redarc fils de Dibad, fit construire cent cinquante coracles pour détruire Dún Barc, [le fort] d'Áinnle, fils de Lug Lámfhada (*for Aindle mac Loga Lamfhota*). Cette destruction lui prit un an et demi et Áinle fut tué avec ses reines et toute sa maison⁵.

Force est de constater que les informations au sujet des fils de Lug sont très minces. De plus, soulignons que le dieu irlandais est rarement impliqué dans le cycle ossianique.

Lug n'est pas simplement le père de ces trois personnages mineurs, mais aussi et surtout du glorieux Cú Chulainn. Mais la descendance lugienne s'arrête définitivement avec et à cause de lui. Le héros d'Ulster a pourtant eu un fils, nommé Conlae, qu'il a eu avec Aífe lors de son séjour initiatique en Écosse. Mais Cú Chulainn n'a rien su de la naissance et de l'existence de cet enfant. L'histoire de leur rencontre figure dans l'*Aided Óenfir Aífe*⁶. Le jour de ses sept ans, Conlae part à la recherche de son père. Son arrivée ressemble fortement à

¹ DR XV, 305 ; DM II, 64.

² LGE VII §368.

³ *Accallamh na Senórach* l. 636 = Stokes 1900:19 ; cf. *Duanaire Finn* XLV, 3 = Mac Néill - Murphy 1908-1953:II 119.

⁴ Sterckx 1999b:236-237.

⁵ DR XVI, 33 ; cf. DM IV, 8-10.

⁶ Ce texte en vieil-irlandais tardif remonte à la fin du IX^e siècle ou au début du X^e et est contenu dans le Livre Jaune de Lecan.

celle de son père : il est inconnu de la communauté ; ses prouesses suscitent l'admiration de Conchobar et de Conall Cernach ; il manie lui aussi la pierre de fronde. Alors Cú Chulainn se dirige vers Conlae :

Emer fille de Forgal (= l'épouse de Cú Chulainn) mit le bras autour de son cou (= de Cú Chulainn) :

« Ne descends pas là, dit-elle. C'est un fils à toi qui est en bas. Ne nous venge pas sur ton fils unique ! [...] Ce n'est pas un combat juste ni sage de te lever contre ton fils valeureux [...] Tourne-toi vers moi ! Écoute ma voix ! Mon avis est bon. Puisse Cú Chulainn l'entendre ! Je sais quel nom il va dire, si c'est Conlae, le fils unique d'Aífe, qui est le garçon là-bas », dit la femme.

Alors Cú Chulainn répondit :

« Tiens-toi, ô femme ! [...] Même si c'est lui qui est là, ô femme, dit-il, je le tuerai pour l'honneur des Ulates. »

Alors il descendit lui-même.

« Il est joli, mon garçon, le jeu que tu fais, dit-il.

- Votre jeu à vous n'est pas tel, dit le petit garçon, que deux d'entre vous ne soient pas venus pour que je me fasse connaître à eux.

- Est-ce qu'il aurait fallu qu'un jeune garçon vînt en ma compagnie ? dit Cú Chulainn. Tu vas mourir si tu ne te fais pas connaître.

- Qu'il en soit ainsi ! dit le garçon¹. »

Un duel violent et acharné s'ensuit entre les deux protagonistes. Cú Chulainn sort alors son *gae bulga* et frappe Conlae d'un coup mortel.

Cú Chulainn n'a donc que faire de son fils. À ses yeux, l'honneur de son peuple est supérieur aux liens familiaux, quand bien même il s'exposerait à commettre un *finjal*. Ce comportement envers sa filiation marque une nette différence entre Lug et lui. Lorsque Cú Chulainn était en position de faiblesse pendant la *Táin bó Cúailnge*, Lug est venu sur le champ de bataille pour soigner ses nombreuses blessures². À l'inverse, Cú Chulainn n'a laissé aucune chance à son fils et l'a tué dès la première rencontre. Pourtant, Conlae connaissait un début de carrière prometteur, comparable à celle de son père. Mais contrairement à Cú Chulainn, personne ne l'a pris sous sa protection³. En fin de compte, le héros d'Ulster a réduit lui-même sa descendance à néant.

Cette maigre filiation de Lug contraste d'autant plus avec sa qualité d'ancêtre dynastique. À défaut d'une descendance génétique, le dieu irlandais possède donc une glorieuse descendance royale.

La situation n'est guère plus brillante du côté gallois. Les *Mabinogion* ne précisent pas que Pryderi ait eu des enfants avec Cigfa ; il meurt peut-être sans laisser de descendance.

¹ *Aided Óenfir Aífe* §§8-9= Van Hamel 1933:14.

² Cf. partie III, chapitre 3.

³ Gray 1989:48-50.

L'histoire de Culhwch se termine avec son union avec Olwen mais nous ne savons rien de leur éventuelle progéniture. Quant à Llew, sa seule filiation connue est donnée dans le Livre de Taliesin :

Bonne fut la vie de Mynawg fils de Llew, que je vis ici jadis ; la fin de Llew était à (Ar)llechwedd (?), son coup était puissant dans les batailles.

(*Mynawc hoedyl Minawc ap Llew / A weleisi yma gynheu / Diwed yn (ar)llechwedd Llew / Bu gwrdd y hwrdd yg kateu.*)¹

Malheureusement, ce Mynawg est inconnu par ailleurs². Cette situation de Llew a fait l'objet d'une remarque pertinente de Roberta L. Valente. Elle a noté une différence entre la situation finale des trois premières branches du *Mabinogi* et celle de la quatrième. La première se termine par la famille de Dyfed réunie, la deuxième par deux banquets, la troisième par le retour de Rhiannon, de Pryderi et de la prospérité dans le Dyfed. L'épilogue de la quatrième branche diffère singulièrement puisque Llew finit en homme seul, sans épouse³.

La situation décrite dans *Math* illustre bien l'isolement familial de *Lugus*. Les personnages lugiens se caractérisent par une relation conjugale difficile et une descendance quasi-inexistante. Il est possible d'expliquer le second point de la sorte : l'arrivée de Lug et Llew marquent le point final de l'élaboration du monde par les dieux ; dès lors, la cosmogonie est terminée et il n'est donc plus nécessaire d'attendre la venue de nouvelles forces divines. Les dieux vont alors se retirer et laisser le monde aux hommes.

¹ *Llyfr Taliesin* 24-26 = Evans 1910:35.

² Bromwich 1961:421.

³ Valente 1988:9.

Chapitre 2 :

LA TRIPLE MORT

Dans le chapitre précédent, nous avons présenté les récits qui faisaient état de la mort des personnages lugiens. Maintenant, notre intérêt va se porter sur un motif qui apparaît à l'occasion de la mort de Lleu. Nous pensons qu'elle se déroule selon des circonstances qui renvoient au motif celtique et indo-européen de la triple mort¹. Cette tradition héritée peut s'exprimer de différentes manières : triple condition de mort, une mort par trois moyens différents ou bien une série de trois morts dont chacune est exécutée de manière différente. Dans la majorité des cas, la trame narrative se déroule en trois temps². Tout d'abord, la future victime commet trois fautes au préalable ; elles sont d'ailleurs souvent à mettre en parallèle avec les trois fonctions indo-européennes. Les circonstances de la mort sont alors annoncées ou prophétisées. Enfin, la victime est en général brûlée, blessée et noyée, mais il existe des variantes avec la chute ou la pendaison.

La triple mort est très fréquente dans les légendes royales irlandaises, un domaine où la trace de Lug est souvent décelable. C'est pourquoi il nous paraît opportun de traiter ce motif en profondeur.

¹ Ward 1970.

² Voir l'étude d'Ó Cathasaigh 1994 sur la triple mort en Irlande.

1. Lleu

1.1. La mort impossible

Parmi les personnages lugiens, c'est Lleu qui offre l'exemple le plus sûr du motif de la triple mort. Il y a tout d'abord la blessure due au coup de lance donné par Gronw. Ensuite, la cuve d'eau sur laquelle Lleu pose un pied représente l'élément liquide, ce qui peut évoquer une noyade¹. La troisième étape de ce supplice n'est ni une brûlure, ni une chute, mais un envol, c'est-à-dire une chute à l'envers².

Deux autres indices peuvent confirmer la présence de la triple mort dans le *Mabinogi*. Premièrement, l'annonce préalable de la mort est attestée. Elle est accomplie par Lleu lui-même, en réponse aux interrogations de Blodeuwedd³. La présence de cette dernière est un élément significatif car nous allons nous rendre compte que dans la plupart des triples morts, une femme est impliquée dans le processus qui mène l'homme à sa perte ; ce rôle funeste de la femme était d'ailleurs une constante dans les circonstances de la mort de *Lugus*⁴. Deuxièmement, la triple mort peut être exprimée sous la forme des trois conditions à remplir le jour de la mise à mort de Lleu, dont l'accomplissement simultané est normalement impossible : avoir un pied sur le rebord d'une cuve et un autre sur le dos d'un bouc, être frappé par une lance forgée pendant un an et ce uniquement lors des quelques instants de l'élévation dominicale⁵.

Au vu de l'extrême difficulté d'attenter à son existence, nous pouvons dire que Lleu bénéficie de ce que Bernard Sergent appelle une « invulnérabilité conditionnelle ». Ce thème se rencontre plusieurs fois en Irlande, en particulier avec deux victimes de Cú Chulainn. La première est son frère de lait, Fer Diad, que personne ne pouvait vaincre à cause de sa peau de corne ; seul Cú Chulainn y est parvenu lors d'un duel provoqué par Medb⁶. La seconde est le chien de Culann qui est issu de la tête du géant invulnérable Conganchnes⁷, dont le nom signifie « Peau de Corne »⁸. Bernard Sergent a émis l'hypothèse d'un éventuel glissement de

¹ Lea 1997:38n.11.

² Cf. Lea 1997:38n.11 qui estime que la position précaire dans laquelle se tient Lleu suggère la chute.

³ Evans 1979:158.

⁴ Cf. partie VI, chapitre 1.

⁵ Sterckx 1998a:104 ; cf. Lincoln 1982. Comme le souligne Carey 1991-1992:28, la naissance de Lleu paraît aussi impossible que sa mort.

⁶ Un autre adversaire de Cú Chulainn semble bénéficier de cette invulnérabilité conditionnelle. Il s'agit du troisième des trois fils de Nechta, que le héros d'Ulster a tué au début de sa carrière. Voici ce qu'il est dit sur lui : *Túachell a ainm. Ní lessainm dó dano ar ní thuit di arm etir* « Túachell est son nom et ce n'est pas une erreur d'appellation car aucune arme ne le blesse » (*TBC I*, 23). Cf. partie IV, chapitre 3.

⁷ *Aided Chetchair maic Uthechair* §11 = Meyer 1906:28.

⁸ *DIL C-441*.

thèmes à l'intérieur de ce groupe de légendes ; à l'origine, l'invulnérabilité conditionnelle aurait concerné Cú Chulainn¹. Cette caractéristique semble également être de mise pour Cormac mac Airt. Voici ce que rapportent les généalogies du MS Laud 610 au sujet de sa naissance :

Lorsque Cormac naquit, le druide-forgeron Olc Aiche le revêtit de cinq ceintures de protections contre la blessure, contre la noyade, contre le feu, contre une paralysie d'origine magique, contre les chiens et contre chaque mal.

(*In tan rogénair Cormac, foceird in druígoba hUilc hAiche cúic cressa imdegla fair ar guin, ar báduth, ar thein, ar adgaire, ar chonaib, ar cach holc.*)²

Malgré cette invulnérabilité, ce roi légendaire finira par mourir, comme les autres personnages ayant ce type de protection³. Une dernière figure irlandaise semble bénéficier de l'invulnérabilité conditionnelle. Il s'agit de Balor qui ne peut être tué que lorsque son œil empoisonné est ouvert. En fin de compte, la mort de Lleu a permis d'exposer le thème de l'invulnérabilité conditionnelle, dont bénéficient plusieurs personnages en rapport avec *Lugus* : il s'agit soit de ce dieu (Lleu), soit de figures qui lui sont identifiables (Cú Chulainn (?), Cormac), soit de ses adversaires (Fer Diad, le chien de Culann et Balor).

Finalement, plusieurs éléments indiquent que Lleu est victime d'une triple mort⁴. Cette hypothèse se fonde sur la présence conjointe d'une annonce préalable, de l'implication d'une femme⁵, d'une triple condition et d'une triple mort implicite.

1.2. La mort de Merlin, Lailoken et Suibne

1.2.1. *Merlin l'Égaré*

Un autre personnage de la matière galloise subit une triple mort comparable à celle de Lleu. Il s'agit de la célèbre figure de Merlin, qui apparaît ici sous le nom de *Myrddin Wyllt* « Merlin l'Égaré ». Ses aventures sont connues dans deux versions différentes. La première a

¹ Sergent 1999:189-190.

² Meyer 1912b:310.

³ La mort de Cormac est d'ailleurs assez insolite. Elle figure dans la *Geneamuin Chormaic*, un récit contenu dans le Livre Jaune de Lecan et le Livre de Ballymote ; il s'agit d'un texte en moyen-irlandais, composé vers 1250 mais qui est le remaniement tardif d'un matériau plus ancien (Hull 1952:80-81). Les faits sont les suivants : alors que Cormac se trouve dans la demeure de l'aubergiste Spélan, une arête de saumon qui avait été pétrie dans du pain reste coincée dans sa gorge ; il s'étouffe et meurt (*Geneamuin Chormaic* = Hull 1952:85 : *ro-len cnaim bratan ina bragaid ro-fuinead triasin cruithneacht do-rodad do conid de a bas*). Selon une autre source, Cormac doit quitter la royauté de Tara après avoir été éborgné par Óengus Gaibúibthech ; un an plus tard, il succombe à une mort violente à Tech Cletig (*Tucait Innarba na nDessi i mMumain* §§4-5 = Hull 1958-1959:26-28). Sur la mort de Cormac, voir Ó Cathasaigh 1977:68-72.

⁴ Evans 1979:158.

⁵ Pour Lea 1997:38-39, l'infidélité de la femme est l'élément central de ce passage.

été reconstituée à partir d'allusions et d'anecdotes¹. L'histoire peut être résumée de la sorte : lors d'une guerre à Arthuret, Merlin voit massacrer son seigneur et ses plus proches parents. Comme il est responsable du désastre – la raison n'est pas donnée – et horrifié par celui-ci, il perd la raison et s'enfuit dans les bois voisins de Celydon. Il erre pendant des années et est réduit à l'état de bête sauvage. Finalement, sa sœur Gwendydd le retrouve et le ramène à la raison.

La seconde version figure dans la *Vita Merlini*, récit en latin écrit par Geoffrey de Monmouth. Ce matériau est beaucoup plus intéressant car il mentionne la triple mort. L'histoire est la suivante : Merlin, roi de Dyfed, connaît une lourde défaite militaire. Là aussi, il s'enfuit affolé dans les bois de Celydon et adopte la vie des bêtes sauvages ; il devient alors Merlin Silvestre. Sa sœur Ganieda, épouse de Rodarch, roi de Cambrie, fait envoyer des vassaux pour aller chercher son frère. Ils le retrouvent et l'un d'eux réussit, grâce à son chant, à convaincre Merlin de les suivre. Peu de temps après son arrivée à la cour, Merlin retombe dans sa folie, mais Rodarch fait tout pour qu'il ne puisse pas retourner dans les bois. Un jour, Merlin croise Ganieda et éclate de rire en apercevant une feuille dans ses cheveux. Il lui révèle que cette feuille dénonce son adultère. Sa sœur se défend et ridiculise Merlin en lui faisant prédire la façon dont devait mourir un enfant qui s'est présenté trois fois à lui sous des apparences différentes. Merlin a annoncé, qu'une fois devenu homme, cet enfant mourra en tombant d'un rocher élevé, succombera dans un arbre puis périra dans un fleuve. Et cette triple prédiction se réalise des années plus tard :

Il advint en effet que, chassant un jour avec une meute de chiens, le jeune homme aperçut un cerf qui se cachait sous les feuillages de la forêt [...] Il y avait là une haute montagne entourée de rochers de toutes parts ; au pied de cette montagne, une rivière coulait et se perdait dans la plaine. Dans sa fuite, le cerf dévala les pentes et atteignit le cours d'eau où il se réfugia comme à son habitude. Le jeune homme, excité par la course, fonça droit devant lui à flanc de colline et chercha le cerf parmi les rochers épars. Mais ce faisant, comme il menait sa monture avec impétuosité, il advint que le cheval glissa du haut de la falaise et que le cavalier tomba, par malheur, dans la rivière. Cependant, il tomba de telle sorte que son pied resta accroché à un arbre alors que le reste du corps était immergé dans le cours d'eau. C'est ainsi qu'il tomba, fut noyé et suspendu à un arbre ; cette triple mort montra que le devin avait dit vrai.

*(Contigit interea dum duceret impetus ipsum / labi quadrupedem celsa de rupe virumque / forte per abruptum montis cecidisse sub amnem, / ut tamen hereret pes eius in arbore quadam / et submersa forent sub flumine cetera membra. / Sicque ruit mersusque fuit lignoque pependit, / et fecit vatem per terna pericula verum.)*²

¹ Voir Jarman 1991:117-121.

² Geoffrey de Monmouth, *Vita Merlini* l. 409-415 = Bord - Berthet 1999b:83-84.

Puis Merlin retourne dans les bois pendant plusieurs années. Laisseée seule depuis longtemps, son épouse Gwendolyne se remarie pour suivre les conseils de Merlin lui-même. Il décide néanmoins de se rendre au lieu de la noce, en compagnie d'un troupeau de cerfs, de daims et de chevreuils. Le jour venu, il se présente monté sur un cerf. Lorsqu'il aperçoit le fiancé, il saisit les cornes de l'animal qu'il chevauche et les lance sur lui ; le futur marié a le crâne fracassé et décède aussitôt. Une fois son forfait accompli, Merlin retourne dans les bois¹.

Dans ce récit, la triple mort apparaît de manière éclatante et ce motif est même mentionné textuellement par le scribe. Il est successivement victime d'une chute, d'une noyade et d'une suspension. Nous constatons que là aussi, la triple mort est prophétisée. Selon Claude Sterckx, l'enfant dont Merlin prédit la triple mort n'est autre que Merlin lui-même, en vertu du fait qu'il est un être primordial qui assume plusieurs formes² ; cette hypothèse sera confirmée plus bas. Nous soulignons en outre que la triple mort intervient une nouvelle fois à la suite d'un problème causé par une femme. Ici, c'est la sœur de Merlin qui le pousse à la prédiction funèbre pour se défendre de l'adultère dont l'accusait son frère. Il est enfin remarquable que ce récit offre plusieurs parallèles avec le *Mabinogi* de *Math* :

- Une femme coupable d'un adultère royal : Blodeuwedd, épouse du seigneur Lleu, s'unit avec Gronw ; Ganieda, sœur de Merlin et épouse du roi Rodarch, aurait eu une relation extraconjugale.
- Pour se protéger ou se rendre la vie plus facile, elle met tout en œuvre pour tuer l'homme gênant : Blodeuwedd révèle à son amant Gronw la façon de tuer Lleu ; Ganieda pousse Merlin à prédire sa propre mort pour contrer l'accusation d'adultère qu'il a porté à son encontre.
- Les conditions de la mort semblent impossibles à réaliser.
- Les deux victimes succombent à une triple mort : Lleu est blessé, certainement noyé et s'envole, c'est-à-dire tombe à l'envers ; Merlin tombe, se noie et est suspendu à un arbre.
- La victime est tirée de son état sauvage et animal par le chant d'une personne : les *englynon* de Gwydion ; le chant du messager du roi Rodarch³.
- Enfin, la victime tue l'homme qui voulait l'évincer auprès de son épouse avec une arme de jet : Lleu tue Gronw, l'amant de sa femme Blodeuwedd, en le transperçant d'une lance ; Merlin tue le fiancé de sa femme Gwendolyne en lui lançant des cornes de cerf.

¹ *Id.*, 1. 451-472 = Bord - Berthet 1999b:86-88.

² Sterckx 2000a:67-68.

³ La différence entre les deux récits est que cet événement intervient après la mort de Lleu dans le *Mabinogi* et avant celle de Merlin dans la *Vita Merlini*. Mais nous verrons plus bas que Merlin effectue un autre séjour dans les bois qui a lieu après sa prédiction de la triple mort ; un enchaînement narratif comparable au *Mabinogi* est donc plausible (cf. partie VI, chapitre 4).

1.2.2.Lailoken

Les aventures de Merlin l'Égaré sont donc comparables à celles de Lleu. Cette proximité avec le *Mabinogi* se confirme dans l'histoire de Lailoken, un avatar écossais de Merlin l'Égaré. Cette légende est accessible dans deux extraits d'une vie latine de saint Kentigern rédigée au XII^e siècle¹. Selon le premier extrait, Lailoken est rendu fou par un massacre dont il porte la responsabilité et part vivre dans les bois. Puis il meurt de la sorte :

Il fut lapidé et fustigé à mort par quelques bergers du roi Meldred. Il fut précipité agonisant d'une falaise dans la Tweed, puis près de la ville de Dremmeller, sur un pieu acéré qui avait été planté dans une pêcherie ; ainsi transpercé par le milieu du corps, la tête inclinée dans l'eau, il remit son âme au Seigneur comme il l'avait prédit.

*(Contigit ut eodem die a quibusdam regis Meldredi pastoribus usque ad mortem lapidatus ac fustigatus casum faceret in mortis articulo ultra oram Trauedis fluminis peruptam. prope opidum Dunmeller. super sudem acutissimam. que in aliqua piscaria erat inserta. et transfixus per medium corpus. inclinato capite in stagno. spiritum sicut prophetauerat. domino transmisit.)*²

Lailoken est donc successivement lapidé, victime d'une chute provoquée, transpercé par un pieu puis noyé. Comme la lapidation et le pieu expriment tous deux la blessure, Lailoken est en fin de compte victime d'une triple mort avec la présence conjointe de la blessure, de la chute et de la noyade.

Le second extrait est comparable au premier mais comprend, en plus, la révélation de l'adultère de la reine, provoquée par une feuille qui se trouvait dans ses cheveux. Lorsque Lailoken donne des explications au couple royal, il demande au roi Meldred que son corps soit enterré en un lieu précis, puis il dit ceci :

« Cela n'arrivera en effet que peu de jours après que j'aurai trouvé la triple mort. »

*(Futurum est enim post paucos dies, trina nece me morit[urum].)*³

Là aussi, elle tente en vain de convaincre son époux que les dires de Lailoken ne sont que purs mensonges. À la fin du récit, se réalise la triple mort que Lailoken avait évoquée :

Et transpercé par un pieu, frappé d'une pierre et noyé ;

Merlin, dit-on, rencontre ainsi la triple mort.

(Sude perfossus lapidem perpessus. et undam ;

*Merlinus triplicem fertur inisse necem.)*⁴

Le motif de la triple mort est explicite pour Lailoken, même si nous avons une double mort par blessure. Ce second extrait présente surtout l'intérêt de mentionner la prophétie et

¹ Bord - Berthet 1999a:174.

² *Vita Merlini silvestris* = Bord - Berthet 1999a:188-190.

³ Bord - Berthet 1999a:196.

⁴ *Id.*, p. 200.

l'adultère. Ces deux témoignages littéraires précisent surtout que la victime de la triple mort est bien Lailoken. Nous soupçonnions que le Merlin gallois était la victime de ce supplice, mais la *Vita Merlini* ne pouvait pas le démontrer. La proximité narrative entre les récits gallois et écossais nous incite donc à penser que Merlin est, dans les deux cas, victime de la triple mort.

1.2.3. *Suibne Geilt*

Dans les études sur les littératures celtiques médiévales, Merlin l'Égaré et Lailoken sont considérés comme des exemples de l'« homme sauvage » ou du « devin fou »¹. Une troisième figure leur est associée en la personne de l'irlandais Suibne Geilt, le roi fictif des Dál nAraide d'Ulster².

Ce récit est connu sous le nom de la *Buile Suibne* « Folie de Suibne », un texte en moyen-irlandais composé certainement au XII^e siècle³ et qui a été transmis par trois manuscrits. Le plan ancien est un manuscrit de Bruxelles (N°340), qui a été copié en 1629 et qui contient une version abrégée du texte. Les deux autres sont le RIA MS Stowe B IV 1, copié entre 1671 et 1674, et le RIA MS 23 K 44, copié en 1721-1722. Nous nous baserons sur l'édition d'O'Keeffe, établie à partir du deuxième manuscrit.

Les ennuis de Suibne commencent lorsqu'il apprend que saint Rónán est en train de fonder une église sur son propre territoire, sans même lui en avoir demandé l'autorisation. Un jour, il entend la cloche du saint. Il sort immédiatement de chez lui, nu et en fureur, se rue sur Rónán, saisit son psautier et le jette dans un lac ; puis il empoigne le saint homme qui n'a la vie sauve que grâce à l'intervention d'un héraut de Congal Claen, le roi d'Ulster, qui mande Suibne à la bataille de Mag Rath. Rónán maudit son agresseur et le voue à divaguer nu.

Alors que cette bataille est sur le point de commencer, Rónán et ses moines bénissent les deux camps. Ils arrivent à la hauteur de Suibne, qui leur décoche deux javelots : le premier tue l'un des clercs, et le second, dirigé contre Rónán, ricoche sur sa cloche et vole au loin. Le saint maudit une nouvelle fois Suibne et le voue à périr transpercé comme le moine assassiné. Au moment où les deux grandes armées se font face, elles émettent trois rugissements puissants. Quand Suibne les entend, il regarde vers les cieux, est pris de folie et s'envole comme un oiseau dans l'air. C'est alors qu'il reçoit le nom de Suibne *Geilt* « l'Égaré, le

¹ Voir Walter 1999.

² Byrne 2001:113.

³ *Buile Suibne* = O'Keeffe 1931.

Sauvage »¹. Il devient un oiseau, doué de pouvoirs prophétiques, et divague pendant longtemps à travers le pays, perché sur le sommet des arbres. Durant cette période, il prédit sa propre mort qui interviendra plus tard au lieu-dit de Tech Moling, où il sera transpercé par un bois de cerf².

Puis, Suibne sort de sa vie sauvage et va rejoindre son épouse, qui vit depuis avec Guaire, son successeur à la tête des Dál nAraide. Il lui enjoint de rester avec Guaire plutôt que d'être liée à un insensé. Après une tentative infructueuse de guérison, Suibne retourne dans les bois, jusqu'à ce qu'il se présente à Tech Moling, l'église de saint Moling. Celui-ci l'accueille et lui dit qu'il est destiné à mourir ici. Moling ordonne à Muirgil, sa cuisinière, de le nourrir chaque jour. Cette femme est mariée à Mongán, qui exerce le métier de porcher. Une nuit, une femme raille injustement Muirgil au sujet des visites de Suibne, en l'accusant de le préférer à son mari. Ces propos sont entendus par hasard par la sœur de Mongán. Celui-ci est averti dès le lendemain. Il ne tarde pas à réagir :

Le porcher devint jaloux en entendant ces mots, il se redressa brusquement et, avec fureur, il attrapa son arme de jet qui était au râtelier dans la maison et il sortit vers le fou. Le fou se tenait ainsi, le flanc vers lui et couché pour prendre son repas (= du lait) dans la bouse. Le porcher donna un coup de son arme sur Suibhne, et le toucha au sein gauche de la poitrine, de sorte que la pointe lui passa au travers, le transperça et lui brisa le dos en deux. D'autres disent cependant que le porcher avait placé la pointe d'un bois de cerf sous Suibhne, à l'endroit où il buvait dans la bouse, qu'il vint dessus et trouva la mort ainsi.

*(Roghabh éd an búachaill ag a chloistecht sin, 7 roéirigh go hobonn inníreach 7 tarraidh a láimh leathga robói for alchuing astigh 7 téit for amus na geilte. As amhlaidh robhúi an geilt 7 a tháobh ris 7 é 'na luidhe ag caithemh a phroinne asin mbúaltrach. Tuc dono an buachaill sadhudh don leathgha asa láimh fair, gur rosgon a n-odhar a chíghe clé antí Suibhne, gur gabh urrainn tríd ar mbrisedh a droma ar dhó ann. Adberat foirenn conadh benn chongna fíadha ro-innell an búachaill fáoi, áit a n-ibhedh a dhigh asan mbúalltrach, co taéth-somh furri, conadh amhlaidh fúair bás.)*³

La mort de Suibne est donc causée par le coup de lance ou de bois de cerf. Mais la triple mort peut être décelée au travers de la position qu'il adopte lorsqu'il est touché par Mongán : le fait d'être couché peut suggérer la position après une chute ; la présence d'une boisson peut évoquer la noyade⁴. Si l'on ajoute le motif de la blessure, provoquée par le coup reçu, nous avons assez d'éléments réunis pour envisager une triple mort. La présence de ce motif est d'ailleurs confirmée par trois autres éléments :

- La prophétie de cette mort, faite par Suibne lui-même.
- L'implication d'une femme, qui a accusé injustement Suibne de s'être uni avec Muirgil.

¹ DIL G-54.

² Buile Suibne §39 = O'Keeffe 1931:43.

³ Id., §78 = O'Keeffe 1931:76.

⁴ Jackson 1940 ; Carney 1955:142.

- Suibne commet trois fautes qui se répartissent sur les trois fonctions indo-européennes : l'outrage envers Rónán est une faute contre le sacré ; la fuite de la bataille est indigne d'un guerrier ; l'union avec Muirgil – même si elle n'est en fait que pur mensonge – exprime la troisième fonction¹. Ce triple péché de Suibne est le meilleur exemple irlandais d'un mytheme indo-européen que Georges Dumézil a parfaitement bien démontré avec les cas d'Indra, de Sísupāla, de Starcatherus, d'Héraklès ou encore du héros gallois Gwynn ap Nudd².

Les mésaventures de Suibne Geilt sont comparables à celles des autres figures de « l'homme sauvage », c'est-à-dire Merlin et Lailoken, mais aussi à celles de Lleu. Le récit irlandais et le *Mabinogi* présentent en effet les parallèles suivants³ :

- Lleu et Suibne quittent le monde des hommes et prennent la forme d'un oiseau, ce qui révèle chez eux une capacité de voler⁴.

- Ils connaissent des problèmes avec leur épouse respective : Blodeuwedd profite de l'absence de Lleu à la cour de Math pour s'unir avec Gronw ; Eorann, l'épouse de Suibne, profite de l'absence de son mari, qui erre dans sa folie, pour vivre avec Guaire⁵.

- Ils sont sauvés par des parents proches : Gwydion retrouve Lleu dans une vallée, le fait descendre de l'arbre en chantant une série de vers, puis le soigne ; Loingseachan retrouve Suibne, son frère de lait, dans une vallée, lui chante une série de lais, puis le prend en charge⁶.

Au regard de ces comparaisons entre matériaux gallois, écossais et irlandais, il apparaît que la trame narrative qui relate la mort de Lleu n'est pas isolée mais se retrouve chez d'autres figures légendaires celtiques⁷. Ainsi, Suibne Geilt et un personnage aussi complexe que Merlin sont à rattacher, par les circonstances de leur mort, à *Lugus*.

Le rapport décelé entre le dieu celtique et la triple mort nous incite donc à continuer nos investigations sur ce terrain. La suite de nos recherches va notamment nous amener à considérer ce motif au sein de la littérature royale irlandaise.

¹ Cohen 1977.

² Dumézil 1985a:71-131. À cette liste de héros ayant commis un triple péché, nous pouvons rajouter le cas du grec Agamemnon (Evans 1979).

³ Lea 1997.

⁴ *Buile Suibne* §60 = O'Keeffe 1931:68.

⁵ *Id.*, §31 = O'Keeffe 1931:24. Une autre femme cause du tort à Suibne, en la personne de la vieille femme du moulin. Par ses prières au Christ, elle a obligé Suibne à faire des bonds, une action qui le ramène à sa folie (*Ibid.*, §62 = O'Keeffe 1931:65).

⁶ *Ibid.*, §§26-28, 37 = O'Keeffe 1931:20-23, 32-33.

⁷ Selon Lea 1997:36, 41 et 44, l'histoire de Lleu a servi de prototype pour les légendes de Suibne, Merlin l'Égaré et Lailoken. Pour une comparaison entre les circonstances de la mort de Lleu et d'Agamemnon : Evans 1979 ; Sergent 1998a:296-304.

2. La triple mort en Irlande

Dans les traditions irlandaises, de nombreux rois succombent à une mort violente. Dans plusieurs cas, elle prend la forme d'une triple mort qui fait intervenir généralement le feu, la noyade et la blessure, mais aussi la chute. Nous allons donc passer en revue toutes les victimes de cette terrible mort.

2.1. Muirchertach mac Erca

Dans la littérature royale, Muirchertach mac Erca, roi de Tara, est sans doute celui qui a la triple mort la plus célèbre. Ce destin tragique figure dans l'*Aided Muirchertaig meic Erca* « Mort de Muirchertach mac Erca », qui est connue par deux recensions conservées dans le Livre Jaune de Lecan et le MS H 2.7 ; seule la seconde recension contient la description de la mort.

Avant de citer le passage fatidique, nous allons présenter les événements qui ont amené le roi à sa mort. Un jour, Muirchertach est en train de chasser sur les bords du Bruig na Bóinne. À un moment, il se retrouve seul sur sa colline de chasse et c'est alors qu'une jeune et jolie femme, du nom de Síin, apparaît devant lui ; aussitôt, il est pris d'un grand amour pour elle. Síin lui dit alors qu'elle est venue pour le trouver et qu'elle sera son amante à trois conditions : il ne doit jamais prononcer son nom, sa femme Duaibsech ne doit pas être dans son champ de vision, les clercs ne doivent jamais être dans la même maison qu'elle. Muirchertach accepte.

Mais rapidement, la magie de Síin entraîne le roi de Tara dans une folie mentale. Il a beau se confesser, il ne peut plus échapper à son destin. Lors de cette confession, nous apprenons qu'il a commis auparavant un *finjal* « meurtre d'un parent »¹ en tuant son grand-père Loarnd².

Le mardi d'après Samain, Síin en est à la septième nuit où elle fait usage de sa magie. Elle fait alors apparaître une grande tempête qui surprend Muirchertach et qui prononce accidentellement son nom. Après un sommeil agité, le roi se réveille et prononce de nouveau le nom de son amante. Síin lui annonce alors qu'il va mourir, puis elle l'accuse d'avoir tué

¹ Cf. partie III, chapitre 1.

² *Aided Muirchertaig meic Erca* §27 = Nic Dhonnchadha 1964:20 : *Dá bliadain mé i nAlbain tair, / ro marbus mo shen-athair, / tucus slóg a snímaib ann, / dom gnímaib do thuit Loarnd.*

beaucoup de personnes. Il acquiesce, lui révèle que sa fin est proche et qu'il lui a été prophétisé qu'il mourrait par le feu¹.

Le roi dort alors lourdement après que Sín a envoyé sur lui un charme de sommeil. Maintenant, alors qu'il était dans son sommeil, Sín se leva et disposa les lances et les javelots de la troupe dans l'empressement (?) sur les portes, et puis [elle tourna] toutes leurs pointes en direction de la maison. Elle crée [par magie] des foules et des multitudes autour de la forteresse. Elle va elle-même à l'intérieur et répand le feu dans chaque direction à travers la maison et les murs, puis entre dans le lit [...]

Alors, [le roi] se lève rapidement, va chercher ses armes et ne trouve personne pour lui répondre. La fille sort de la maison, il la suit immédiatement, il rencontre une troupe face à lui, si bien qu'il la traverse lourdement. De la porte il retourne dans son lit. Alors la troupe revient et aucun d'eux ne s'échappa sans blessure ou brûlure (*ní thérnó nech díb cen guin nó cen loscad*).

Puis le roi revint vers la porte, et entre lui et elle se trouvaient les tisons et les éclairs du feu. Lorsque le feu gagna la porte et tous les alentours de la maison, et qu'il ne trouva pas d'abri pour lui, il se mit dans un tonneau de vin et il s'y noya (*téit isin dabaig fína ocus báitir innti é*), car il coula, chaque seconde heure, par peur du feu. Puis le feu tomba sur sa tête et cinq pieds [de longueur] de lui furent brûlés (*loiscther cóic troighti de*) ; mais le vin conserva le reste de son corps sans brûlure².

Les événements qui conduisent Muirchertach mac Erca à sa fin comportent les trois modes canoniques de la triple mort : il est certainement blessé lors du combat contre la troupe ; il se noie dans le tonneau de vin ; une partie de son corps est victime des flammes. Même si sa mort est véritablement provoquée par la noyade, la présence de la blessure et de la brûlure ne laisse guère de doute sur l'existence de la triple mort³. Un poème de Flann Mainistrech lève d'ailleurs toute ambiguïté :

À Cleitech [Muirchertach mourut] par une pointe de lance – un fait évident –,

Le vin le noya, le feu le brûla.

(i Clettiuch co ngráin gním glé,
ros báid fín ra loisct tene)⁴.

Nous remarquons que la triple mort de Muirchertach est précédée par une triple faute. En effet, le roi de Tara a tout d'abord commis un *finéal* en tuant son grand-père Loarnnd ; cet acte est d'autant plus grave qu'il est doublé d'un régicide, puisque Loarnnd était un roi écossais. Le récit nous indique à la fin que Sín a tendu un piège à Muirchertach pour venger toute sa

¹ *Id.*, §35 = Nic Dhonnchadha 1964:25 : « *Is fír trá, a ingen, ol sé, 'is focus bás damsa, uair do bí a tairrngiri dam comad chosmail m'aidid 7 aidid Loairnd mo shean-athar, uair ní a comlann itir do-rochair acht a loscad chena do-rónad.* »

² *Ibid.*, §§38, 41-42 = Nic Dhonnchadha 1964:26-27.

³ Cf. Ó Concheannain 1973-1974.

⁴ *LL* 1. 15801-15802.

famille qu'il a tuée de ses mains¹ ; cela montre que le roi de Tara a eu un comportement violent et meurtrier. Muirchertach commet enfin une troisième erreur en s'unissant avec Sín alors qu'il est déjà marié. Cette série de fautes avérées se répartit sur les trois fonctions indo-européennes : le régicide se rattache à la première fonction, la carrière de meurtrier à la seconde et l'union sexuelle à la troisième².

2.2. Diarmait mac Cerbaill

Après la mort de Muirchertach, c'est Diarmait mac Cerbaill qui devient roi de Tara. Comme son prédécesseur, il va subir une triple mort. Cet événement figure dans l'*Aided Diarmata meic Cerbaill* « Mort de Diarmait mac Cerbaill », un récit peut-être rédigé au XI^e siècle et contenu dans le MS Egerton 1782.

Avant de devenir roi, Diarmait est exilé par Túathal et trouve refuge chez Ciarán, qui est en train de fonder son église à Clonmacnois. Diarmait assiste alors le saint homme dans son entreprise ; celui-ci lui promet en retour qu'il deviendra roi. En l'espace d'une semaine, Túathal est tué et Diarmait est élu roi de Tara. En guise de remerciement, le nouveau roi accorde à Ciarán de la terre supplémentaire.

Mais Diarmait commet ensuite un geste grave de conséquence : alors qu'il se trouve sur la terre qu'il a donnée à Ciarán, il tue un de ses ennemis, nommé Flann, en mettant le feu à sa maison ; blessé, Flann se jette dans une baignoire, où il périt noyé. Ce geste de Diarmait est une violation du sanctuaire de Ciarán et donc une atteinte à l'honneur du saint homme. Celui-ci le réprimande et lui prédit que la mort qu'il endurera sera identique à celle que Flann a reçue de ses mains, c'est-à-dire qu'il sera blessé, noyé et brûlé. Diarmait tente de soudoyer le clerc, mais sans succès.

Plus tard, le destin funeste du roi de Tara s'accomplit et c'est Áed Dub qui se charge de le tuer, car son père Suibne a été tué par Diarmait. Celui-ci accepte une invitation pour festoyer chez un étranger nommé Banbán ; pourtant, sa femme l'a mis en garde de ne pas s'y rendre. Une fois arrivé, Diarmait couche avec la fille de son hôte. Il essaie ensuite de quitter la maison, mais Áed Dub le blesse avec sa lance et met le feu à la maison. Voulant échapper aux

¹ *Aided Muirchertaig meic Erca* §49 = Nic Dhonnchadha 1964:31 : « *Muirchertach mac Erca, ol sí, ro marb m'athair 7 mo máthair 7 mo derbráthair 7 mo derbshiur i ccath Chirb for Bóinn 7 ro dicheann Sentuatha Temrach 7 m'atharda uile isin cath sin fós* ».

² Ó Cathasaigh 1994:61.

flammes, Diarmait pénètre dans une cuve remplie de bière ; les poutres du toit tombent sur sa tête et il meurt¹.

La triple mort de Diarmait est très claire et est là aussi accompagnée, au préalable, d'une triple faute : il viole un territoire sacré en y tuant Flann ; il a tué le père d'Áed Dub ; il s'unit sexuellement avec la fille de Banbán alors qu'il est déjà marié. Nous constatons que cette série de péchés est similaire à celle de Muirchertach et qu'elle s'accorde avec les trois fonctions indo-européennes².

2.3. Áed Dub

Ce même Áed Dub, meurtrier de Diarmait, est à son tour victime d'une mort multiple. Ce personnage, bien qu'il ne soit pas roi, appartient au lignage royal des Cruthin d'Ulster. L'histoire de sa mort figure dans les prophéties de la vie de saint Columba (en irlandais Colum Cille), qui a été rédigée en latin par Adomnán au début du VIII^e siècle.

Áed Dub est décrit comme un homme assoiffé de sang et son principal forfait est d'avoir tué Diarmait, roi de Tara. Puis il passe beaucoup de temps en pèlerinage et se fait ordonner prêtre dans le monastère de Findchán. Pour cette occasion, l'évêque est présent mais il n'ose pas poser sa main droite sur la tête d'Áed. Findchán, qui a de l'« amour charnel » pour ce dernier (*Aidum carnaliter amans*)³, se charge alors de faire ce geste pour la confirmation. Cela mécontente l'évêque, si bien qu'il prononce une terrible sentence sur Findchán et Áed :

« Cette main droite que, contrairement à la loi divine et à la loi de l'Église, Findchán a posée sur la tête d'un fils de la perdition, bientôt pourrira, et après des supplices de grande souffrance le précèdera dans la terre de sa sépulture ; et survivant après que sa main a été enterrée, il vivra pendant plusieurs années. Áed, indignement ordonné, retournera tel un chien à son vomit, et il sera de nouveau un tueur sanguinaire, et enfin, il sera transpercé par une lance, il tombera d'un bois dans l'eau et mourra par noyade (*et ad ultimum lancea jugulatus, de ligno in aquam cadens, submersus morietur*). Il a mérité une telle fin proche, lui qui a tué le roi de toute l'Irlande⁴. »

La prophétie de l'évêque s'accomplit. Voici ce qu'il advint d'Áed :

[Il fut] transpercé avec une lance par trahison, il tomba de la proue d'un bateau dans l'eau d'un lac et périt.

(*dolo lancea transfixus, de prora ratis in aquam lapsus stagnem, disperit.*)⁵

¹ *Aided Diarmata meic Cerbaill* = O'Grady 1892:I 72-82 ; cf. *Betha Brénainn Cluana Ferta* = Plummer 1922:90.

² Ó Cathasaigh 1994:64.

³ Adomnán, *Vitae Columbae* §29 = Reeves 1874:70 ; Ó Cathasaigh 1994:58.

⁴ Adomnán, *Vitae Columbae* §29 = Reeves 1874:70.

⁵ *Id.*, §29 = Reeves 1874:71.

La triple mort que subit Áed est différente des cas précédents. À côté de la blessure et la noyade, nous avons le motif de la chute à la place de la brûlure¹. La présence de la chute relèverait cependant plus de la logique que d'une façon de mourir à proprement parler. En effet, la chute est inévitable lorsqu'une personne se trouve sur une hauteur puis se noie en un lieu situé plus bas. Mais nous devons reconnaître que la chute est un élément essentiel dans la mort de Diarmait, de Merlin l'Égaré, de Lailoken et éventuellement de Suibne Geilt. De plus, la chute est peut-être une variante ou un remplacement de la pendaison², qui est un autre composant de la triple mort. L'action de tomber apparaît donc comme un élément à part entière de ce motif.

Comme pour Muirchertach et Diarmait, la mort d'Áed Dub est précédée par une série de fautes, qui sont ici au nombre de quatre : régicide avec le meurtre de Diarmait ; ordination impropre ; Áed est un tueur sanguinaire ; union sexuelle avec Findchán. Là aussi, ces fautes se distribuent parfaitement sur les trois fonctions, avec les deux premières qui relèvent de la seule première fonction³. Le décès d'Áed Dub intervient donc selon les conditions propices à l'exécution d'une triple mort.

2.4. Grác

La triple mort se retrouve également chez un personnage du nom de Grác. Celui-ci a la particularité de ne pas avoir le même statut social que les autres victimes de cette triple mort. Il n'est ni roi, ni de lignage royal, mais simplement le gardien de troupeau de saint Moling. Son histoire figure dans un poème qui, en compagnie de quatre autres, est centré sur saint Moling et Suibne. Il s'agit d'un texte en moyen-irlandais composé au XI^e siècle et qui est préservé dans un manuscrit de Bruxelles (N°5100-5104)⁴.

L'histoire est la suivante : une femme a faussement accusé Suibne d'avoir séduit la femme de Grác, si bien que ce dernier attaque le soi-disant coupable et le blesse gravement. Suibne fait alors route vers l'oratoire de Moling ; il y meurt et est enterré par le saint homme. Puis Grác décide de tester Moling. Pour cela, il vient à lui en se déguisant et lui demande de quelle façon il devait mourir. Moling, qui ne le reconnaît pas, lui répond qu'il devait mourir par blessure⁵. Le jour suivant, Grác revient et pose la même question ; Moling lui dit qu'il devait

¹ Ó Cathasaigh 1994:57.

² C'est l'opinion de Ward 1970:136, 141.

³ Ó Cathasaigh 1994:58.

⁴ *Id.*, p. 54.

⁵ Stokes 1908:27 : *Adubartsa ropadh guin*.

mourir par brûlure¹. Le troisième jour, le même scénario se répète et Moling répond qu'il devait se noyer². Peu après, quelqu'un blesse Grác avec une lance alors qu'il grimpe à un arbre, ce qui entraîne sa chute dans un feu puis il finit noyé³. Il est donc victime de la triple mort que Moling avait prédite.

Le destin tragique de Grác est également évoqué dans le récit en moyen-irlandais de la vie de saint Moling, conservé dans le *Liber Flavius Fergusiorum* et dans un manuscrit de Bruxelles écrit par O'Cléirigh en 1628-1629. Il apparaît cette fois comme un maraudeur qui a volé une vache. Cet animal avait été donné par Moling à Rúadsech, la femme de Gobbán Saer, qui avait construit l'oratoire du saint. Moling fait alors trois promesses à Rúadsech : il enverra son peuple pour tuer Grác, le brûler et le noyer⁴. Les paroles du saint se réalisent : pour échapper aux hommes qui veulent le tuer, Grác grimpe à un arbre, mais il est blessé ; il tombe alors dans un feu puis dans la rivière Barrow, dans laquelle il se noie⁵.

Dans ce récit, la triple mort est nette mais la triple faute l'est beaucoup moins. Selon Tomás Ó Cathasaigh, le vol d'une vache constitue l'ultime offense d'une personne méchante ou diabolique (en irlandais *mac mallachtan*, littéralement « fils d'une malédiction ») qui a pillé (*fogail*) et maraudé (*díberg*)⁶. Nous aurions donc une série de trois délits qu'aurait pu commettre Grác. Toutefois, il n'y a pas de correspondance entre ces fautes et les fonctions indo-européennes.

2.5. Suibne Geilt

Dans le premier récit sur Grác, l'élément déclencheur de sa mort était la fausse accusation d'une femme qui prétendait que Suibne avait séduit son épouse. Un scénario analogue se retrouve dans la *Buile Suibne* à propos de ce même Suibne, alias le Suibne Geilt que nous avons vu plus haut.

Pour rappel, ce roi des Dál nAraide est victime d'une triple mort, précédée par une triple déchéance et un problème causé par une femme. Sur ce dernier point, la comparaison avec l'histoire de Grác est frappante : une femme évoque faussement une liaison adultérine entre

¹ *Id.*, p. 27 : *Adubartsa ris iar sein a loscudh i ttein*.

² *Ibid.*, p. 27 : *Adubartsa ris budh badhadh*.

³ *Ibid.*, p. 27 : *Guin ro gonad Grác do gáibh, acc dol in daraigh i ndreim, / ro thuit a daraigh i tein, iar sein a bhadhadh gním trén*.

⁴ *Geinemain Molling ocus a Bhethæ* §42 = Stokes 1906:286 : « *Raghait mo muinte sa 'na hiarmoracht, ar [Moling], 7 muirfit Grac.* » [...] « *Damad maith lat dano a loscadh dogēntae.* » [...] « *Nō damadh ferr a bādadh dano dogēnta.* »

⁵ *Id.*, §44 = Stokes 1906:286 : *Techid tra Grac re luct na hergabāla, ocus tēitt i mullach craind. Gontair thúas isin crand hē, co ro tuit isin tene. Dofuit assaide isin mBerbai, co ro bāidedh inte hé.*

⁶ Ó Cathasaigh 1994:65.

une femme mariée (la femme de Grác/Muirgil) et un homme (Suibne/Suibne) ; l'époux (Grác/Mongán), qui occupe la fonction de gardien d'animaux, est persuadé de la véracité des propos et tue le prétendu amant de sa femme. Ce parallélisme semble indiquer que ces deux récits dérivent d'une source commune ou que l'un d'entre eux soit inspiré par l'autre¹.

2.6. La triple mort dans les généalogies

Les généalogies du MS Rawlinson B 502 contiennent également des références à la mort multiple. Le premier passage qui nous intéresse se trouve à la suite d'une liste de quarante-deux rois d'Irlande, depuis Lóegaire mac Néill jusqu'à Brian Bóruma² :

Il est correct de savoir combien d'entre eux (= de rois) ont été brûlés et blessés. Ce n'est pas difficile. L'ensemble des vingt-cinq [rois], depuis Láegaire jusqu'à Brian : neuf de Éogan, six de Conall, huit des Síl Áeda Sláine, un du Connacht et un de Cairpre.

*(Is cóir a fhis cia lín díb seo ro loisced 7 ro gonad. Ní ansae. A cóic fichet uili ó Láegaire co Brian, nónbur a h-Éogun .i. seissiuir a Conull, .viii. Síl Áeda Sláine, óen a Connachtu 7 óen a Cairpriu.)*³

Ici, nous avons mention d'une mort multiple pour tous ces rois d'Irlande, mais qui n'est qu'une double mort composée de la brûlure et de la blessure⁴. La fin tragique d'un de ces rois est confirmée par ailleurs. Il s'agit de Lóegaire mac Néill, que nous avons déjà évoqué dans notre troisième partie⁵. Il est un des principaux acteurs des récits liés au *bórama*, ce lourd tribut qu'il a imposé aux habitants du Leinster. Il avait promis par un serment invoquant les éléments naturels qu'il n'entrerait plus en Leinster pour le réclamer ; mais comme il n'a pas tenu parole, les éléments naturels se sont chargés de le châtier. Les détails sont donnés par la version du Livre de Leinster :

C'est pourquoi les éléments donnèrent un jugement de mort sur Lóegaire à côté de Casse, c'est-à-dire que la terre l'engloutit, le soleil le brûla et le vent s'écarta de lui.

*(Conid aire sin tucsat na dúle dáil báis do Loegairi i taeb Chasse .i. talam da shluaid 7 grian da loscud 7 gæth do dula úad.)*⁶

Lóegaire mac Néill subit donc une triple mort, mais deux remarques sont néanmoins à apporter. Si les deux premiers châtiments sont compréhensibles, le troisième avec le vent l'est beaucoup moins. De plus, les motifs de la mort multiple diffèrent entre le récit des

¹ Cf. Ó Cathasaigh 1994:66-67.

² CGH §718.

³ *Id.*, §719.

⁴ Nous relevons deux autres cas de double mort avec Mael Dúin, brûlé et égorgé (*Annála Inis Fáilenn* 642 = Mac Airt 1951:90 : *Combustio 7 iugulatio Muil Dúin*), ainsi qu'avec Níall mac Fergaile, blessé et noyé (*Annála Uladh* 940 = Mac Airt - Mac Niocail 1983:388 : *Niall mac Fergaile do ghuin ocus badud*).

⁵ Cf. partie III, chapitre 1.

⁶ LL I. 32284-32290 ; trad. Stokes 1892b:53. Cf. LU I. 9794-9806 ; *Annála Ríoghachta Éireann* 457-458 = O'Donovan 1848-1851:I 142-144.

généalogies et celui du Livre de Leinster. Dans le premier cas, nous avons la brûlure et la blessure ; dans le second, nous avons l'engloutissement – peut-être interprétable comme une noyade –, la brûlure et le châtement du vent, qui reste difficile à comprendre. Autrement dit, ces deux sources ne sont en accord que sur le motif de la brûlure.

Nous revenons maintenant sur les généalogies du MS Rawlinson B 502. Le passage en prose sur la double mort est suivi d'une série de huit quatrains relative aux rois de Tara¹. Voici les deux premiers :

Quel est le nombre de nobles et forts rois de Tara,
Avec l'orgueil qui surpasse la grève,
Qui, depuis que le baptême [a été instauré] dans la brillante Tailtiu,
Tomba par une pointe, une course de terreur ?
Vingt-cinq guerriers magnifiques
Si c'est ainsi j'implore (?)
Depuis que la foi [est venue] dans la maison de Tara,
Le feu, la mer et la blessure tuèrent.

(Cia lín dond rígraid ráin ruaid

Temra co n-uail tarcai tráig

ó baithis i Tailtin tind

do-cer do rind, réim co n-gráin?

A cóic fichet d'amraib tor

masu amlaid arcco fuin

ó chreitim i Temra treib

*ro ort tein is muir is guin.)*²

Les vingt-cinq rois concernés sont les suivants : Éogan Essa, Rúaid, Muirchertach, Báetán, Eochaid, Suibne, Colmán, Fergal Fáil, Áed, Anmere, Áed, Conuall, Máel Cobae, Loingsech, Diarmait, Áed, Cenn Fáelad, Fínnachta, Sechnasach, Cináed, Fagartach, Berba, Congalach Cnogba, Ailill et Túathal³. Plus de la moitié de ces rois était déjà présente dans l'extrait des généalogies cité précédemment : Muirchertach, Báetán, Eochaid, Suibne, Colmán, Áed, Conall, Máel Cobae, Loingsech, Diarmait, Áed, Fínnachta, Cináed, Fagartach. Nous remarquons donc une contradiction entre ces deux passages sur le type de mort de ces rois, puisque l'une relate une triple mort et l'autre une double. Nous avons peut-être affaire à deux traditions distinctes qui ont par la suite été fondues.

Selon Brian Ó Cuív, la formule de la mort par brûlure, blessure et noyade serait plutôt un moyen utilisé par le généalogiste pour souligner avec force la mort violente du roi par rapport

¹ Voir Ó Cuív 1964-1966.

² CGH §720.

³ *Id.*, §720.

aux causes de morts non violentes¹. Le savant irlandais a procédé à un examen des morts subies par les rois irlandais afin de recenser le nombre de décès par brûlure, blessure et noyade. Pour cela, il s'est basé sur les listes de rois fournies par les annales, le Livre de Leinster et les poèmes de Flann Mainistrech. Il en est arrivé à dénombrer vingt-deux rois morts sur le champ de bataille ou de la main d'un rival, ce qui justifie l'emploi de *ro gonad* « fut blessé ». La formule *ro báided* « fut noyé » intervient pour Níall Caille ainsi que pour Muirchertach mac Erca et Diarmait mac Cerbaill. Enfin, l'emploi de *ro loscad* « fut brûlé » ne peut s'appliquer qu'à ces deux derniers. Brian Ó Cuív en conclut que la triple mort ne vaut donc que pour Muirchertach mac Erca et Diarmait mac Cerbaill.

Les doubles et triples morts sont certainement des artifices littéraires. Néanmoins, le point essentiel est que ce motif apparaît de manière récurrente et qu'il caractérise les grands rois d'Irlande.

2.7. Autres rois

D'autres rois irlandais sont associés à la triple mort. Le premier cas concerne Brian Mac Shamhradháin, chef du Teallach Ehdach². Une élégie, conservée dans le *Leabhar Méig Shamhradháin*, nous apprend qu'il a été blessé, noyé et brûlé³. La suite du texte donne d'autres détails :

Un destin aussi cruel que celui de Brian,
Fut subi par beaucoup de nobles d'Irlande.
(*Díol Briain nó oighidh nár fhearr
fuair a lán d'uaislibh Éireann.*)⁴

Ces nobles d'Irlande sont Cobhtach Caol mBreagh, Eochaidh Oireamh, Conaire Mór, Cormac Con Loingeas, Fiacha Fionnalaidh, Muircheartach mac Earca et Diarmaid mac Cearbaill⁵. Ils auraient donc eux aussi subi une triple mort⁶.

¹ Ó Cuív 1973-1974:145-146.

² *Annála Ríoghachta Éireann* 1298 = O'Donovan 1848-1851:III 470 : *Brian Breaghach Mac Samhradháin taoiseach Teallaigh Ehdach*.

³ Ó Cuív 1973-1974:146.

⁴ *Id.*, p. 146.

⁵ *Ibid.*, p. 146.

⁶ Dans d'autres cas, ce sont les rois qui commettent une triple mort ou plus précisément une quadruple offense. Le premier exemple est relatif à Conghalach mac Mhailmíthid et Broen mac Maelmordhai, roi du Leinster, qui ont pillé Dublin. Les Annales des Quatre Maîtres précisent qu'ils ont tué, noyé, brûlé et capturé presque tous les hommes et animaux (*Annála Ríoghachta Éireann* 942 = O'Donovan 1848-1851:II 652). Le second exemple est tiré des Annales du Connacht. Ils nous indiquent que Níall Ó Domhnaill et les Clann Mhuircheartaigh ont massacré Ruaidhrí fils de Cathal et les Clann Donnchadha en les noyant, les brûlant, les entaillant et les blessant (*Annála Connacht* 1346 = Martin Freeman 1944:298). Ó Cuív 1973-1974:149 a également relevé des attestations de la triple mort dans la littérature chrétienne irlandaise. Il y a par exemple la *lorica* de saint Patrick,

2.8. Les Uí Néill et la triple mort

Le motif de la triple mort est également présent chez les rois Uí Néill, qui représentent la plus prestigieuse des dynasties de l'Irlande médiévale.

2.8.1. *Cormac mac Airt*

Le roi légendaire Cormac mac Airt paraît lui aussi associé à la triple mort. Cela ne figure pas dans le récit de sa mort mais dans celui de sa naissance, mentionné plus haut dans ce chapitre. Pour la clarté de notre exposé, nous citons de nouveau ces quelques lignes :

Lorsque Cormac naquit, le druide-forgeron Olc Aiche le revêtit de cinq ceintures de protections contre la blessure, contre la noyade, contre le feu, contre une paralysie d'origine magique, contre les chiens et contre chaque mal.

*(In tan rogenair Cormac, foceird in druígoba hUilc hAiche cúic cressa imdeglá fair ar guin, ar báduith, ar thein, ar adgaire, ar chonaib, ar cach holc.)*¹

Ce passage signifie que Cormac est immunisé contre certains dangers dont ceux qui composent la triple mort canonique, à savoir la blessure, la noyade et la brûlure.

2.8.2. *Le Baile Chuind*

La plus ancienne mention de la triple mort figure certainement dans le *Baile Chuind Chétchathaig* « Frénésie de Conn Cétchathach », un texte archaïque qui remonte peut-être au VII^e siècle² ; il est préservé dans deux manuscrits : le RIA MS 23 N 10 et le MS Egerton. Ce récit contient une liste, mise sous la forme d'une prophétie, de rois qui ont régné sur l'Irlande après Conn Cétchathach jusqu'à Fínnachta (règne de 675 à 695). Voici ce que dit la suite du texte, d'après le RIA MS 23 N 10 :

La souveraineté de Níall à Níall ; c'est Níall qui est chaque descendant de Níall : des otages sont mis en gage ; le feu s'approche de toi ; avec lui, les fougères deviennent rouges et rugueuses ; peut-être que dans le troisième mois après une année il mourra par la mer, grande l'obscurité et la perte des générations du monde.

*(Flaith hó Néill co Néill ; Níall cáich ua Néill ; naiscther géill ; dot-hetha tein ; rúadgarg raithnech less ; béss tress mí for bliadni bebais muir ; már domain dínib duabais, díth.)*³

Cette prophétie indique clairement que ce roi connaîtra une mort qui implique le feu et l'eau. Brian Ó Cuív a suggéré la présence du motif de la blessure au travers de l'expression

un poème composé au VIII^e siècle, qui contient le passage suivant : « Que le Christ me protège aujourd'hui contre l'empoisonnement, contre la brûlure, contre la noyade et contre la tuerie » (*Crist domm imdegail indiu / ar neim, ar loscud / ar báduid, ar guin*) (Stokes - Strachan 1901-1903:II 357).

¹ Meyer 1912b:310.

² Murphy 1952:149-151.

³ *Baile Chuind Chétchathaig* = Murphy 1952:147.

rúadgarg raihnech less « les fougères deviennent rouges et rugueuses »¹ ; la couleur rouge peut en effet évoquer le sang et le combat. Dès lors, nous aurions affaire à une triple mort.

Le nom de Níall cité dans ce texte renvoie certainement au célèbre Níall Noígiallach, l'ancêtre éponyme des Uí Néill. Il est sans doute utilisé ici comme un nom générique, ce qui a pour but de signifier que chaque roi sera alors, pour ses sujets, un nouveau Níall Noígiallach². Dans ce cas, le sens ultime de cette prophétie serait que chaque roi Uí Néill régnant sur l'Irlande mourrait par blessure, par noyade et par brûlure³.

Cette hypothèse n'a pas lieu de nous surprendre dans la mesure où la majeure partie des sources que nous avons citées sur la triple mort concerne des rois Uí Néill : Muirchertach mac Erca, Diarmait mac Cerbaill, la liste de rois d'Irlande, Cormac mac Airt, la prophétie du *Baile Chuind Cétchathach* et, dans une moindre mesure, Áed Dub, meurtrier d'un roi Uí Néill,

2.9. Lug et la triple mort

Les témoignages irlandais relatifs à la triple mort n'ont fait mention de Lug en aucune occasion. Cependant, plusieurs indices laissent envisager un rapport entre le dieu irlandais et ce motif.

Tout d'abord, Lug est un dieu de référence pour la royauté irlandaise, puisqu'il semble être responsable de différentes missions et aspects de cette fonction⁴. En particulier, il patronnerait l'inauguration royale, c'est-à-dire le début de la royauté, et la fête royale, c'est-à-dire la royauté dans sa stabilité. Dès lors, le fait qu'il patronne la mort royale, c'est-à-dire la fin de la royauté, serait une suite logique de sa fonction.

Un autre indice peut rapprocher Lug de la triple mort. Depuis le début de nos recherches, nous avons remarqué fréquemment l'association entre Lug, le nombre trois et les triades⁵ ; ici, nous traitons justement du caractère triple de la mort, à comprendre comme une intensification de la mort qui lui donne ainsi une valeur supplémentaire. L'utilisation de la triple mort pouvait d'ailleurs servir à donner plus de prestige à l'image des rois qui en étaient victimes.

Enfin, les Uí Néill avaient utilisé abondamment ce motif littéraire sans doute hérité de l'ancienne mythologie pour l'appliquer à nombre de leurs rois. Nous avons justement montré

¹ Ó Cuív 1973-1974:150.

² Un autre exemple de l'emploi de Níall comme un 892:I 80), qui s'est peut-être basé sur le *Baile Chuind Cétchathach* avec en sus la mention de la triple mort.

³ Ó Cathasaigh 1994:69.

⁴ Cf. partie V, chapitre 2-3.

⁵ Cf. partie II, chapitre 3.

plus haut que ces Uí Néill ont récupéré une grande partie des traditions pré-chrétiennes et la mythologie de Lug en particulier pour servir leurs intérêts et leur renommée¹.

La présence conjointe de la royauté, du nombre trois et des Uí Néill laisse envisager un rapport entre la triple mort et Lug. Les débris littéraires qui évoquent son décès font d'ailleurs état d'une mort multiple : Lug est tout d'abord blessé par la lance de Cermaid, il s'enfuit mais est rattrapé par son bourreau aux abords d'un lac où il est tué et noyé². Lug est donc successivement blessé puis noyé, ce qui équivaut à une double mort. Or, nous avons constaté que les traditions irlandaises faisaient parfois la confusion entre double et triple mort.

La preuve est en tout cas faite que Lug n'a pas subi une mort simple ; mais il manque le motif de la prophétie, qui est un élément récurrent dans le scénario de la mort multiple.

3. Traces de la triple de mort sur le continent

3.1. Les commentaires à Lucain

Des exemples de la triple mort figurent donc dans les littératures irlandaise et galloise. Cela indique que ce motif ne résulte pas d'une simple invention, mais apparaît comme un héritage issu d'une tradition celtique plus ancienne. Cette hypothèse est confirmée par le matériau continental qui, lui aussi, a conservé des traces de la triple mort.

Nous avons tout d'abord les commentaires à Lucain, conservés à Berne dans un manuscrit du X^e siècle. Le premier commentaire est l'œuvre d'un seul auteur et remonte au IV^e siècle pour ses parties les plus anciennes ; le reste date des VIII^e et IX^e siècles. Le second commentaire a été transmis par des manuscrits qui datent du X^e au XII^e siècles³. Le passage de Lucain qui est à l'origine de ces commentaires consiste en trois vers de la *Pharsale* (écrite vers 62-65 apr. J.-C.). Ils interviennent après la citation de peuples gaulois contemporains de l'époque de César :

Et [les peuples] qui apaisent par un sang horrible
Le féroce Teutates, le hideux Esus dans ses sauvages sanctuaires,
Taranis aux autels non moins cruels que ceux de la Diane scythique.
(et quibus inmitis placatur sanguine diro
Teutates horrensque feris altaribus Esus

¹ Cf. partie V, chapitre 1.

² DM IV, 279 : *Saidhis Mac Cuill sleigh inna thraigid an fir. Doluidh-sim íarom uaidhibh a n-eisimul cusin loch ucut. Marbthair 7 bairer andsin h-é.*

³ Duval 1958-1959:42-45.

*et Taranis Scythae non mitior ara Dianae.)*¹

Et voici maintenant les commentaires de Berne :

Mercuré dans le parler des Gaulois est nommé Teutates, lequel est honoré chez eux de sang humain. Teutates-Mercuré chez les Gaulois est apaisé ainsi : dans un cuveau empli, un homme est plongé par la tête, pour y être asphyxié. Hesus-Mars est apaisé ainsi : un homme est suspendu dans un arbre jusqu'à ce que, par suite de l'effusion de sang, il ait laissé aller ses membres. Taranis-Ditis Pater est apaisé chez eux de la façon suivante : dans une cuve de bois, un certain nombre d'hommes sont brûlés.

Nous avons trouvé de même par la suite des témoignages variant selon leurs auteurs. Teutates-Mars est apaisé par un sang détestable, soit que les combats se mènent sous l'impulsion de sa volonté, soit que les Gaulois aient eu antérieurement coutume de lui immoler, à lui aussi, comme à d'autres dieux, des hommes. Ils tiennent Hesus pour Mercuré, s'il est vrai qu'il reçoit un culte des marchands. Et, pour Jupiter, le maître des guerres et le plus grand des dieux du ciel Taranis, habitué jadis à être apaisé par des têtes humaines, aujourd'hui à se réjouir de têtes de bétail.

(Mercurius lingua Gallorum Teutates dicitur, qui humano apud illos sanguine colebatur. Teutates Mercurius sic apud Gallos placatur : in plenum semicupium homo in caput demittitur, ut ibi suffocetur. Hesus Mars sic placatur : homo in arbore suspenditur, usque donec per cruorem membra digesserit. Taranis Ditis pater hoc modo apud eos placatur : in alveo ligneo aliquod homines cremantur.

*Item aliter exinde in aliis invenimus. Teutates Mars sanguine diro placatur, sive quod proelia numinis eius instinctu administrantur, sive quod Galli antea soliti ut aliis deis huic quoque homines immolare. Hesum Mercurium credunt, siquidem a mercatoribus colitur et praesidem bellorum et caelestium deorum maximum Taranin Jovem, adsuetum olim humanis placari capitibus, nunc vero gaudere pecorum.)*²

En complément à ces deux passages, il existe d'autres commentaires mais qui n'ajoutent rien de nouveau. Pour ce qui est des identifications entre dieux gaulois et romains, ces annotations donnent les couples Teutates-Mercuré, Esus-Mars et Taranis-Jupiter. Les deux premières associations pourraient être empruntées à la première partie du commentaire, la troisième à la seconde³.

Les informations qui nous intéressent ici figurent dans la première partie du commentaire. Avant tout, nous allons présenter les trois dieux gaulois qui y sont mentionnés. Teutates, construit sur le thème *teuta* « peuple »⁴, est le « dieu du peuple ». Il est connu par une série d'inscriptions en provenance de Grande-Bretagne et des régions danubiennes où il est assimilé à Mars⁵, ainsi que sur une inscription de Rome où il est associé au dieu gaulois

¹ Lucain, *Pharsalia* I, 444-447 = Bourgery 1976:21. Les propos de Lucain sont en partie repris par Lactance (*Divinarum Institutionum* I, 21, 3 = Monat 1992:208) : « Les Gaulois apaisaient Esus et Teutates par du sang humain. » (*Galli Esus atque Teutatem humano cruore placabant.*)

² *Commenta Lucani Bernensia* = Zwicker 1934-1936:I 50. Nous suivons ici la traduction utilisée par Duval 1958-1959:42-44 d'après celle du latiniste H. Frère.

³ *Id.*, p. 51-52 ; Duval 1958-1959:45.

⁴ *DLG* 295.

⁵ *CIL* VII, 79 ; VII, 84 ; III 5320. Il apparaît aussi certainement sous la forme *TOT* sur un anneau en argent découvert à York (Ross 1967:172).

Meduris¹. Teutates est également attesté sur les inscriptions de Bingen (Rhénanie-Palatinat, Allemagne)² et d'Hohenburg (Bavière, Allemagne)³ où il est associé à Mercure. Au niveau de sa fonction, Teutates agit peut-être comme un dieu protecteur du peuple en paix et comme un chef militaire en temps de guerre⁴.

Le cas du deuxième dieu, Esus, sera abordé dans le chapitre suivant car son dossier, assez complexe, mérite un long développement⁵.

De ce trio de dieux gaulois, Taranis est de loin le plus connu. Son nom est construit sur *taranu-* « orage »⁶, ce qui fait de lui « le dieu du tonnerre ». Taranis, attesté par plusieurs inscriptions⁷, est un dieu céleste, représenté sous l'aspect d'un homme barbu, tenant une roue et maîtrisant la foudre. Toutes ces caractéristiques font de lui une sorte de Jupiter gaulois.

En fin de compte, la triade divine du commentaire de Berne comprend un dieu guerrier (Teutates) et un dieu céleste (Taranis) ; Esus reste pour sa part difficile à classer.

Après l'examen rapide de cette triade, nous allons considérer les sacrifices qui leur sont offerts. Teutates a besoin d'une victime étouffée dans un cuveau, Esus d'une victime suspendue à un arbre puis vidée de son sang, Taranis d'une victime brûlée dans une cuve. En somme, nous avons une mort par étouffement, une autre incluant une suspension doublée d'une blessure et une troisième par brûlure. Or, ce trio de supplices rappelle évidemment la triple mort des traditions insulaires. En effet, l'étouffement dans un cuveau est parallèle à une noyade dans un tonneau ; le sacrifice par effusion de sang s'apparente à une blessure – à laquelle on peut rajouter la suspension qui peut évoquer une chute, dans la mesure où ces deux situations supposent une position identique – ; la victime brûlée se retrouve parfaitement dans les récits irlandais.

Ce commentaire de Berne fait état d'un triple sacrifice rituel dédié à trois dieux gallo-romains et qui peut être comparé à la triple mort des littératures médiévales irlandaises et galloises. Finalement, trois enseignements peuvent être dégagés de ce témoignage

¹ *CIL* VI, 31182.

² *AE* 1927 N°70.

³ *CIL* XIII, 6122

⁴ Selon Hatt 1989:204-205 et 221, le Mercure gallo-romain représente Teutates en temps de paix, tandis que Mars le représente en temps de guerre. Mais la démonstration qu'il avance pour justifier cette hypothèse n'est pas très convaincante. Pourtant, le rapprochement entre Teutates et Mercure serait assez intéressant. Nous avons précédemment émis l'hypothèse que *Lugus* était le dieu garant du serment, une pratique qui, dans l'épopée irlandaise, est exprimée par la formule *tongu do dia toinges mo thúath* « Je jure par le dieu que jure mon peuple » (cf. partie III, chapitre 1). On se demande alors si le dieu du peuple (*touta*) aurait pu être le dieu honoré dans ce serment (comme le suggérait Vendryes 1997:33), auquel cas un éventuel Teutates irlandais aurait pu être une épiclèse de Lug.

⁵ Cf. partie VI, chapitre 3.

⁶ *DLG* 290 ; cf. partie II, chapitre 3.

⁷ *CIL* III, 2766a ; III, 2804 ; III, 747 ; III, 10418 ; VII, 168 ; XII, 820 ; XIII, 3086b ; XIII, 6094 ; XIII, 6478.

continental : le motif de la triple mort a une application religieuse ; il est attesté à une époque assez ancienne ; la triple mort est attestée dans une grande partie du monde celtique puisqu'on la retrouve en Gaule, en Irlande et au Pays de Galles¹.

3.2. Crépin et Crépinien

L'hagiographie médiévale a également conservé des traces de la triple mort. Elles figurent dans la vie de Crépin et Crépinien, déjà évoquée lors de nos recherches². Le passage de ce récit qui nous intéresse concerne l'arrestation des deux saints par Rictiovarus, préfet des Gaules, qui va les torturer afin de les faire renoncer à leur foi. Or, les supplices qu'ils subissent sont triples :

[Rictiovarus] les fit suspendre avec des poulies (*præclaros Martyres extensos ad trochleam*), et commanda qu'en cet état ils fussent rompus à coups de bâton [...] Rictiovarus s'attendait à ce que la violence de la douleur leur arrachât des cris affreux ; voyant au contraire qu'ils priaient, il n'en devint que plus furieux, et ordonna d'enfoncer des broches entre les ongles et la chair de leurs doigts, et de couper et d'arracher de leur dos de longues bandes ou lanières de peau (*jussit sudes in unguis eorum mitti et lora singula de dorso tolli*), ce que les bourreaux exécutèrent sur le champ. Crépin et Crépinien, pendant cet atroce supplice dont le seul récit fait frémir, ne cessèrent de prier et de demander justice au Seigneur : « *Judica, Domine, judicium nostrum, et libera nos ab homine impio et doloso* ». Et à peine avaient-ils prononcé cette parole que les broches sortirent de leurs doigts et allèrent frapper les bourreaux ; quelques uns en moururent, les autres furent grièvement blessés. Alors, Rictiovarus, transporté de fureur, commanda qu'on leur attachât au cou une meule de moulin et qu'on les précipitât dans la rivière d'Aisne, pour les y submerger comme sous la glace (*molares ad singulorum colla suspendi jussit, et hiemis tempore, in fluvium insaniens, cui vocabulum est Axona, velut sub glacie demergi*). Mais la puissance de Dieu fit émerger les saints martyrs, les meules se détachèrent de leur cou, et ils purent en nageant aborder à la rive opposée³.

Rictiovarus tente donc successivement de suspendre, de blesser et de noyer les deux saints. Nous avons ici clairement un exemple de la survivance de la triple mort, arrangée pour l'occasion en triple torture. Mieux, ce motif s'applique à deux saints dont la vie est construite sur plusieurs thèmes inhérents à l'ancien dieu gaulois Lugus (gémellité⁴, cordonnerie⁵, parallèles entre les duels Lug-Balor et Crépin et Crépinien-Rictiovarus⁶). L'association entre Crépin et Crépinien, la triple mort et Lugus est une preuve supplémentaire du lien entre le dieu celtique et ce type de mort.

¹ Cf. Deonna 1958 qui considère que le caractère tardif des scholies bernoises rend leur valeur très discutable.

² Cf. partie III, chapitre 3 et partie IV, chapitre 4.

³ *Martyrium SS. Crispini et Crispiniani* = Ghesquière 1845-1868:XI 535-536 ; trad. Guérin 1876:XII 625-626.

⁴ Cf. partie II, chapitre 3.

⁵ Cf. partie III, chapitre 3.

⁶ Cf. partie IV, chapitre 4.

4. Bilans

Tout au long de ce chapitre, nous avons réuni un nombre important de témoignages sur la triple mort dans les traditions celtiques. De l'ensemble de ce matériau, nous dégagons deux éléments très fréquents : la victime est un roi ; une femme est mêlée de près ou de loin à la déchéance de cette victime. Les cas qui comprennent ces deux éléments ou bien un seul sont les suivants :

- Lleu, seigneur du Dinoding, est trahi par son épouse Blodeuwedd.
- Merlin l'Égaré, roi de Dyfed, doit prédire sa mort à cause de Ganieda, qui l'a forcé à faire cette prophétie afin de contrer l'accusation d'adultère qu'il a portée à son encontre.
- Lailoken prédit sa propre mort après avoir révélé l'adultère commis par l'épouse du roi Meldred.
- Suibne, roi des Dál nAraide, meurt à cause du mensonge d'une femme qui insinuait qu'il avait une liaison avec la femme de Mongán.
- Muirchertach, roi de Tara, est piégé par Síin.
- Diarmait, roi de Tara, a le malheur de s'unir avec la fille de Banbán alors qu'il est déjà marié.
- Grác, de lignage royal, tue Suibne à cause du mensonge d'une femme, qui a accusé ce dernier d'avoir une liaison avec l'épouse de Grác.

Il est remarquable que tant de victimes de cette mort occupent une fonction régaliennne. Cette corrélation ne peut relever du hasard et serait une nouvelle preuve des rapports entre la royauté et les personnages lugiens, dans la mesure où nous comptons comme victimes Lleu et les trois autres figures de l'« homme sauvage ». Autre point notoire, nous avons montré dans le chapitre précédent que le rôle funeste de la femme était l'un des éléments centraux de leur mort. Ainsi, les triples morts et les morts de personnages lugiens ont en commun d'être en partie provoquées par un personnage féminin. Ce parallèle est un indice non négligeable pour rapprocher la triple mort de *Lugus*.

Ce rôle funeste des femmes se retrouve également dans la mort de deux figures souvent comparées à Lug, à savoir Conn Cétchathach et Níall Noígiallach¹. La mort de Conn Cétchathach apparaît dans un récit qui est conservé dans le Livre de Lecan. Nous apprenons

¹ Cf. partie IV, chapitre 2 ; partie V, chapitre 1-2 ; partie VI, chapitre 4.

qu'il fut assassiné par Tibraide Tireach, un roi d'Ulster. Celui-ci s'est présenté à Conn lors de la fête de Tara, accompagné par cinquante guerriers déguisés en femmes¹.

Les circonstances de la mort de Níall Noígíallach sont comparables. D'après les *Dindshenchas* en prose, son meurtrier se nomme Eochaid fils d'Enna et avait été exilé par Níall pour avoir tué son druide Boirchid. Eochaid a persuadé plusieurs femmes de demander au roi de Tara de se montrer nu devant elles. Eochaid se trouve parmi elles, déguisé en femme, avec une javeline sous ses vêtements ; il en profite alors pour tuer Níall au moyen de cette arme². Dans ces deux cas, le roi de Tara se fait surprendre et tuer par des hommes déguisés en femmes³. Ces circonstances nous donnent certainement un indice supplémentaire du rapport entre Lug et la mort des rois irlandais.

Nous allons poursuivre notre synthèse sur la triple mort en nous basant sur une étude que G.F. Dalton a consacrée à la mort rituelle des rois irlandais⁴. Il en a déduit que cet acte consistait, à l'origine, en un meurtre rituel qui coïncidait avec l'intronisation de son successeur. Dans plusieurs cas, cet événement intervenait aux alentours de la fête de Tara qui se tenait à Samain⁵. Sur tous les cas qu'il a relevés, seuls trois rois subissent une triple mort (Muirchertach, Diarmait et Lógair mac Néill). Toutefois, cette théorie du meurtre des rois à Samain est intéressante dans la mesure où Lug est associé à cette date. C'est en effet à Samain qu'est livrée la bataille entre les Túatha Dé Danann et les Fomoirie ; de plus, il s'agit d'une fête « totale », qui rassemble le monde des hommes et l'Autre Monde, d'où une idée de cohésion qui convient parfaitement à la fonction de Lug⁶. Si l'hypothèse d'une mort des rois à Samain est correcte, Lug serait donc impliqué dans les deux fêtes de l'année irlandaise qui sont en rapport avec la fonction royale, ou qui l'évoquent d'une manière distincte. La première est Lughnasa, qui donne une image de la royauté dans sa stabilité ; la seconde est Samain, qui représenterait la royauté en recreation avec le meurtre de l'ancien roi et

¹ *Oided Chuind Cétchathaich* = Bergin 1910-1912:277 : *conid hī comairli doroinde tīachthain i rechtaib ban copc[h]aillech d'indsaigid Chuind [...] Is and doroinde Tibraide andsidi Cond do marbad.*

² DR XV, 296 : *Bói dono Eochaid amal cach mnoi [i]na trechumasc co cruaisigh fobride fo[a]choim, conid di conegne in rí[g] on deirc ochsaile co'roild .i. Níall.*

³ Nous avons un troisième exemple de ce type de meurtre avec le roi danois Turgeis. Ce véritable tyran a ordonné au roi de Mide de lui envoyer sa fille afin de passer la nuit avec elle. La fille arrive dûment, mais elle est accompagnée par une troupe de jeunes hommes déguisés en femmes. Ils s'emparent alors du palais et font prisonnier Turgeis, qui est ensuite noyé (FFE III, 176-182). Cf. Sergent 2004b:21-23 qui donne des parallèles grecs.

⁴ Dalton 1970.

⁵ *Id.*, p. 3.

⁶ Cf. partie IV, chapitre 4.

l'intronisation d'un successeur, selon l'idée que le roi n'est pas éternel mais qu'il doit céder sa place à une personne de la génération suivante¹.

L'idée de totalité impliquée par Samain se retrouve peut-être dans la triple mort prise dans son aspect spatial. En effet, ce motif pourrait représenter une conception du monde naturel, constitué par trois éléments ou niveaux principaux² :

- Ciel et suspension/chute : la victime se trouve dans les airs ou tombe à travers l'air dans le cas d'une chute.
- Surface terrestre et blessure : la victime blessée par une arme meurt sur la terre.
- Monde souterrain ou marin et noyade : la victime se noie dans un liquide qui peut se trouver à un niveau inférieur de la terre.

Dans la littérature irlandaise, nous avons fréquemment le cas de morts par brûlure. Ce type de supplice s'avère plus difficile à transposer sur une région du monde d'autant que dans la structure de la triple mort, il n'occupe pas toujours la même place. La brûlure est présente dans la mort triple de Muirchertach, Diarmait, Grác et des rois de Tara à la place de la pendaison ou de la chute. William Sayers a proposé une solution en considérant le feu comme un moyen d'agression martiale, auquel cas il renverrait à la surface terrestre³. Même si le cas de la brûlure fait problème, les motifs constituant la triple mort paraissent effectivement couvrir les différents niveaux de l'univers.

La triple mort exprime l'idée de totalité d'une seconde façon. Nous avons plusieurs fois mentionné que la triple faute préalable se distribuait selon les trois fonctions indo-européennes (Suibne, Muirchertach, Diarmait et Áed Dub). Or, ces trois fonctions ont pour rôle de donner une image idéale et totale de la société humaine.

En somme, la notion de totalité peut se retrouver dans les fautes qui précèdent la sentence (totalité de la société), dans la triple mort elle-même (totalité cosmique) et à la date de l'exécution (totalité des composants du monde). La fréquence de ce thème plaide en faveur de l'implication de Lug dans ce scénario, puisque il est par excellence le dieu qui fédère sur sa personne les différents éléments d'un tout.

Le dernier point que nous voulons souligner concerne l'aspect religieux de cette triple mort. Grâce aux commentaires de Berne, nous savons que la triple mort était bien liée aux dieux. Dans les littératures insulaires, les récits présentés se sont certainement inspirés de mythes plus anciens ; le *Mabinogi* de *Math* est là pour le trouver. Entre ce récit et les autres

¹ Cette idée a été évoquée précédemment à propos de Balor qui voulait conserver jalousement le pouvoir (cf. partie IV, chapitre 1).

² Evans 1979:160 ; Sayers 1992:67.

³ Sayers 1992:67 ; cf. Evans 1979:160.

légendes citées, nous relevons d'ailleurs une différence au niveau de la nature des victimes. Dans la plupart des cas, nous n'avons que des rois, légendaires ou historiques, alors que dans le *Mabinogi*, nous avons un ancien dieu. Cela nous assure donc que la triple mort n'est pas un motif utilisé uniquement dans le corpus légendaire, mais aussi dans le cadre d'un mythe. Le *Mabinogi* de *Math* constitue certainement la version la plus archaïque de la triple mort que nous pouvons saisir dans les littératures celtiques. Le caractère mythique du récit gallois est d'ailleurs confirmé par son épilogue : de toutes les victimes de la triple mort étudiées, Lleu est le seul à revenir à la vie. Ce destin est le propre d'un dieu, par essence immortel. Cette séquence triple mort-résurrection contenue dans le *Mabinogi* formait peut-être la structure narrative d'origine des récits qui évoquaient la triple mort. Elle aurait été attendue dans le cas de Lug, mais l'absence de son retour s'explique sans doute par les lacunes de nos sources.

Chapitre 3 :

LLEU, ODIN ET ESUS

D'après les conclusions du chapitre précédent, le *Mabinogi* de *Math* représente la version la plus ancienne de la mort de *Lugus*. L'archaïsme du récit gallois va être une nouvelle fois démontrée par le biais de deux comparaisons, l'une avec le dieu scandinave Odin, la seconde avec le dossier du dieu gaulois Esus.

1. Odin et Lleu

Odin est une figure rencontrée à plusieurs reprises au cours de notre étude et dont les affinités avec *Lugus* sont incontestables¹. Nous allons ici confronter les circonstances de sa mort avec celles de Lleu. Cette comparaison a été mise en lumière depuis plusieurs années par Bernard Sergent, qui a qualifié ce mytheme hérité de « passion du dieu suprême » ; les grandes lignes en sont les suivantes : terribles souffrances, mort, puis renaissance avec acquisition d'un savoir nouveau².

1.1. L'autosacrifice d'Odin

Le mythe scandinave qui nous intéresse concerne l'autosacrifice d'Odin, qu'il raconte lui-même :

Je sais que j'ai été suspendu
À l'arbre battu des vents,
Neuf nuits pleines,
Blessé par une lance
Et sacrifié à Odin,
Moi-même à moi-même donné,
– À cet arbre
Dont nul ne sait
D'où proviennent les racines.
Point de pain ne me remirent

¹ Cf. partie III, chapitre 3-4 ; chapitre IV, chapitre 2-3 ; chapitre V, chapitre 1.

² Sergent 1999a:342.

Ni d'hydromel,
Je scrutai en dessous,
Je ramassai les runes,
Hurlant, les ramassai
De là, retombai.

Neuf chants suprêmes
J'appris du fils renommé
De Bolthorn, père de Bestla (= la mère d'Odin),
Et je pus boire
Du précieux hydromel
Puisé dans Odrœrir (= chaudron contenant l'hydromel).

Alors je me mis à germer
Et à savoir,
À croître et à prospérer,
– De parole à parole –,
La parole me menait
D'acte en acte
L'acte me menait¹.

Cet autosacrifice d'Odin nous apprend deux choses principales. Tout d'abord, nous remarquons la présence de la triple mort : le dieu scandinave est successivement suspendu à un arbre, blessé par une lance et immergé symboliquement dans une cuve d'hydromel². Le motif de sa suspension mérite une attention toute particulière. Tout d'abord, Odin n'est certainement pas suspendu à n'importe quel arbre, mais au frêne Yggdrasill, l'Arbre Cosmique par excellence de la mythologie scandinave. À ses pieds sourd Mímir, la source de sagesse dans laquelle Odin a mis en gage son œil en échange de la connaissance³. Cet arbre merveilleux doit son nom à cette suspension d'Odin, puisqu'*Yggdrasill* signifie « Cheval (*drasill*) d'Odin (*Yggr* « le Redoutable » est un des surnoms d'Odin) ». Un autre élément fait penser que cet arbre a pu servir lors de cet autosacrifice : dans la poésie scaldique, la potence était couramment appelée « cheval du pendu » (*Sigars jór, svalr hestr Signyjar vers* etc.)⁴.

La suspension ou pendaison d'Odin est sans aucun doute un élément important de sa mythologie à en juger par les nombreux témoignages. Il y a tout d'abord une série d'épithètes qui rappelle sa condition de pendu : *hangagođ* « dieu des pendus », *hangatýr* « id. », *heimþingaðr hanga* « ibid. », *galga farmr* « charge de la potence », *galga valdr* « seigneur de la potence », ainsi que *Skollvaldr* « Seigneur de l'oscillation », *Geiguðr* « Celui qui se

¹ *Hávamál* V, 138-141 = Boyer 1992:196-197.

² Evans 1979:158.

³ Cf. partie III, chapitre 3.

⁴ Renauld-Krantz 1972:77.

balance », *Váfuðr* « Vacillant »¹. Nous possédons également deux témoignages littéraires qui associent Odin à la pendaison. Le premier est tiré de l'*Ynglinga Saga* :

[Odin] ressuscitait les morts ou bien s'asseyait en dessous des pendus. Aussi était-il appelé seigneur des morts ou seigneur des pendus².

Le second est un extrait des *Hávamál*, dans lequel Odin s'exprime à la première personne :

J'en sais un douzième [charme] :
Si je vois sur la potence
Osciller un cadavre de pendu,
Je sais graver de telle sorte
Et teindre les runes
Que cet homme revient à soi
Et m'adresse la parole³.

Enfin, la pendaison a été la forme de sacrifice par excellence offerte à Odin⁴.

Les indices qui associent Odin à la pendaison sont nombreux et découlent sans doute du mythe de son autosacrifice. Odin apparaît donc légitimement comme le dieu des pendus. Selon Henri Renauld-Krantz, il dispose de cette fonction en vertu de son statut de dieu des liens⁵. Nous avons donc ici une nouvelle application du « liage », un thème largement étudié dans le dossier de *Lugus* (serment, mariage, arts, cordonnerie, cohésion sociale ou cosmique)⁶ ; il serait alors tentant de suggérer une éventuelle association entre le dieu celtique et la pendaison. Dans tous les récits de mort étudiés jusqu'ici, la pendaison n'intervient jamais, mais nous avons trois cas de suspension avec Merlin l'Égaré, Esus et les jumeaux Crépin et Crépinien. Les rapports entre cet aspect du liage et *Lugus* ne sont pas très importants mais existent tout de même.

Dans le mythe scandinave, le triple supplice que s'inflige Odin a un but précis : acquérir la poésie. Il s'agit donc d'une mort initiatique, où la victime renaît avec une connaissance encore plus grande.

¹ *Id.*, p. 64, 77.

² *Ynglinga Saga* §7 = Boyer 1992:604.

³ *Hávamál* VI, 157 = Boyer 1992:200.

⁴ Renauld-Krantz 1972:64-65.

⁵ *Id.*, p. 78.

⁶ Cf. partie III.

1.2. Comparaison Lleu-Odin

Nous allons à présent confronter l'autosacrifice d'Odin aux mésaventures de Lleu¹. À chaque étape des récits gallois et scandinaves, la plupart des détails convergent. La première concerne les souffrances qui sont triples. Lleu et Odin reçoivent un coup de lance et connaissent une immersion symbolique, mais le héros gallois ne semble pas victime de la suspension. Toutefois, nous avons vu plus haut que la suspension, de même que la pendaison ou la chute, était une mort en relation avec le ciel car elle plaçait la victime dans les airs². Lleu n'est pas suspendu, ne tombe pas, mais sa blessure le transforme aussitôt en un oiseau qui s'élève dans les airs. Ce mouvement vers le ciel pourrait être interprété comme une chute à l'envers et être ainsi comparable à la suspension d'Odin. De manière plus hypothétique, la suspension peut aussi être décelée par la position de l'aigle pourrissant qui se trouve au sommet de l'arbre. En effet, cet emplacement correspond en général à l'endroit où l'on accroche les pendus.

La transformation en aigle est un autre point commun à Lleu et Odin. Toutefois, cette métamorphose du dieu scandinave ne se produit pas lors de son autosacrifice, mais lorsqu'il vole l'hydromel de Suttung, que celui-ci refusait de lui donner³.

Dans les récits gallois et scandinave, nous avons également une association entre le chant et le nombre neuf. Odin reste neuf jours – ou plutôt neuf nuits – suspendu à un arbre puis il s'empare de neuf chants. Dans le *Mabinogi*, Gwydion ramène Lleu à la vie en chantant trois fois un *englyn*, qui est une strophe de trois vers, c'est-à-dire au total neuf vers.

Enfin, la résurrection est accompagnée par l'acquisition d'un savoir. Comme nous l'avons dit, Odin a ramassé les runes, ces signes à pouvoir magique, et a appris neuf chants. Le cas de Lleu est plus délicat. Il ne semble pas revenir au monde avec une connaissance nouvelle. Le motif du chant, qui apparaît pour Odin, est en revanche présent chez Gwydion qui récite les neuf vers à Lleu. Si nous considérons le *Mabinogi* de *Math* comme un ancien mythe qui exposait l'origine et l'organisation du monde⁴, certains objets, arts ou savoirs apparaîtraient ainsi pour la première fois. Les *englynion* chantés par Gwydion marqueraient alors l'apparition de la poésie, qu'il aurait créée pour ressusciter Lleu.

Jusqu'à présent, les récits gallois et scandinave coïncident sur le déroulement du scénario ainsi que sur certains motifs qui le composent. Par contre, la mort initiatique d'Odin peut

¹ Pour tout ce qui suit : Sergent 2004a:342-351.

² Cf. partie VI, chapitre 2.

³ *Skáldskaparmál* §2 = Dillmann 1991:110-111.

⁴ Carey 1991-1992.

difficilement se retrouver chez Llew. Dans l'état où nous saisissons le conte du *Mabinogi*, nous n'avons pas d'indices significatifs qui montrent un réel changement dans son comportement. Après sa guérison, ce n'est pas lui qui punit Blodeuwedd mais Gwydion ; certes, il impose la loi du talion à Gronw et le transperce de sa lance, mais cet acte est logique pour une personne qui doit laver un affront. Comme le texte se termine quelques lignes après ce duel, nous ne connaissons pas le comportement futur de Llew. Pierre-Yves Lambert a supposé que sa mort était peut-être une étape nécessaire pour le qualifier pour un destin royal¹. Mais avant d'être tué, il est déjà seigneur, même s'il ne gouverne qu'un seul *cantref*. Dans un état plus ancien du récit, la mort de Llew avait peut-être un but initiatique mais, dans l'état actuel, cela n'apparaît plus.

Cette comparaison montre en tout cas de réelles convergences : triple supplice, transformation en aigle, association au chant et au nombre neuf, résurrection (avec l'acquisition éventuelle d'un nouveau savoir). Nous soulignons néanmoins une différence sur la manière d'arriver à cette mort : Odin s'autosacrifie délibérément alors que Llew est victime d'un coup de lance. Malgré cela, tout porte à croire que ces deux récits sont issus d'un mythe de mort-résurrection apparenté, ce qui apporte une nouvelle confirmation de la proximité entre le dossier de *Lugus* et d'Odin.

1.3. Apollon et Marsuas

Cette tradition héritée ne se limite pas à l'aire celto-scandinave. Nous en trouvons également une application en Grèce². Le mythe en question avait à l'origine Apollon comme acteur principal. Mais les Grecs ne pouvaient représenter un bel Apollon pendu à un arbre, car ils étaient trop attachés au respect esthétique de l'image de leurs divinités.

Les traces de cette mort-résurrection se retrouvent à la périphérie de la mythologie d'Apollon. Sa mort initiatique se devine lorsqu'il séjourne comme esclave chez le roi Admètos, une anthropomorphisation d'Hadès, le dieu des enfers. Dans une autre tradition, Karnos, incarnation humaine d'Apollon, meurt d'un coup de lance. Enfin, le mythe de l'écorchement de Marsuas fait apparaître le thème des souffrances endurées par la victime de la mort initiatique³. L'histoire est la suivante : un concours de musique est organisé entre Apollon, avec sa lyre, et Marsuas, avec sa double flûte ; Apollon est déclaré vainqueur et

¹ Lambert 1994b:107.

² Sergent 2004a:345-350.

³ Marsuas est une figure certainement issue du légendaire centre-anatolien ; il n'a trouvé une place dans la mythologie grecque qu'en tant que partenaire d'Apollon.

écorche son adversaire¹. Détail important, plusieurs auteurs précisent que pour se livrer à cet écorchement, Apollon attachait Marsyas à un arbre (un pin ou un platane). Dans ce mythe se trouvent des motifs connus chez Llew et Odin : la présence d'un arbre lors du supplice, l'écorchement qui rappelle soit le décharnement de Llew par pourrissement, soit l'arrachement de peaux des saints Crépin et Crépinien.

Ces différentes traditions grecques laissent envisager l'existence de mythes archaïques où Apollon lui-même aurait subi un supplice, tel que l'écorchement, en étant accroché à un arbre².

2. Le dieu gaulois Esus

2.1. Présentation du dossier

La comparaison entre le matériau gallois et les traditions scandinaves et grecques démontre une nouvelle fois le fond mythologique très ancien du *Mabinogi* de *Math*. Cela va être de nouveau confirmé par une confrontation entre la mort de Llew et le dossier du dieu gaulois Esus. Dans le chapitre précédent, nous avons évoqué cette figure par le biais des commentaires de Berne, qui relataient les trois sacrifices offerts à Teutates, Esus et Taranis. Le dossier du dieu Esus est assez complexe car les éléments sont assez nombreux, tout comme les différentes hypothèses avancées sur le sujet depuis plus d'un siècle.

Dans un premier temps, nous allons dresser un portrait d'Esus. Ce dieu gaulois est connu par plusieurs sources qui datent de l'Antiquité. Le monument le plus important sur lequel il est attesté est le bas-relief des *Nautae Parisiaci*. Il s'agit d'un pilier constitué de cinq blocs à quatre faces sculptées et dédié à Jupiter, qui remonte à l'époque de Tibère (14-37 apr. J.-C.) ; c'est d'ailleurs la plus ancienne sculpture datée qui ait été trouvée en France³. Sur un bloc – celui qui était probablement posé au sommet du pilier –, une des faces représente un

¹ Hérodote, *Historiai* VII, 26 = Legrand 1955-1965:VII 75 ; Plutarque, *Alkibiadès* 2, 6 = Flacelière 1957-1979:III 120 ; Plutarque, *Aitia ellènika* 12 = Boulogne 2002:190.

² Gricourt - Hollard 1998 estiment que les circonstances de la mort de Llew, Odin et Apollon rappellent fortement les caractères du chamanisme, à en juger par les motifs suivants : présence d'un arbre ; la transformation en oiseaux ou la montée de chevaux polypodes pour Odin avec Sleipnir ; voyage effectué par Odin pendu à Yggdrasil ou monté sur Sleipnir ; la descente en trois temps de Llew de son arbre ; les victimes sacrifiées selon une axialité verticale. Les traces de chamanisme dans la mythologie d'Odin sont un fait bien reconnu (Renauld-Krantz 1972:82-93). En tenant compte de la proximité entre le dieu scandinave et *Lugus*, il est dès lors possible que la mort de Llew puise également ses origines dans le chamanisme. La question des relations entre peuples indo-européens et chamanisme reste toutefois complexe et nous entraînerait trop loin de nos préoccupations (voir à ce sujet Eliade 1968:296-334 qui incite à la prudence).

³ *Esp* IV N°3134 ; *CIL* XIII, 3026 ; Lejeune 1988:158-160 ; figure 20.

personnage court vêtu, barbu, en train d'ébrancher un arbre avec une serpe et surmonté du nom ESVS. La face voisine montre un taureau derrière un arbre, avec une grue sur la tête et deux autres grues sur son dos ; la scène est surmontée par l'inscription TARVOS TRIGARANVS.

L'autre monument important de ce dossier est une stèle retrouvée à Trèves (Rhénanie-Palatinat, Allemagne)¹ qui était l'ancienne capitale du peuple gaulois des Trévires et un centre gallo-romain important. Elle est dédiée à un Mercure indigène qui est représenté imberbe, avec l'attitude d'un travailleur en train d'attaquer le tronc d'un arbre à l'aide d'un instrument allongé, dont il est difficile de préciser la nature exacte. Sur le sommet de l'arbre figurent un taureau, dont on ne voit que la tête, et trois oiseaux. Les monuments de Paris et de Trèves représentent sans aucun doute une même scène mythologique, à en juger par la présence conjointe d'un dieu coupant un arbre, d'un taureau et de trois oiseaux². Toutefois, il convient de noter deux différences : le personnage est barbu sur le pilier des Nautes et imberbe sur la stèle de Trèves ; il paraît simplement en train d'élaguer l'arbre sur le pilier, tandis qu'il l'abat sur la stèle³. Le parallèle établi entre les deux monuments permet surtout de supposer que le Mercure de Trèves représente Esus.

Le nom de ce dieu gaulois apparaît également sur un fragment de stèle retrouvé à Cherchel (Algérie), qui faisait partie dans l'Antiquité de la Maurétanie Césarienne⁴. Esus figure peut-être aussi sur l'inscription qui est gravée sur le Mercure de Lezoux ; mais l'état de la surface inscrite est tel que la lecture s'avère très difficile⁵. Enfin, Esus apparaît en composition dans une série d'anthroponymes : *Esu-nertos* « Qui a la force d'Esus », *Esu-genos* « Né d'Esus », *Esu-magos* « la plaine d'Esus », *Esu-vios*⁶.

Sur un plan linguistique, *Esus*, thème en *-u*, est un nom dont l'étymologie n'est pas assurée. En son temps, Henri d'Arbois de Jubainville expliquait *Esus* par **eisu-s* < i.-e. **eis*, **ois*, **is* que l'on retrouve dans skr. *eś-*, *iś-* « mettre en mouvement rapide, envoyer, lancer » – d'où *iśirás* « fort, frais, florissant » – ainsi que dans l'hydronyme gaulois *Isara*⁷. Joseph Vendryes a proposé de faire remonter *Esus* de la racine i.-e. **esu-*, qui se retrouve peut-être dans l'adjectif gr. *εὖ-* « bon » et plus sûrement dans l'av. *ahu-* « maître » ou « génie » (cf.

¹ *Id.*, V N°4929 ; *CIL* XIII, 3656 ; figure 21.

² Ce rapprochement a été relevé depuis longtemps : Czarnowski 1925:2-4 ; Deonna 1958:6 ; Duval 1958-1959:51 ; Ross 1960-1961:408.

³ Czarnowski 1925:2-3.

⁴ *AE* 1985 N°934.

⁵ *CIL* XIII, 4 ; Lejeune 1988:109-115 ; cf. Duval 1958-1959:51. Le nom d'Esus n'est même pas complet puisque seul ESO est attesté.

⁶ *ACS* II 1479-14980.

⁷ D'Arbois de Jubainville 1899b:89.

ahura- et son correspondant skr. *aśura* « démons »), ainsi que dans lat. *erūs* « maître, propriétaire »¹. Plusieurs spécialistes ont accepté cette explication et ont traduit *Esus* par « le (Bon) Maître »², « le Divin ». Michel Lejeune a proposé une autre hypothèse intéressante en comparant *Esus* au vénète *aisu-*, qui est un nom générique de « dieu »³. *Esus* serait-il alors le « Dieu » ?

Après la présentation des sources et des hypothèses étymologiques, nous allons tenter de mieux comprendre le cas d'*Esus* en répondant à deux questions : 1) que signifient réellement le supplice offert à *Esus* ainsi que les scènes représentées sur les deux monuments, en confrontant le tout au matériau insulaire ? 2) Quelle est la fonction d'*Esus*, son *interpretatio romana* et son éventuel correspondant dans les mythologies insulaires ?

2.2. Interprétations du commentaire

Nous allons commencer par citer de nouveau le commentaire bernois qui mentionne le sacrifice offert à *Esus* :

Hesus-Mars est apaisé ainsi : un homme est suspendu dans un arbre jusqu'à ce que, par suite de l'effusion de sang, il ait laissé aller ses membres.

(*Hesus Mars sic placatur : homo in arbore suspenditur, usque donec per cruorem membra digesserit.*)⁴

Cette phrase mérite quelques éclaircissements car le procédé décrit est un peu difficile à suivre. Le début ne pose pas de problème : la victime est suspendue – et non pendue⁵ –, dans un arbre et non à un arbre, sinon nous aurions eu **arbori* à la place de *in arbore*⁶. Par la suite, les choses se compliquent. Logiquement, une effusion de sang n'entraîne pas un démembrement du corps⁷. Alors pour comprendre ce passage, nous allons nous appuyer sur un élément incontestable : le syntagme *per cruorem* implique que l'homme a subi une blessure. Mais le texte ne précise pas si cette blessure est intervenue avant ou après la suspension à l'arbre⁸. De son côté, Waldemar Deonna a mis en lumière un élément important

¹ Vendryes 1997:31-32.

² Rhys 1888:61 ; Reinach 1897:149 ; Duval 1958-1959:51, 1976:34.

³ Lejeune 1988:165 ; Lambert 1994a:107.

⁴ Cf. *supra*.

⁵ Une erreur commise par Le Roux 1955, qui a dès lors nuis à l'ensemble de sa démonstration.

⁶ Sergent 1992a:395.

⁷ Deonna 1958:11 note que, selon la logique, l'effusion de sang serait la conséquence du démembrement et non la cause.

⁸ Selon Duval 1958-1959:52, la blessure a dû vraisemblablement intervenir après la suspension.

du commentaire qui permet de mieux comprendre ce sacrifice : le syntagme *usque donec* implique un intervalle de temps entre la suspension et le démembrement¹.

Pour essayer de mieux saisir cette partie du sacrifice, nous allons voir si les auteurs antiques ont rapporté une pratique comparable dans leurs commentaires sur les Celtes. Tite-Live mentionne que les Ligures mutilaient atrocement leurs prisonniers de guerre à la date de 177 av. J.-C.². Tacite nous livre ce célèbre témoignage au sujet des guerriers de la reine bretonne Boudicca, qui ont suspendu des femmes à des arbres sacrés, leur ont coupé les mamelles puis les ont cousues sur leur bouche³. Toujours à propos de cet événement, Dion Cassius précise que les Bretons arrachaient les entrailles de leurs adversaires⁴. Toutefois, ces pratiques se déroulaient dans un contexte de révolte des Bretons face à Rome et s'inscrivaient comme un rituel guerrier après une victoire, ce qui n'est pas forcément le cas du sacrifice à Esus. Manifestement, les témoignages recueillis sont assez minces et ne permettent guère d'orienter nos recherches.

Dans ce sacrifice à Esus, les éléments certains sont donc la suspension dans un arbre, la blessure et l'intervalle de temps entre la suspension et le démembrement.

La compréhension de ce rituel a bien progressé grâce à une étude de Bernard Sergent, qui a apporté un éclairage déterminant sur ce commentaire. Il a tout d'abord noté que le sacrifice à Esus se déroulait en trois temps :

- 1) La suspension de la victime dans un arbre.
- 2) La perte de sang causée par une blessure volontaire.
- 3) Une dislocation des membres, suivi de leur décomposition, dont l'origine peut être un pourrissement du corps laissé sur l'arbre suffisamment longtemps⁵.

Le savant français a ensuite constaté que ce scénario rituel trouvait une correspondance d'origine mythique dans la littérature galloise médiévale avec les malheurs de Lleu :

- 1) Lleu est blessé par le coup de lance de Gronw et s'enfuit sous la forme d'un oiseau.
- 2) Gwydion le retrouve alors qu'il gît sur le sommet d'un arbre.
- 3) Le Lleu-oiseau se trouve dans un état de pourrissement avancé⁶.

Cette comparaison entre le commentaire bernois et le *Mabinogi* est véritablement pertinente. D'une part, elle permet d'affirmer définitivement la valeur de ces sources bernoises et galloises, souvent dénigrées à cause de leur caractère tardif. D'autre part, ce

¹ Deonna 1958:21-22.

² Tite-Live, *Historia romana* XLI, 18 = Jal 1971:24.

³ Tacite, *Annalium liber* XIV, 33 = Wuilleumier - Hellegouarc'h 1990:99.

⁴ Dion Cassius, *Epitome* LXII, 7 = Cary 1925:94.

⁵ Sergent 1992a:394-395.

⁶ *Id.*, p. 396.

rapprochement nous incite maintenant à considérer le dossier d'Esus comme partie intégrante de nos recherches sur *Lugus*.

2.3. Les monuments dédiés à Esus

Nos recherches vont à présent se porter sur les représentations qui figurent sur les monuments de Paris et de Trèves. Pour ce travail, nous nous autoriserons à confronter le matériau gaulois aux littératures médiévales insulaires, une méthode qui a montré sa pertinence pour le point précédent.

2.3.1. *Le taureau*

Sur les deux monuments, nous avons la présence d'un arbre qui est associé à un taureau et à trois oiseaux. Quelques différences sont à souligner au niveau du positionnement de ces animaux. Sur le pilier, cette scène se situe sur la face voisine de celle d'Esus. Le taureau gît au pied de l'arbre, deux des oiseaux se trouvent sur son dos et le troisième sur sa tête ; tous trois semblent attraper ou manger le feuillage de l'arbre. Sur la stèle, tout se déroule sur une seule et même scène : le taureau, surmonté des trois oiseaux, se trouve au sommet de l'arbre que tente d'abattre Esus.

Nous passons maintenant à l'analyse de cette scène avec le motif du taureau. Dans les traditions irlandaises, le taureau apparaît comme un animal associé au surnaturel. Ce sont par exemple des taureaux hors du commun qui sont à l'origine de l'épopée de la razzia des vaches de Cooley : deux porchers, Friucht et Rúcht, se retrouvent, après plusieurs métamorphoses, sous la forme d'animaux minuscules, l'un dans la source de Cooley en Ulster, l'autre dans la source de Cruachu en Connacht. Ils sont tous deux avalés par une vache et, après la gestation, ils renaissent sous la forme de taureaux merveilleux : le Donn de Cooley et Finnbennach Aí de Cruachán¹.

Dans le *Cath Muighe Tuireadh*, Lug est lui-même comparé à un taureau. Le texte use en effet de la formule suivante pour qualifier le caractère du dieu irlandais lorsqu'il se lance avec

¹ *De Chopur in da Muccida* = Roider 1979 (ce texte est connu par deux versions : l'une conservée dans le Livre de Leinster et qui remonte aux environs du IX^e siècle ; la seconde préservée dans le MS Egerton 1782 et date du XII^e siècle). Mac Cana 1970:52 a proposé un rapprochement entre le Donn de Cooley et Tarvos Trigaranus, en estimant que tous deux étaient les expressions d'un même mythe celtique relatif à un taureau divin. Selon nous, les éléments de comparaison sont trop minces pour tirer une telle conclusion.

véhémence dans la bataille : « Comme un taureau rapide, furieux et violent » (*amhail tarbh ndian ndāsachtach n-angbhaidh*)¹.

Le taureau intervenait également dans la cérémonie rituelle de la *tarbfeis* « festin du taureau », qui se déroulait comme suit : on sacrifiait un taureau, un homme mangeait la chair, buvait du bouillon de l'animal puis tombait dans un sommeil magique ; quatre druides chantaient sur lui des incantations ; l'homme faisait un songe qui lui révélait alors l'identité du roi². Cette pratique a peut-être survécu en partie dans le folklore de Lugnasad, où il est régulièrement question d'un taureau qui était massacré, écorché, mangé puis qui ressuscitait ; cela porte à croire qu'à l'origine, on procédait au sacrifice d'un taureau lors de ces festivités³. En certains lieux de célébration, le propriétaire ou l'adversaire du taureau tué dormait dans la peau de l'animal.

Chez les Celtes continentaux, le taureau était également utilisé dans un rituel religieux. Nous faisons référence au célèbre témoignage de Pline l'Ancien, qui a décrit une cérémonie druidique relative à la cueillette de gui :

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 pour la première fois (*duos admouent candidi coloris tauros quorum cornua tum primum uinciantur*). Un prêtre, vêtu de blanc, monte dans l'arbre, coupe le gui avec une serpe d'or et le reçoit sur un sayon blanc. Ils immolent ensuite les victimes en priant le dieu de rendre son présent propice à ceux auxquels il l'a accordé⁴.

L'association du taureau avec le monde du divin se vérifie aussi par sa présence fréquente dans l'iconographie religieuse. Sur l'autel de Reims, nous avons une triade de dieux, avec Mercure à droite, Apollon à gauche et un dieu cornu accroupi au milieu ; un cerf et un taureau flairent les pièces de monnaies que laisse échapper la bourse du dieu cornu⁵. Le taureau apparaît également comme une figure centrale d'une des plaques du célèbre chaudron de Gundestrup. On distingue un personnage qui est en train d'enfoncer sa lame dans la tête d'un taureau vaincu, accompagné par des chiens bondissants au-dessus de lui et des chiens morts au-dessous⁶.

Le plus intéressant est le nombre important de pièces archéologiques qui représentent un taureau à trois cornes, aussi bien en Gaule qu'en Grande-Bretagne. La troisième corne est

¹ *CMT*₂ 1. 1105-1106.

² À la suite du *tarbfeis* décrite par le *Serglige Con Culainn* (§23 = Dillon 1953:9), c'est Lugaid Réoderg qui sera élu roi de Tara. Cf. O'Rahilly 1946a:323-325.

³ MacNeill 1982:410.

⁴ Pline l'Ancien, *Historia naturalis* XVI, 95 = André 1962:99.

⁵ *Esp* V N°3653 ; figure 22.

⁶ Ross 1967:302.

implantée entre les deux autres, sur la partie antérieure de la tête¹. Nous possédons ainsi une quarantaine de statuettes en bronze, trouvées principalement dans le nord-est de la Gaule². En Grande-Bretagne, des taureaux à trois cornes ont été découverts à Stoke Abbot (Dorset), Leicester (Leicestershire), Colchester (Essex) et Cirencester (Gloucestershire) ; un autre exemplaire provient du temple celto-romain de Maiden Castle (Dorset), où le taureau a sur son dos les bustes de trois déesses plus ou moins aviformes³.

Cette abondante série de taureaux à trois cornes est certainement révélatrice d'une association entre cet animal et le triple. Cette caractéristique est d'ailleurs présente sur les monuments de Paris et Trèves, avec la présence du taureau et des trois grues ; ces deux scènes ont donc sans aucun doute un aspect traditionnel. Ann Ross a d'ailleurs émis l'hypothèse que le taureau à trois cornes de Maiden Castle pouvait être une variante du taureau à trois grues⁴.

De cette recherche sur le taureau, les deux enseignements principaux sont que cet animal apparaît très fréquemment dans un contexte religieux et qu'il est associé quelquefois à *Lugus*.

2.3.2. Les grues

Après le taureau, ce sont les oiseaux présents sur les deux monuments qui vont nous intéresser. Il s'agit sans aucun doute de grues, comme l'indique explicitement l'inscription gauloise du pilier des Nautes : *Taruos Trigaranus* « Taureau aux Trois Grues »⁵.

Ann Ross a justement consacré une étude aux oiseaux d'Esus à laquelle nous nous référons plusieurs fois. Selon elle, ces oiseaux correspondent à de petites aigrettes et non à des grues⁶. Elle indique toutefois, qu'au niveau mythologique, cette différence n'a pas grande importance puisque la taxinomie des Celtes était fonction des catégories d'oiseaux ; ainsi, la plupart des oiseaux des marais à longues pattes devaient appartenir à un type identique. La langue irlandaise témoigne de cette façon de procéder : *corr* désigne à la fois le « héron », la

¹ Benoît 1959:154.

² Lambrechts 1942:40.

³ Ross 1967:303.

⁴ Ross 1960-1961:435, suivi par Sterckx 1991-1995:IV 53. Nous rappelons que le nombre trois est caractéristique de *Lugus*, ce qui serait un autre indice de son lien avec ces deux animaux.

⁵ Lambert 1994a:107. Lors d'une de ses conférences à l'École Pratique des Hautes Études, le même auteur a souligné que *taruos* pouvait présenter soit une désinence gauloise, soit son adaptation latine dans un état de latin archaïque (où *-uus* s'écrivait *-uos*). Notons également que Vendryes 1907 a relevé le terme *τρογγέρανος* dans un fragment d'une comédie perdue du grec Philémon (mort en 262 av. J.-C.) et raconté par Athénée dans le *Banquet des Sophistes*. *Τρογγέρανος* doit correspondre au gaulois *trigaranus* « aux trois grues ». Le premier *-a-* du composé gaulois s'est transformé en *-ε-* sous l'influence du mot *γέραμος*. Selon Vendryes, la présence de ce terme est sans doute due aux contacts de peuples gaulois avec les Grecs lors de la grande expédition du III^e siècle av. J.-C.

⁶ Ross 1960-1961:409-412.

« grue » et parfois la « cigogne »¹. Cependant, cette distinction a de l'importance sur le plan de l'histoire naturelle. La petite aigrette vit dans les marécages des bas-fonds ou dans les pâturages proches des rivières ; de plus, elle a tendance à se percher sur le dos du bétail et à le débarrasser de la vermine. Cela pourrait alors expliquer que sur les monuments gaulois, ce type d'oiseaux soit représenté sur le dos du taureau. Un autre élément vient compléter cet ensemble écologique. Selon Ann Ross, l'arbre d'Esus est un saule, une espèce qui pousse elle aussi dans les marais et sur les bords des rivières. Les monuments de Paris et Trèves seraient donc la représentation d'une association écologique.

Dans l'iconographie celtique, les grues sont fréquemment représentées. À la période de Hallstatt, les oiseaux aquatiques – comme les grues – avaient des rapports étroits avec les divinités solaires et les chevaux ; ils pouvaient également tirer des chariots miniatures dans lesquels était placée l'image de la divinité². Les grues sont donc associées au soleil et aux chevaux, deux thèmes qui caractérisent Lugus.

À l'époque gallo-romaine, la grue et l'aigrette sont souvent représentées en compagnie de Mercure. La présence de ces oiseaux atteste du caractère indigène de ce dieu puisqu'ils ne sont pas des attributs du Mercure classique³. Plusieurs pièces archéologiques peuvent confirmer la relation entre cet oiseau et le dieu gallo-romain. Nous avons tout d'abord la dalle de Beaumont (Puy-de-Dôme), en provenance d'un temple de Mercure, qui représente deux grues avec chacune un serpent dans le bec⁴. Mentionnons également deux pièces qui témoignent de l'association entre la grue et la guerre : cet oiseau figure sur les couvre-joue d'un casque gaulois de Carniole (Slovénie) et sur les boucliers gaulois de l'arc d'Orange⁵. Nous avons là un nouveau point commun entre la grue et Mercure-Lugus, étant donné que ce dieu dispose de caractères guerriers reconnus⁶. Plusieurs monnaies montrent un taureau sur le dos duquel est posé un oiseau⁷ identifiable à une grue ; cette scène rappelle bien entendu les monuments de Paris et Trèves. Enfin, il y a une inscription de Cologne dédiée à Mercure qui peut être interprétée de différentes manières :

Primio Cellissi filius curialis grus duas Mercurio v.s.l.m.

Jean-Jacques Hatt a traduit cette inscription de la sorte :

¹ *DIL* C-484.

² Ross 1960-1961:413-414.

³ *Id.*, p. 415.

⁴ *Esp* XI N°7675.

⁵ Ross 1960-1961:415-417.

⁶ Cf. partie IV, chapitre 3.

⁷ Duval 1982:102.

Primio fils de Cellisius, membre de la curie a offert deux grues (*duas gruas*) à Mercure volontiers et à juste titre à la suite d'un vœu¹.

Mais en fait, on interprète aussi *Duasgrus* comme un toponyme (d'où la traduction par « membre de la curie de Duasgrus »).

Dans la littérature irlandaise, les traditions impliquant une grue sont assez nombreuses. Cet oiseau a souvent un aspect sinistre, est regardé avec suspicion et est une forme régulièrement prise par des femmes – en particulier des déesses – métamorphosées². Un exemple tiré du cycle ossianique nous intéresse en particulier. Il est question d'une sorte de sac nommé *corrbolg*, littéralement « sac à grue »³, qui est mentionné dans un lai du *Duanaire Finn*. L'histoire est la suivante : Aoife, fille de Delbhaoth, éveille la jalousie d'une rivale, Iuchra, qui la change en grue. Iuchra prédit que sa victime sera une grue dans la demeure de Manannán pendant deux cents ans. Elle dit ensuite qu'on fera un sac avec sa peau de grue aussitôt après sa mort et qu'il servira à contenir les trésors des dieux et d'autres objets légendaires. Puis le poème énumère les possesseurs de la *corrbolg* :

Longtemps la *corrbolg* appartient à l'héroïque Lugh Lámfhada,

Jusqu'à ce que finalement le roi fut tué par les fils de Cearmaid Milbheóil.

(*Ro bhoí inn corrbholg ré fada ag Lugh láochda lamh-fada*

No gur thuit in rígh fo deóidh le macaibh Cearmada Milbheóil.)⁴

Puis elle a appartenu aux fils de Cermaid, à Manannán et à Conaire Mór⁵. Cette tradition sur ce « sac-grue », certainement d'origine ancienne, est pour nous instructive dans la mesure où elle présente Lug comme l'un des possesseurs de ce curieux objet.

Nous avons un second exemple d'association indirecte entre le dieu irlandais et la grue. Lors de la bataille de Mag Tuired, Lug accomplit une incantation avec un seul œil, un seul bras et une seule jambe⁶. D'après le glossaire d'O'Davoren, cette technique s'appelle la *corr-guinecht* « magie du tueur de grues »⁷. Ce nom de cette technique s'explique peut-être par le fait que cet oiseau a comme attitude typique de se tenir sur une seule patte. Le nom de la grue, *corr*, se retrouve également associé aux Fomoire : neuf piliers de Magh Réin, appelés *na corr-gind*, auraient été érigés pour marquer les tombes des rois Fomoire, nommés *na corr-gin*, et

¹ Hatt 1989:221.

² Ross 1960-1961:422-434.

³ *DIL* C-485.

⁴ *Duanaire Finn* VIII, 16 = Mac Néill - Murphy 1904-1953:I 22.

⁵ *Id.*, p. 21-22.

⁶ *CMT* §129.

⁷ *O'Davoren* §383.

tués par Lug ; il a également tué trois autres Fomoirs lors de la bataille de Mag Tuired qui s'appelaient *na trí Corr-chinn Chruaidhe*¹.

Comme pour le taureau, nous constatons que la grue est régulièrement associée à un contexte religieux. Cet oiseau est également en relation directe ou indirecte avec Lug et Mercure-Lugus. Nous retenons de l'analyse du taureau et de la grue qu'ils sont souvent associés, aussi bien sur un plan écologique (vie dans les pâturages) que mythologique (iconographie), et ce depuis des temps très anciens. Il n'est donc pas anormal de retrouver le taureau et la grue côte à côte sur les monuments de Paris et de Trèves, et de surcroît dans un contexte religieux. Ces deux scènes n'ont certainement pas été exécutées au hasard mais selon une réelle cohérence d'ensemble issue d'un complexe religieux assez ancien.

2.3.3. *L'abattage de l'arbre*

Parmi les éléments communs aux deux monuments, nous avons donc le dieu, le taureau, les trois grues mais aussi l'arbre. Ce motif a sans aucun doute une grande importance dans le dossier d'Esus puisqu'il figure également dans le sacrifice du commentaire bernois. Selon toute vraisemblance, cet arbre n'est pas un arbre ordinaire car nous nous trouvons dans un contexte mythologique. Il s'agit certainement d'un Arbre Cosmique, qui est une représentation du monde et de son existence. Sur les deux monuments, Esus a une attitude agressive vis-à-vis de l'arbre puisqu'il semble vouloir l'abattre. Si cet arbre est bien un Arbre de Vie, le geste du dieu gaulois exprime peut-être une destruction du monde.

Pour mieux saisir le sens de cette action d'Esus, nous allons prendre en compte la conception du temps qu'avaient les Celtes pré-chrétiens. Comme de nombreux peuples de l'Antiquité, ils le concevaient de manière cyclique, généralement basé sur une année. Sur un plan religieux, chaque début de cycle symbolisait la création du monde et chaque fin symbolisait sa destruction, suivie aussitôt par une recréation.

En Irlande, la fin de l'année intervenait à Samain. Plusieurs éléments attestent du caractère spécifique de cette date : c'est à cette période qu'a eu lieu la bataille de Mag Tuired, ce combat entre les dieux qui amènent la vie et les Fomoirs qui ont pour but de la détruire ; c'est le seul moment de l'année où la communication est possible entre l'Autre Monde divin et le monde des hommes ; c'est enfin à Samain que plusieurs rois de Tara succombent à une mort violente, ce qui équivaut peut-être à la mort rituelle du souverain en fin de règne².

¹ Cf. partie III, chapitre 3.

² Cf. partie VI, chapitre 2.

En liaison avec ce thème de la royauté, une étude d'Alden Watson a montré que les traditions irlandaises évoquaient à plusieurs reprises la plantation d'un arbre lors de l'inauguration d'un roi, un arbre qui exprimait la sagesse et la souveraineté¹. Ce rite se faisait sous l'égide d'un poète, qui disposait également du pouvoir d'abattre cet arbre en cas de faute du roi. Ainsi, le poète Nínine a abattu l'if de Mugna² car le roi Domnall a refusé une de ses demandes³. Par cette attitude, Domnall a révélé son inaptitude à exercer la fonction de roi ; la destruction de l'arbre par Nínine revenait à proclamer cette constatation⁴. Autrement dit, l'abattage a signifié la fin du règne de Domnall. Cette tradition a ainsi l'intérêt de montrer explicitement la solidarité entre l'arbre et un cycle donné, ici de type royal, puisque sa plantation est intervenue au début du règne et son abattage à la fin.

En Gaule, le calendrier de Coligny nous apprend que le temps était également cyclique. Mais les éléments religieux liés à cette conception sont malheureusement perdus en grande partie. Nous pouvons toutefois supposer que les scènes figurées de Paris et de Trèves en constituent peut-être les rares survivances. L'abattage de l'arbre par Esus représentait peut-être le fragment d'une mythologie perdue où, à la fin d'un cycle temporel, l'existence du monde était détruite par ses soins⁵.

Cette hypothèse nous semble séduisante, mais elle est scientifiquement difficile à démontrer. Si le matériau gaulois et gallo-romain ne nous aide guère, des éléments tirés du folklore peuvent être plus utiles. Stefan Czarnowski a relevé une tradition populaire d'abattage d'un arbre qui se tenait, comme par hasard, à Trèves⁶. Le premier dimanche du Carême, les bouchers et les tisserands de cette ville abattaient un chêne qui avait été planté le jeudi précédent sur le sommet du Marxberg. Ils le faisaient rouler en même temps qu'une roue enflammée jusqu'au fond de la vallée de la Moselle. Bien que cette pratique n'ait été signalée qu'à partir de 1550, un indice laisse à penser qu'elle a pris ses racines dans l'Antiquité gauloise ou gallo-romaine. En effet, la fameuse stèle de Trèves a été retrouvée au fond de cette même vallée de la Moselle, à un emplacement dominé par le Marxberg. Nous supposons donc que, durant la période où la religion gallo-romaine était encore vivante, le chêne abattu

¹ Watson 1981.

² L'if de Mugna est un arbre lié à Lug puisqu'il a été planté grâce aux baies de Trefuilngid (cf. partie IV, chapitre 2).

³ DR XV, 419 : *Nín[i]ne eces immorro ro[s]crascair i n-aimsir Domnaill meic Murchada ri[gh] Erenn. Is é congaib ailges do.*

⁴ Watson 1981:178.

⁵ Cf. De Vries 1953:20. Sergent 2004a:123, sur la base d'un rapprochement entre Esus et Lugus, estime que l'abattage de l'arbre renvoie à l'aspect défricheur du dieu celtique, une fonction qui apparaît en Irlande lors de la fondation de Lugnasad (cf. partie IV, chapitre 2).

⁶ Czarnowski 1925:19.

dévalait la pente puis s'arrêtait tout près du lieu où la stèle avait été érigée. Ce rituel trouvait peut-être son modèle dans un mythe indigène où le dieu Esus abattait un arbre.

Cependant, un tel rituel peut également venir du culte d'Attis et Cybèle, qui constituait un des plus importants cultes à mystère de l'Empire romain. Il comportait l'abattage d'un grand pin, porté en procession au début du printemps. Pareille pratique semble s'expliquer par une cérémonie née à Rome lors de l'arrivée de la statue de la Grande Mère (*Magna Mater*) vers 200 av. J.-C. : il y a eu un arrêt sur le bord du Tibre puis réquisition des nautoniers et charpentiers¹.

2.3.4. Le culte à Esus

Dans le dossier d'Esus, il faut aussi prendre en considération l'environnement fluvial lié à son culte.

À Paris, le pilier fut érigé par la corporation des nautes ; à Trèves, la stèle fut découverte à proximité de la Moselle. Stefan Czarnowski a également noté que ces deux monuments ont été trouvés en des lieux qui étaient des stations de navigation fluviale et qui s'avéraient adéquats pour l'établissement d'un port².

Les dédicants du pilier des nautes ne sont pas les Parisii eux-mêmes, mais la corporation des mariniers de la Seine qui se sont établis chez eux³. Comme ce monument servait pour des mariniers, il était certainement placé dans un port. On peut supposer l'existence, durant l'Antiquité, d'un port à Lutèce qui se trouvait sur l'Île de la Cité, non loin des sous-sols de la cathédrale de Notre-Dame où le pilier a été retrouvé par la suite. Lutèce était d'ailleurs un centre important pour la navigation marchande, car elle se situait au carrefour des voies fluviales du bassin de la Seine.

À Trèves, le port ne pouvait se trouver qu'à l'endroit où fut découverte la stèle. Il s'agit de la rive gauche de la Moselle – la rive droite étant occupée par les constructions de la ville –, à l'extrémité d'un long terrain d'alluvions, à peu près plat, qui occupe le fond de la vallée ; cet endroit, légèrement surélevé par rapport au niveau de l'eau, est contourné par la rivière. Comme Lutèce, Trèves était un carrefour de la navigation du fait que la Sarre et la Sûre se jettent dans la Moselle à quelques kilomètres en amont. Un autre détail a son importance : aucun emplacement n'était bon pour accueillir un port entre, d'une part, les embouchures de la Sarre et de la Sûre et, d'autre part, le lieu de découverte de la stèle. Autrement dit, le port

¹ Cf. Bayet 1969:215-217.

² Czarnowski 1925:24-30.

³ Lambert 1994a:106.

supposé à l'endroit de la découverte du monument devait être le grand port de cette région. Quant au dédicant de cette stèle, il était issu des Médiomatrices, un peuple du nord-est de la Gaule installé sur la Moselle entre les Leuques et les Trévires. Chez ce peuple, les nautes formaient justement une corporation florissante. Il est donc envisageable de supposer que le dédicant était lié, de près ou de loin, à cette corporation.

À Paris et à Trèves, les monuments représentant Esus ont donc sans doute été érigés à l'initiative de nautes en un lieu important pour la navigation marchande.

2.4. Bilans

Les différents indices que nous venons de réunir vont permettre à présent de dresser un bilan sur les monuments de Paris et de Trèves. Nous pouvons le répartir sur trois niveaux :

1) *Au niveau mythique* : nous supposons qu'Esus apparaît dans le rôle du sacrificateur de l'Arbre Cosmique, un acte qui symbolisait peut-être la destruction du monde. Mais il faut admettre notre incapacité à comprendre le rôle exact du taureau et des trois grues dans cette séquence religieuse. Leur place doit certainement avoir de l'importance puisque, sur le pilier des Nautes, *Tarvos Trigaranus* apparaît comme un véritable nom, employé concurremment avec le nom des dieux représentés sur le même bloc, à savoir *Iovis* (= Jupiter), *Volcanus* et *Esus*¹.

2) *Au niveau rituel* : à l'époque antique, le mythe représenté sur les deux monuments devait correspondre à un rite. Celui-ci s'est peut-être perpétué dans les traditions populaires, comme pourrait l'évoquer le folklore de Trèves avec l'abattage d'un arbre et la roue enflammée. À ce propos, Claude Sterckx a réuni toute une série de témoignages sur le rite de faire dévaler une roue enflammée. Il en ressort que cette pratique était très répandue en Europe depuis le haut Moyen Âge, en particulier dans les pays habités par des populations celtiques². Sur le plan de la symbolique religieuse, la roue enflammée peut être comprise comme une représentation du soleil ou/et du temps qui passe. Dans le cas de Trèves, nous pouvons supposer qu'elle exprimait la fin d'une période donnée. Cela serait en accord avec l'abattage de l'arbre, qui représenterait lui aussi cette idée de fin, en l'occurrence la destruction du monde.

3) *Au niveau culturel* : nous savons, qu'à Paris, la corporation des nautes vouait entre autres un culte à Esus. Il peut être surprenant que ce type de profession utilise un monument qui

¹ Czarnowski 1925:37. Le même auteur propose p. 53 une hypothèse hasardeuse : selon lui, c'est le même dieu, Esus en l'occurrence, qui apparaît sous la forme d'un taureau, des grues et de l'arbre en même temps.

² Voir l'étude de Sterckx 1991-1995:III 34-61 qui rapporte des exemples dans le sud de la France et en Angleterre.

représente une scène aussi prestigieuse que cette éventuelle fin du monde. Mais la corporation qui vouait un culte à Esus devait bénéficier en retour d'un véritable prestige.

Ce bilan permet désormais d'y voir plus clair dans l'interprétation des monuments de Paris et de Trèves. La suite de notre étude sur Esus va nous conduire maintenant à confronter les deux monuments antiques au commentaire de Berne. Deux similitudes contextuelles apparaissent dans les deux cas :

- 1) L'arbre : Esus l'abat ou l'élague sur les monuments ; il sert de support pour le sacrifice qui lui est offert dans le commentaire.
- 2) La présence d'un ou plusieurs sujets dans cet arbre : le taureau et les trois grues sur la stèle de Trèves ; la victime d'Esus dans le commentaire.

Cette mise en parallèle pourrait nous amener à considérer comme équivalents, sur un plan fonctionnel, le taureau et les trois grues d'un côté, la victime sacrifiée de l'autre. Le problème est que sur la stèle, Esus s'en prend à l'arbre et non aux animaux, même si, par voie de conséquence, l'abattage va forcément nuire au taureau et aux trois grues. On peut donc se demander si les victimes d'Esus sont conjointement l'arbre et les sujets qui s'y trouvent, c'est-à-dire le taureau et les trois grues sur les monuments, et la victime humaine dans le commentaire. En tout cas, nous rappelons que dans les matériaux irlandais et gaulois, le taureau apparaît justement dans le cadre de rituels sacrificiels (la *tarbfeis* et le rituel de la cueillette de gui). Cette relation pourrait donc appuyer notre hypothèse.

Plus haut, nous avons montré les parallèles entre le sacrifice du commentaire bernois et le *Mabinogi* de *Math*, où la victime d'Esus tenait une fonction comparable à celle de Lleu. Par analogie, il serait tentant de déduire que le taureau et les trois grues occupent eux aussi cette fonction ; mais ce rapprochement est très fragile et ne peut s'appuyer que sur quelques points communs dégagés entre le dieu celtique et ces deux animaux.

Pour en savoir davantage, nous devons nous interroger sur la place d'Esus dans le panthéon gaulois ; cela permettra, par la même occasion, de mieux situer la fonction du taureau et des trois grues. Pour répondre à cette question épineuse, nous allons nous appuyer sur l'*interpretatio romana* d'Esus et sur son dossier mythologique.

2.5. Qui est Esus ?

L'identification d'Esus fait débat depuis longtemps. Le problème vient en grande partie des commentaires bernois, puisque chacun des deux donne sa propre *interpretatio romana*. Le

premier – celui qui décrit le sacrifice – associe Esus à Mars, tandis que le second l’associe à Mercure.

Plusieurs indices vont effectivement dans le sens d’une identification d’Esus à Mercure. Tout d’abord, la stèle de Trèves est dédiée à Mercure. Les représentations de ce dieu sont d’ailleurs nombreuses dans cette cité, de même que chez les Médiomatrices¹, d’où serait issu le dédicant de la stèle de Trèves. Lors de fouilles pratiquées dans l’Altbachtal, dans un temple gallo-romain près de Trèves, on a retrouvé la statue d’un dieu aquatique à forme de taureau accompagné peut-être d’une tortue. Ce dieu pourrait être Mercure, dans la mesure où la tortue est l’un de ses attributs fréquents². Dans cette hypothèse, nous aurions un autre indice de la présence de Mercure dans cette région, mais aussi de sa proximité avec le taureau.

Esus et Mercure sont peut-être également associés sur la dédicace de Lezoux, si l’on suppose que le nom inscrit dessus correspond bien à Esus³. Un autre indice provient de l’inscription de Pfalzburg (Bas-Rhin, Allemagne), sur laquelle *Esu-nertos* est l’épithète de Mercure⁴.

De son côté, Ann Ross appuie l’identification Esus-Mercure sur la base de leur rapport respectif aux arbres : l’arbre semble être un élément essentiel de la mythologie d’Esus ; Mercure est étroitement lié aux arbres et aux forêts, comme en Alsace, où se retrouvent de nombreux petits temples dédiés à un Mercure des arbres et des bois⁵.

Nous ajoutons enfin qu’Esus et Mercure sont associés au transport fluvial : le culte à Esus était rendu par la corporation des nautes ; Mercure était le dieu protecteur des marchands, des voyageurs et des routes⁶, aussi bien terrestres que maritimes ou fluviales⁷. La série d’indices que nous venons de relever plaide donc en faveur d’une identification d’Esus à Mercure.

Mais d’autres hypothèses ont été proposées. Waldemar Deonna a ainsi opté pour l’identification d’Esus à Mars. Selon lui, les hommes qui lui étaient sacrifiés devaient être des prisonniers faits à la bataille et dédiés à Mars, dieu de la guerre⁸.

¹ Lambrechts 1942:139.

² *Id.*, p. 155-156.

³ L’identification Esus-Mercure a été proposée par d’Arbois de Jubainville 1898:249 ; Sjoestedt 1941:31 ; Hatt 1989:255 ; Sergent 1992a:396.

⁴ *CIL* XIII, 11644

⁵ Ross 1960-1961:420-421. Selon le même auteur, Mercure est présent dans le temple de Saint-Béat (Haute-Garonne) sous les traits du dieu Erriapus (*Esp* XIII N°8122 ; Wuilleumier 1984:1-7 N°2-20). Sur l’un des quatre autels dédiés à ce dieu, on a trouvé le buste très grossier d’un dieu entouré de branches et de feuillage comme s’il sortait des arbres. En face de cette tête divine se trouve un petit autel, sur les côtés duquel il y a respectivement un coq et une tortue ; sur le dessus figure un gros bélier. Comme ces animaux sont des attributs classiques du Mercure indigène, il est plausible que ce dieu sylvestre lui soit identifiable.

⁶ César, *De bello Gallico* VI, 17 = Constans 1967:188.

⁷ Cf. partie IV, chapitre 2.

⁸ César, *De bello Gallico* VI, 17 = Constans 1967:188-189 ; Deonna 1958:22-23.

De son côté, Stefan Czarnowski a souligné qu'Esus a sans doute été aussi assimilé à Hercule¹. Il est vrai que sur le pilier des Nautes, la figure d'Esus est inspirée d'un modèle qui représentait Hercule en train d'attaquer un monstre, avec le même geste qu'un athlète barbu, le côté droit du torse nu, une jambe légèrement pliée en avant, brandissant une arme d'une main et saisissant de l'autre à la gorge l'ennemi qu'il frappe. Le problème est que l'Esus de Trèves ne ressemble en rien à un Hercule. L'assimilation à cette figure classique est peut-être basée sur l'idée de force, un atout nécessaire pour un dieu tel qu'Esus qui se livre à l'abattage d'un arbre.

Enfin, Claude Sterckx a proposé d'identifier Esus à Jupiter. Nous rappelons que, dans la religion des Celtes, le dieu jupitérien correspond au père de *Lugus*. En Irlande, ce dieu jupitérien correspond au Dagda, dont le nom signifie « le Dieu Bon »², ce qui rappelle évidemment le sens supposé d'*Esus* : « Dieu »³ ; ce parallèle sémantique est tout à fait remarquable. Le rapprochement Esus-Jupiter peut également se révéler au travers du rôle des protagonistes qui apparaissent dans le *Mabinogi* de *Math*, le commentaire de Berne et les deux monuments :

- Dans le *Mabinogi*, Lleu est victime du coup de lance donné par Gronw.
- Dans le commentaire, il y a une victime sacrifiée en l'honneur d'Esus.
- Sur les deux monuments, Esus semble s'attaquer à un arbre et, uniquement à Trèves, à ses occupants.

Ces sources montrent clairement que les supplices ou le sacrifice distinguent un bourreau et une victime. Ce parallèle fonctionnel met en lumière que Lleu et Esus occupent une position différente : le premier est victime, le second est bourreau. Dès lors, Esus ne peut être identifié à Mercure-Lugus ; à la place, nous aurions une équivalence entre Gronw et Esus.

Trois autres faits insulaires viennent apporter de la crédibilité à cette théorie. En Irlande et au Pays de Galles, nous avons vu que les bourreaux de Lug et Lleu étaient liés de près à leur père supposé⁴ : le premier est tué par Mac Cuill, petit-fils du Dagda. Le second est tué par Gronw qui, d'après deux généalogies galloises, est présenté comme fils de Gwydion, fils de Dôn⁵ ; ainsi, Lleu est frappé par la lance de son demi-frère. Notre hypothèse serait donc que sur les scènes figurées de Paris et de Trèves, Esus soit identifiable au Jupiter gaulois et que sa victime (l'homme sacrifié, voire le taureau et les trois grues) soit identifiable à Lugus.

¹ Czarnowski 1925:54-57.

² *LEIA* D-8

³ Cf. *supra*.

⁴ Cf. partie VI, chapitre 2.

⁵ Cf. partie III, chapitre 2 ; *Bonedd y seint* §§28, 55 = Bartrum 1966:58, 63 : *Gronwy m. Gwydion m. Don ; Grono ap Gwdio[n] ap Don i vam*.

Ensuite, le dieu jupitérien celtique est le détenteur de la roue, qui est l'un de ses principaux attributs. C'est le cas en Irlande de Mog Ruith « Serviteur de la Roue », reconnu comme une hypostase du Dagda¹. C'est un druide aveugle qui possède une roue douée de grands pouvoirs ; en effet, elle rend aveugle celui qui la regarde, assourdit celui qui l'entend et tue celui sur qui elle tombe². En Gaule romaine, la roue est l'attribut des dieux jupitériens³, comme en témoignent les colonnes à l'anguipède, sur lesquelles Jupiter est armé dans quarante-huit cas d'une roue⁴. Dans le folklore de Trèves, il y avait conjointement un arbre abattu et une roue enflammée ; si cette tradition perpétuait un ancien rituel dédié à Esus, ce dieu serait alors bien associé à la roue.

Enfin, les monuments de Paris et de Trèves décrivent peut-être un mythe de destruction du monde, qui s'exprimerait par l'abattage d'un arbre. Dans la mythologie irlandaise, le Dagda est le maître de la vie et de la mort. Ce pouvoir s'exprime notamment par sa massue, qui tue par un bout et ressuscite par l'autre⁵. Nous pouvons supposer que si le mythe d'Esus avait un parallèle connu en Irlande, c'est au Dagda que reviendrait la charge d'abattre un arbre, cet acte qui équivaut à la mort du monde. Par son attribut (la roue) et sa fonction de destructeur, Esus pourrait effectivement être identifié au Jupiter celtique⁶.

Cette recherche sur l'identification d'Esus a permis de montrer la fragilité de l'*interpretatio romana* fournie par les commentaires de Berne. De manière générale, ce procédé n'obéissait pas à des règles strictes et les Anciens n'étaient pas des historiens des religions. En d'autres termes, un dieu indigène peut se révéler sous plusieurs noms de dieux classiques, de même qu'un nom de dieu classique peut servir pour désigner plusieurs dieux indigènes. Dans le cas d'Esus, nous devons reconnaître la complexité de la situation. D'après le matériau gallo-romain, son identification avec Mercure paraît la plus solide ; d'après la comparaison avec les littératures insulaires, son identification avec Jupiter semble la plus convaincante. Ce n'est en tout cas pas la première fois que nous rencontrons une ambiguïté entre le Dieu-Père (du type Dagda) et le Dieu-Fils (du type *Lugus*). Jusqu'à présent, ce chevauchement est intervenu au niveau des attributs ou des fonctions ; cette fois, elle concerne l'identification d'une figure divine.

¹ Le Roux - Guyonvarc'h 1986:406 ; Sterckx 1991-1995:III 62-78.

² CGH §1492 : *Dall cach n-óen no-dn-aiccfe, bodar cach óen no-cluinfe, marb cach óen frisa m-bena.*

³ Sterckx 1991-1995:III 42.

⁴ Voir Sterckx 1991-1995:VI 32-159 pour l'inventaire de ces monuments et 160-166 pour le bilan des différents types.

⁵ Cf. partie II, chapitre 3.

⁶ Le motif de la barbe aurait pu être un autre indice pour identifier Esus à Jupiter car, en général, ce signe caractérise un dieu adulte, par opposition à un dieu jeune du type *Lugus*. Mais si l'Esus de Paris est barbu, celui de Trèves est imberbe.

En tout cas, ce chapitre a montré des parallèles convaincants entre la mort de Lleu et, d'une part, l'autosacrifice d'Odin puis, d'autre part, le mythe et le rite relatifs à Esus. Ces confrontations ont eu d'autant plus d'intérêt qu'elles ont notamment été effectuées à partir de matériaux antiques. Cela prouve que les circonstances de la mort de *Lugus* sont tirées d'une époque ancienne, qui peut même remonter à la période indo-européenne comme en témoigne la comparaison avec Odin.

Chapitre 4 :

LA DISPARITION CYCLIQUE

Dans le *Mabinogi* de *Math*, Llew est tué puis revient à la vie. La comparaison avec Odin laisse supposer que cette séquence mort-résurrection est très ancienne ; elle constitue peut-être le scénario qui s'appliquait au dieu celtique *Lugus*. Ce mythe nous semble en fait essentiel pour comprendre la mort de ce dieu. Dans ce chapitre, nous allons essayer de savoir si ce scénario n'exprime pas une disparition cyclique entre un séjour dans le monde des hommes et un séjour dans l'Autre Monde. Cette hypothèse va être étudiée en plusieurs temps. Nous traiterons successivement de l'idée d'alternance, du motif du cerf, puis des duels respectifs de Llew face à Gronw et de Cú Chulainn face à Cú Roí.

1. Une alternance des jumeaux ?

Daniel Gricourt a récemment proposé la théorie d'une alternance entre les jumeaux lugiens¹. Selon lui, il y a d'un côté *Lugus*, un personnage lumineux à la carrière remarquable, qui règne sur le monde des hommes pendant la saison claire ; de l'autre, nous avons son frère jumeau, une figure sombre qui meurt dès sa naissance et qui règne pendant la saison sombre. Au début de chaque alternance, le jumeau en place est tué par son frère qui prend alors la place de souverain². Cette idée est intéressante mais nous devons y apporter quelques corrections.

S'il est envisageable d'avoir une alternance des jumeaux durant une période précise, leur qualité de souverain est plus difficile à suivre. Certaines figures lugiennes entretiennent effectivement des liens avec la royauté, mais ils sont trop ambigus pour permettre d'affirmer qu'il exerce une fonction de souverain. Quant au frère mort-né, aucun indice ne permet

¹ Gricourt 2003.

² En guise d'illustration à cette théorie, Daniel Gricourt 2003 s'est appuyé sur des témoignages en provenance du matériel archéologique continental. Sur un fourreau d'épée, récupéré dans une tombe datant du IV^e siècle av. J.-C. et qui dépendait de la nécropole de Hallstatt (Megaw 1989:53, 80-81 fig. 92), figurent deux personnages qui se tiennent respectivement à gauche et à droite d'une roue qu'ils sont en train d'actionner. D'après Daniel Gricourt, cette roue représenterait l'année qui s'écoule, qui passe de la saison claire – symbole de vitalité – à la saison sombre – symbole de la mort – ; la première serait patronnée par *Lugus* et la seconde par son frère de l'Autre Monde.

d'avancer qu'il possède lui aussi ce statut de souverain. Toujours d'après Daniel Gricourt, Dylan et Gronw représenteraient tous deux la figure du frère jumeau de Lleu¹ ; dans ce cas, la fonction de souverain se retrouve effectivement chez Gronw qui est seigneur. Mais l'identification entre ces deux figures est forcée puisque leur seul point commun est d'avoir été tué par un coup de lance². La théorie de l'alternance des jumeaux souverains reste difficilement applicable au Pays de Galles par rapport aux informations dont nous disposons.

Daniel Gricourt estime que cette théorie trouve également une application en Irlande avec l'histoire de Lug et Cermaid. Ces deux personnages seraient demi-frères agnatiques mais aucun texte n'attribue à Cermaid une fonction de souverain. Finalement, les preuves ne sont pas assez importantes pour faire de cette théorie une conception religieuse partagée par différents peuples celtiques.

À notre avis, seul le dossier de Lleu est susceptible d'être traité sous l'angle de l'alternance. En effet, nous avons d'un côté Lleu, seigneur de Dinoding, au caractère lumineux reconnu³, et de l'autre Gronw, seigneur de Pennlyn, mais dont l'éventuel caractère sombre est difficile à déceler. Nous pouvons tout juste supposer que son épithète *Pebyr*, « le Fort, le Vaillant »⁴, avait à l'origine un sens assez proche de son correspondant irlandais *cicharda*, qui signifiait « terrible, affreux »⁵. Cette idée d'alternance n'a en tout cas de sens que si nous prenons en considération la figure de Blodeuwedd, qui joue une part importante dans le *Mabinogi* de *Math*. Ce récit propose en fait une rivalité entre une figure lumineuse (Lleu) et une figure éventuellement sombre (Gronw) qui luttent pour l'obtention d'une femme (Blodeuwedd).

Cette rivalité s'inscrit probablement dans le cadre d'une quête de souveraineté. Deux éléments permettent d'étayer cette idée. Tout d'abord, le *Mabinogi* nous apprend que Lleu se rend à *Caer Dathyl* pour rendre visite à son grand-oncle *Math* ; il s'absente donc de sa cour et laisse son épouse seule. Or dans les littératures celtiques médiévales, ce type de situation peut être interprété comme une rupture du couple royal. C'est notamment le cas dans le roman gallois de *Peredur*, où la Demoiselle Hideuse, qui est une représentation de la Souveraineté délaissée, apparaît aussitôt après que *Peredur* a quitté pendant trop longtemps son royaume et sa reine⁶. Cet angle d'approche peut être intéressant pour interpréter ce passage du *Mabinogi* :

¹ Rappelons que d'après des généalogies galloises médiévales, Gronw est le fils de Gwydion, autrement dit demi-frère de Lleu.

² Cf. partie VI, chapitre 1.

³ Cf. partie IV, chapitre 2.

⁴ Bromwich 1961:367.

⁵ *LEIA* C-96-97. Sur ce terme, cf. *infra*.

⁶ *Peredur ab Efrog* = Goetinck 1976:56 ; Hily 2003:50-61.

la place de seigneur peut alors être considérée comme vacante et c'est Gronw qui va l'occuper en conquérant Blodeuwedd.

Un autre détail du *Mabinogi* permet de confirmer cette idée. Une fois Lleu parti à Caer Dathyl, Blodeuwedd voit passer un cerf poursuivi par des chiens et des chasseurs ; puis le texte nous dit que Gronw continue « à poursuivre le cerf »¹ ; aussitôt après se produit la rencontre entre les deux futurs amants. Le motif de la chasse au cerf est très important car il apparaît très fréquemment dans les récits irlandais et gallois de conquête de souveraineté² ; nous y reviendrons en détail dans le paragraphe suivant.

Le récit gallois présente donc conjointement une femme de seigneur laissée seule et une chasse au cerf. Ces deux éléments indiquent que cette partie du *Mabinogi* est axée sur une conquête du pouvoir. La suite du récit fournit d'ailleurs d'autres références à ce thème : les deux amants complotent pour éliminer Lleu et, une fois le forfait accompli, Gronw devient officiellement seigneur d'Arduwy, le *cantref* de sa victime³. Dans la dernière partie du récit, Lleu revient au monde, se fait soigner, tue Gronw et redevient seigneur de son domaine. Le *Mabinogi* propose donc une alternance à la tête d'un territoire donné, lequel est personnifié par Blodeuwedd – selon l'homologie entre femme et royaume – ; cette femme est l'objet d'une convoitise entre les deux rivaux, qui donne lieu à plusieurs duels et se règle par la mort de l'un des deux.

2. Le cerf

2.1. Le cerf et *Lugus*

Dans le récit gallois, le motif du cerf a été déterminant pour comprendre que nous avons à faire à une quête de souveraineté. La présence de cet animal est d'autant plus intéressante qu'il est plusieurs fois associé à *Lugus*. Avant de passer en revue les différents témoignages archéologiques et littéraires, nous allons présenter les éléments qui caractérisent cet animal d'un point de vue religieux.

¹ *Math 84 : Ynteu a gerdwys yn ol yr hyd.*

² Voir Hily 2003:48-49. C'est le cas pour Níall Noígiallach, Lugaid Lóigde, Pwyll, Peredur et pour d'autres héros de la littérature arthurienne continentale.

³ *Math 88 : A thrannoeth kyuodi a oruc Gronw, a guereskyn Arduwy.* En fait, l'ancien *cantref* de Dinoding a été partagé par la suite en deux *cantrefs* distincts, Eifionydd et Arduwy (cf. *Math 84 : A hwnnw (= Dinoding) a elwir yr awr honn Eiwynydd ac Arduwy*).

Dès l'Antiquité, la figure du cerf est associée à la sexualité : cet animal exprime la force féconde – symbolisée par ses cornes – et la puissance génésique ; il est également caractérisé par sa lascivité¹. Comme cet animal fuit devant les meutes de chien, il est considéré comme une proie sans gloire et sa chasse ne convient qu'au petit peuple. Mais les choses ont changé au XIII^e siècle lorsque l'Église a substitué la chasse au cerf à la chasse au sanglier, qui était jusqu'alors la plus noble et la plus héroïque².

Venons-en maintenant aux témoignages qui associent le cerf et *Lugus*. Sur le continent, le Mercure gallo-romain est un dieu cornu et un dieu au cerf. C'est notamment le cas sur les stèles du Donon où Mercure appuie sa bourse entre les cornes d'un cerf – ou d'un bouc –³ ; une autre stèle représente un dieu – peut-être Vosegus – accompagné d'un cerf⁴. L'association de Mercure à cet animal se vérifie également à Azay (Indre-et-Loire), au nord-est de la Gaule comme à Phalsbourg (Moselle)⁵, à Strasbourg⁶, sur un monument conservé au musée de Nancy⁷, à Girivilliers (Lorraine)⁸, à Gundershoffen (Bas-Rhin)⁹ et à Saverne (Bas-Rhin)¹⁰. Il y a également l'autel de Reims sur lequel est représentée une triade de dieux avec Mercure à droite, Apollon à gauche et un dieu cornu accroupi au milieu ; un cerf – associé à un taureau – flairer les pièces de monnaies que laisse échapper la bourse de Mercure¹¹.

Autre élément intéressant, Mercure est souvent pourvu d'une ou deux grandes oreilles de cerf. C'est le cas du dieu représenté sur la statue d'Euffigneix, identifié plus haut à Mercure-Lugus¹², qui a une immense oreille à droite. Il y a aussi le Mercure à oreille de cerfs représenté sur la stèle du Staufenberg, près de Bade (Allemagne)¹³. Le dieu du pilier de Mavilly dispose d'oreilles humaines mais qui sont plus grandes et bien plus marquées que la normale¹⁴. Il faut peut-être joindre à ce dossier une série de figurations d'un personnage divin gallo-romain qui est pourvu d'oreilles identifiables à celles de cervidés¹⁵.

La pièce la plus spectaculaire est une statuette gallo-romaine trouvée dans une grotte au mont Salève (Haute-Savoie). Elle a comme caractéristique d'être dotée de deux grandes

¹ Deonna 1956c:9.

² Pastoureau 2004:65-77.

³ *Esp* VI N°4577, 4585, 4587, XI N°7800.

⁴ Flotté - Fuches 2000:302.

⁵ *Esp* VI N°4525, 4542.

⁶ *Id.*, VI N°4554.

⁷ *Ibid.*, VI N°4685.

⁸ *Ibid.*, VI N°4698.

⁹ *Ibid.*, VII N°5654.

¹⁰ *Ibid.*, VII N°5666.

¹¹ *Ibid.*, V N°3653 ; figure 22 ; cf. Benoît 1954:120.

¹² Cf. partie III, chapitre 3 ; figure 12.

¹³ Benoît 1959:156 pl. IX, 1.

¹⁴ Cf. figure 10.

¹⁵ Deonna 1956a.

oreilles animales dirigées en sens inverse l'une de l'autre, la droite dressée, la gauche abaissée¹. D'après Waldemar Deonna, cela signifierait que le dieu écoute à la fois vers le haut – c'est-à-dire vers le ciel – et vers le bas – c'est-à-dire vers les enfers². Ce dieu anonyme est peut-être une représentation de Mercure en vertu du motif des grandes oreilles³.

Au cours de notre étude, nous avons souvent évoqué le sanctuaire celtibère de Peñalba de Villastar, sans doute dédié à Lugus. Les fouilles de ce lieu ont livré notamment une représentation de bras en croix, avec les mains ouvertes et les doigts parfaitement repliés ; nous avons indiqué plus haut qu'il s'agissait sans doute d'une figuration de Lugus aux longues mains⁴. Francisco Marco Simón a rapproché cette pièce d'un relief provenant de Lourizán (proche de Pontevedra, Galice). Il s'agit d'une figure avec des cornes sur la tête, des bras en croix avec d'énormes mains ouvertes ; elle pourrait être identifiée à Vestio Alonico, une divinité attestée sur un autel de la même région⁵. S'il s'agit bien de Lugus, nous aurions là un témoignage celtibère de l'association entre ce dieu avec les cervidés⁶.

En Grande-Bretagne, les traces d'un culte à un dieu cornu sont nombreuses. On le retrouve sous les traits de Mars, de Sylvain, mais aussi de Mercure. Dans le nord de l'île, ce dieu apparaît cornu ou accompagné de cerfs ou de daims, comme à Aesica (aujourd'hui Great Chesters, Northumberland), à Littlechester (Derbyshire) ou à Aldborough (North Yorkshire)⁷.

En somme, Mercure est souvent représenté en dieu cornu à la fois en Gaule, sur la péninsule ibérique et en Grande-Bretagne, ce qui permet d'envisager sérieusement une association entre ce dieu et le cerf.

2.2. La chasse au cerf

2.2.1. *Lugaid Lóigde, Níall Noígiallach et Lleu*

Dans les littératures irlandaise et galloise, nous avons rappelé que la chasse au cerf était un motif récurrent dans les récits de prise de souveraineté. C'est notamment le cas dans la légende des Lugaid fils de Dáre, engagés dans la succession de leur père, roi de Tara⁸.

¹ Deonna 1956b:5-6.

² Deonna 1956b:9.

³ Le motif de l'oreille peut sans doute être rattaché au domaine du son, auquel *Lugus* a des affinités par sa maîtrise de la lyre et son éloquence (cf. partie III, chapitre 3).

⁴ Cf. partie III, chapitre 1.

⁵ Marco Simón 1986:749-750.

⁶ García Quintela 2005:46-48.

⁷ Ross 1967:158.

⁸ Cf. partie V, chapitre 1.

L'épreuve consiste à s'emparer d'un faon¹ qui, dans la version des *Dindshenchas* métriques, est présenté comme un cerf². Le vainqueur est Lugaid Lóigde ou Láigde, un nom que le *Cóir Anmann* explique fautivement par « Comme un faon » (*Lugaid Laigh é*), par allusion au faon que Lugaid a chassé puis mangé³. Le nom du faon figure également dans le nom d'un autre participant à cette épreuve, Lugaid Láegfes, puisque *Loeghfes* est expliqué par « Faon vide » (*Lugaid Loegh fes .i. Loegh fás*), par allusion au faon qui s'est échappé de son emprise⁴.

Cette légende de prise de souveraineté nous intéresse pour deux raisons. Premièrement, les acteurs de ce récit portent le nom de Lugaid, un anthroponyme souvent porté par des personnages qui ont conservé certains traits du dieu Lug. Dans un chapitre précédent, nous avons vu que Lugaid Lóigde était l'ancêtre de l'importante lignée royale des Corco Lóigde. Or, la plupart des fondateurs et ancêtres des grandes lignées royales semblent être inspirés du modèle biographique de Lug⁵. Autrement dit, nous aurions ici une preuve indirecte d'un lien entre la conquête de souveraineté et Lug et, par-là même, entre le cerf et ce dieu. Deuxièmement, les Uí Néill ont utilisé une trame narrative analogue à la légende des Lugaid fils de Dáire pour raconter la conquête de Tara par Níall Noígiallach⁶. Nous avons montré plus haut que les figures fondatrices des Uí Néill, comme Níall, étaient fortement inspirées de la mythologie de Lug⁷. Malheureusement, le récit en question ne mentionne pas la nature de l'animal chassé. Néanmoins, les légendes des Corco Lóigde et des Uí Néill sont suffisamment proches pour permettre de supposer qu'à l'origine, le récit sur Níall comportait un cervidé⁸.

Toutefois, force est de reconnaître qu'en Irlande, Lug n'est jamais associé directement au cerf mais peut-être simplement de manière indirecte au travers de Lugaid Lóigde, voire de Níall⁹.

Au Pays de Galles, le motif du cerf intervient à deux reprises dans le *Mabinogi* de *Math*. Il y a tout d'abord la chasse au cerf menée par Gronw à proximité de la demeure de Lleu. Ensuite, nous nous souvenons que Gwydion s'était accouplé avec Gilfaethwy, tous deux sous une forme animale, en punition du viol de Goewin ; ils avaient alors donné naissance à

¹ CA §70 : « *Tiucfa lóegh co néimh órdai fair isin aenach, or in drái, 7 in macc díbh ghebbas in laegh is é ghebbhis in righi dit éis* ».

² DM IV, 136 : *Lóeg doilbthe ic Dáire mar daig ir-richt oss-gamna allaid*.

³ CA §70.

⁴ *Id.*, §70.

⁵ Cf. partie V, chapitre 1.

⁶ Cf. partie V, chapitre 1.

⁷ Cf. partie V, chapitre 1.

⁸ Bromwich 1960-1961:451.

⁹ Notons également que les cervidés apparaissent dans les exploits d'enfance de Cú Chulainn, puisque ce sont les premiers animaux que le héros d'Ulster va chasser (*TBC II*, 31 : *Luid in mac bec assin charput 7 gebis dá n-ag lúatha látiri díb* ; cf. *TBC I*, 24).

porcelet (Hychdwn), un louveteau (Bleiddwn) et un faon (Hyddwn)¹. Autrement dit, Lleu est demi-frère utérin d'un cerf. Cet animal fait donc partie de l'entourage proche du dieu gallois.

2.2.2. *Mabinogi* et *Vita Merlini*

Lors de notre étude sur la figure de l'« homme sauvage », Lleu a été rapproché des figures de Merlin l'Égaré, de Lailoken et de Suibne Geilt². Le personnage de Merlin l'Égaré va de nouveau nous intéresser car le motif du cerf est présent dans ses aventures. En effet, la *Vita Merlini* fait état d'une chasse au cerf qui intervient juste avant l'accomplissement de la triple mort. Elle est menée par un homme à qui Merlin a prédit qu'il subirait une triple mort ; comme il a été supposé précédemment, l'homme en question est certainement Merlin lui-même³. Nous observons ici un enchaînement de faits comparable à celui du *Mabinogi* de *Math* puisque dans les deux récits, une chasse au cerf est suivie d'une triple mort. La différence est que dans le *Mabinogi*, le chasseur et la victime sont deux personnages distincts (Gronw et Lleu) alors que dans la *Vita Merlini*, Merlin assume les deux rôles.

La comparaison peut être poussée plus loin. La *Vita Merlini* nous apprend que Merlin, après avoir prophétisé sa propre mort, retourne dans les bois pendant plusieurs années. Il laisse donc seule son épouse Gwendolyne et l'incite fortement à se remarier ; c'est ce qu'elle fait. Merlin se rend alors au lieu de la noce en compagnie d'un troupeau de cerfs, de daims et de chevreuils. Le jour venu, il se présente monté sur un cerf. Lorsqu'il aperçoit le fiancé, il saisit les cornes de l'animal qu'il chevauche et les lance sur lui ; le futur marié a le crâne fracassé et décède aussitôt. Une fois son forfait accompli, Merlin retourne dans les bois⁴.

Cet enchaînement de faits est comparable de nouveau à la trame narrative du *Mabinogi* : le héros (Lleu ; Merlin) s'absente de sa demeure, laissant ainsi son épouse seule (Blodeuwedd ; Gwendolyne), qui s'unit alors avec un nouvel homme (Gronw ; un homme sans nom) ; enfin, le héros revient chez lui et tue le nouvel amant avec une arme de jet.

Le texte de la *Vita Merlini* pose toutefois un problème. Le manque d'indications temporelles nous empêche de connaître avec précision l'enchaînement des faits. La difficulté est surtout d'établir l'ordre chronologique entre la prédiction de la triple mort, son accomplissement qui débute par la chasse au cerf, et le meurtre du futur époux de Gwendolyne par Merlin.

¹ Cf. partie II, chapitre 2.

² Cf. partie VI, chapitre 2.

³ Cf. partie VI, chapitre 2.

⁴ Geoffrey de Monmouth, *Vita Merlini* l. 451-472 = Bord - Berthet 1999b:86-88.

Pour mieux comprendre la situation, nous allons examiner la suite d'événements telle qu'elle est présentée dans ce texte. Tout débute par la prédiction de Merlin qui annonce à l'enfant qui lui est présenté qu'il périra d'une triple mort une fois devenu adulte. Après cette prophétie, le texte dit ceci :

« De ce jour, ses prédictions furent considérées comme lettres mortes durant des années jusqu'à ce que cet enfant parvint à l'âge d'homme. Alors, la prédiction s'accomplit sous les yeux de tous et fut confirmée par de multiples preuves »

*(Inde diu sua visa fuit vox vana per annos / donec ad etatem venit puer ille virilem. / Tum cunctis patefacta fuit multisque probata.)*¹

Le texte enchaîne aussitôt après avec la narration de la triple mort puis revient sur Merlin en ces termes :

« Quant à Merlin, il était entré dans la forêt et vivait comme un animal sauvage... »

*(Qui nemus ingressus fuerat rituque ferino / vivebat...)*²

L'épisode suivant traite des noces de Gwendolynne, marquées par l'arrivée de Merlin qui veut perpétrer le meurtre du futur époux. Le problème est donc de savoir si l'ordre du texte correspond à la chronologie des événements ou si le passage de la triple mort n'est qu'une sorte de digression chronologique entre la prédiction et le séjour de Merlin dans la forêt. En suivant la première solution, le fait de retrouver Merlin dans la forêt serait alors une conséquence de sa triple mort. Comme Merlin est un personnage immortel, sa mort se traduit par une sortie du monde des hommes suivie d'une nouvelle réapparition. Autrement dit, cette triple mort l'a certainement envoyé dans un lieu hors du monde social, que la forêt peut exprimer en tant qu'endroit reculé et sauvage. Cela rappelle la situation de Llew qui, après avoir reçu le terrible coup de lance, passe un certain temps hors du monde social, gisant dans un arbre sous la forme d'un aigle. Mais le texte de la *Vita Merlini* ne donne pas d'indications temporelles assez claires qui permettraient de valider ce rapprochement. Nous savons uniquement que la triple mort est intervenue des années après la prédiction, mais nous ne savons pas depuis combien de temps Merlin se trouvait dans cette forêt.

Entre le *Mabinogi* de *Math* et la *Vita Merlini*, nous percevons une série d'éléments communs, même si l'enchaînement narratif n'est pas tout à fait analogue. Dans *Math*, il y a successivement l'absence de Llew – parti à la cour de Math –, la chasse au cerf, la rencontre de Blodeuwedd et Gronw, la triple mort de Llew, son séjour hors du monde des hommes durant lequel il gît dans un arbre, puis sa vengeance sur Gronw. Dans la *Vita Merlini*, les événements s'enchaînent de la sorte : la prédiction de la triple mort, le séjour de Merlin dans

¹ *Id.*, l. 393-395 = Bord - Berthet 1999b:82.

² *Ibid.*, l. 416-417 = Bord - Berthet 1999b:84.

les bois, puis son meurtre du futur époux de Gwendolyne ; l'accomplissement de la triple mort, qui débute par une chasse au cerf, intervient donc soit entre la prédiction et le séjour de Merlin dans les bois, soit bien après.

En dépit de ce problème de synchronisation, nous pensons légitimement que ces deux récits sont des versions d'une même structure narrative héritée. Cette comparaison a en outre le mérite de valider la proximité entre la mort de Lleu et celle de Merlin l'Égaré. Par rapport à la chasse au cerf, la *Vita Merlini* nous apprend en tout cas que c'est un personnage lugien qui y participait, contrairement à *Math* où c'est Gronw qui la menait ; par contre, cette chasse n'est plus insérée dans une trame de conquête de souveraineté.

Pour terminer avec Merlin l'Égaré, nous relevons que c'est au moyen de cornes de cerf qu'il tue le nouvel époux de sa femme. Suibne Geilt, une autre figure de « l'homme sauvage », est également concerné par ce type d'arme. Il est en effet transpercé par Mongán au moyen d'un bois de cerf car ce dernier soupçonnait Suibne de s'unir avec sa femme. La présence du cerf est donc attestée de manière directe ou indirecte dans les aventures de deux personnages qui présentent des traits communs avec Lleu.

2.3. L'adultère

Dans la *Vita Merlini* et la *Buile Suibne*, l'utilisation de cornes ou de bois de cerf comme une arme n'est sans doute pas un hasard. Nous allons voir pourquoi.

À chaque fois, la victime est une personne qui se trouve face à un couple marié : Merlin est marié à Gwendolyne qui allait se remarier avec la future victime ; Muirgil, l'épouse de Mongán, est accusée injustement d'avoir une liaison avec Suibne. Le geste de Merlin et de Mongán était sans doute un moyen de se prémunir contre un adultère, même si Merlin était censé avoir rompu avec Gwendolyne.

L'utilisation de cornes ou de bois de cerf peut donc se comprendre si l'on tient compte que, depuis longtemps, il existe en Europe occidentale une association entre les cornes de cerf et le cocufiage¹. Les cornes ont une double valeur : d'un côté, elles sont une expression de virilité ; de l'autre, elles sont l'emblème ironique du mari trompé². Aux premiers temps du christianisme en Gaule, il y avait une coutume de porter, au premier janvier, un déguisement rituel constitué de peaux de cerfs et de biches, ainsi que de ramures de cerf portées sur les

¹ Dans la majeure partie des cas, les cornes qui expriment le cocufiage sont celles d'un cerf, mais elles peuvent aussi être celles d'un bouc (Deonna 1926:32). Les conditions nécessaires à la mort de Lleu comportent justement la présence d'un bouc sur lequel le dieu gallois doit poser un pied. Ce motif trahit peut-être l'adultère subi par Lleu.

² Deonna 1926:31 ; 1956c:13.

épaules. Ces cérémonies honoraient peut-être un dieu gaulois du type Cernunnos, construit sur le thème *carnon-* « corne, trompe » avec vocalisme en *-e*¹, qui est représenté avec des cornes de cerf².

L'association de Lug et Lleu au cerf pourrait ainsi se justifier dans la mesure où leur épouse respective a des relations extraconjugales. Pour le dieu irlandais, cette idée reste toutefois pure hypothèse puisque nous ne possédons aucun témoignage. Pour le dieu gallois, la présence du cerf est plus marquée. Nous remarquons d'ailleurs que dans le *Mabinogi* de *Math*, l'apparition du cerf est immédiatement suivie de l'adultère : Gronw (acteur de l'adultère) arrive sur le territoire de Lleu en train de chasser un cerf (symbole de l'adultère). Le récit gallois nous offre certainement un scénario où sont réunies deux expressions de la figure du cerf : la quête de souveraineté et l'adultère.

2.4. Le cycle des saisons

Nous allons mettre une dernière fois la figure du cerf à contribution. Dans *Math*, l'apparition de cet animal annonce la déchéance de Lleu et son remplacement par Gronw. Le récit gallois ne donne malheureusement aucune indication temporelle qui aurait pu aider à situer sur un plan calendaire la mort de Lleu ainsi que son retour. Pour combler cette lacune, nous pouvons essayer de tirer des informations du cycle vital du cerf, en particulier celui de ses bois qui sont si présents dans l'iconographie antique.

Nous savons que le cerf perd ses bois au mois à la fin de l'hiver et les refait entre avril et juillet. Selon l'homologie microcosme-macrocosme, cette perte cyclique des bois pourrait représenter l'extinction de la vie durant la période hivernale puis sa régénération avec l'arrivée de la période lumineuse. Cette idée trouverait confirmation dans la croyance populaire suivante : lorsque les bois du cerf tombent, on pense que son membre viril subit le même sort³. Toutefois, la perte cyclique des bois peut difficilement exprimer l'enchaînement des saisons. En effet, elle intervient à un moment où l'automne est passé depuis longtemps et où l'hiver est déjà sur le point de s'achever.

¹ DLG 106.

² Deonna 1926:36-37. Pour Daniel Gricourt et Dominique Hollard, Cernunnos représente le frère jumeau de *Lugus*, celui qui règne durant la partie sombre de l'année ; Merlin aurait une fonction identique en tant qu'héritier médiéval de ce Cernunnos (Gricourt 2003 ; Gricourt - Hollard 2005a). Nous devons admettre que le débat sur la nature de Cernunnos n'est pas, dans notre optique, de première importance. Si l'hypothèse d'une association entre *Lugus* et Cernunnos est envisageable en Gaule – même si les éléments restent minces pour aller aussi loin dans cette exégèse –, il nous semble en revanche beaucoup plus délicat de l'appliquer à l'Irlande et au Pays de Galles. Cf. Sterckx 2006a qui identifie Cernunnos au dieu jupitérien gaulois.

³ Deonna 1956c:9. Le même auteur souligne que la corne symbolise souvent le phallus.

Le débat n'est pas clos pour autant, dans la mesure où d'autres éléments en relation avec le cerf laissent envisager l'alternance saisonnière. Depuis les temps les plus anciens, cet animal est dans de nombreuses cultures associé au soleil, avec comme fonction principale de tirer ou de porter le soleil. Les Celtes semblent ne pas avoir fait exception en la matière. Le célèbre chariot de Strettweg (Autriche) en est peut-être la preuve. Sur cette pièce d'époque hallstattienne figurent des guerriers ou des chasseurs – certains montés sur des chevaux –, des cerfs et un personnage beaucoup plus grand qui porte un vase ; cette figure est sans doute identifiable à une divinité¹. Cette scène représente certainement une chasse au cerf consacrée à la divinité en question. Les roues de ce chariot sont un autre point essentiel car elles ont certainement un aspect solaire, comme c'est le cas pour d'autres chariots de ce type². La présence conjointe du cerf et d'un motif solaire peut laisser supposer un rapport entre ces deux entités.

En tant que porteur du soleil, le cerf assurerait symboliquement le voyage à travers la nuit et le jour. Autrement dit, il effectuerait des allers et retours entre un monde obscur, assimilable à l'Autre Monde, et un monde lumineux, celui des hommes³. Cette fonction de passeur peut indiquer que le cerf est bien en rapport avec l'idée d'alternance, laquelle s'exprime de différentes manières : alternance entre la nuit et le jour, entre l'Autre Monde et notre monde⁴, deux cas de figure qui renvoient à l'idée de marquer l'alternance entre la vie et la non-vie. Le cerf a ainsi la capacité d'exprimer le cycle vital qui se caractérise par une alternance entre périodes claires et périodes sombres.

La figure du cerf fournit donc quelques indications calendaires que les littératures insulaires ne peuvent malheureusement pas corroborer : aucune indication de saison n'apparaît dans les récits sur Lleu, Merlin, les Lugaid fils de Dáre et Níall. On notera toutefois un élément d'ordre linguistique : en gallois et en breton, le nom du mois d'octobre signifierait « le brame du cerf » (gall. *hydd* « cerf » + *fref* > *hydref*, bret. *here*)⁵ ; autrement dit, nous conservons un souvenir par l'étymologie d'un rapport entre le cerf et un moment du calendrier qui marque le début de la saison sombre. Mais isolé, cet indice ne peut suffire à avancer que la chasse au cerf du *Mabinogi* se soit déroulée au mois d'octobre.

D'après le caractère héliaque de *Lugus* en général et de Lleu en particulier, la période de l'année qui convient le mieux à sa nature serait la saison claire, qui court de mai à novembre.

¹ Cf. figure 23.

² Voir Briard 1987:15, 74-79 ; cf. Sterckx 1991-1995:III 49n.233.

³ Sterckx 2006a.

⁴ Sterckx 2006a fait remarquer la présence de bois amovibles sur des représentations de Cernunnos, qui expriment sans doute son passage d'un état à l'autre, en particulier de ce monde à l'Autre Monde.

⁵ *GPC* 1953.

Dès lors, il s'agit peut-être du moment de l'année où il est présent sur terre. Avec la plus grande prudence, nous pourrions dire que Lleu disparaîtrait au début de la saison sombre, chassé par Gronw, puis reviendrait avec le retour de la période claire où il éliminerait son rival. Mais les sources nous font défaut pour passer du stade de l'hypothèse à la démonstration argumentée.

3. Cú Chulainn et Cú Roí

3.1. Deux hommes pour une femme

L'hypothèse de la disparition cyclique reste jusqu'à présent applicable uniquement à Lleu. Mais la littérature irlandaise va nous fournir un second exemple où l'acteur principal n'est pas Lug, mais son fils Cú Chulainn. L'idée d'une alternance est détectable dans un épisode du cycle d'Ulster évoqué plus haut, centré sur l'affrontement entre Cú Chulainn et son adversaire Cú Roí pour l'obtention de Bláthnat¹.

L'histoire commence par un partage du butin entre les hommes d'Ulster et Cú Roí. Étant donné que les premiers ne donnent rien au second, Cú Roí prend de lui-même les vaches, le chaudron et Bláthnat. Seul Cú Chulainn ose aller lui parler, mais Cú Roí l'enfonce dans la terre, lui tond les cheveux avec son épée et lui met de la bouse de vache sur la tête. Plus tard, Cú Chulainn parvient à converser avec Bláthnat, la femme qu'il aime depuis longtemps. Ils décident d'un stratagème destiné à isoler Cú Roí du reste de ses troupes afin que Cú Chulainn et les hommes d'Ulster puissent le tuer. Cú Chulainn et Bláthnat se donnent rendez-vous la nuit de Samain pour mettre leur plan à exécution. Le jour venu, les hommes d'Ulster donnent l'assaut à la demeure de Cú Roí, le tuent et récupèrent leurs biens.

Dans ce récit, nous avons un triangle amoureux comparable à celui du *Mabinogi* de *Math*. Les parallèles entre les différents protagonistes sont les suivants : le héros (Cú Chulainn ; Lleu), l'adversaire (Cú Roí ; Gronw) et la femme (Bláthnat ; Blodeuwedd). Le scénario est également assez proche à l'exception notable du rôle de la femme qui, cette fois, est l'alliée du personnage lugien :

¹ Cf. partie III, chapitre 2.

- Situation initiale : les *Dindshenchas* en prose indiquent que Bláthnat était l'amante de Cú Chulainn avant d'être enlevée par Cú Roí¹. Le héros d'Ulster et Bláthnat forment donc un couple, tout comme Lleu et Blodeuwedd qui sont mari et femme.
- Défaite du personnage lugien : Cú Roí humilie Cú Chulainn et emmène Bláthnat avec lui ; Gronw séduit Blodeuwedd et tue Lleu grâce à l'aide de son amante.
- Revanche : grâce à la complicité de Bláthnat, Cú Chulainn et les Ulates se vengent et tuent Cú Roí ; Lleu fait subir la loi du talion à Gronw et le tue.

Un autre point de comparaison est décelable entre ces deux récits. Il concerne l'état de Cú Chulainn et Lleu entre le moment de leur défaite et celui de leur revanche. Nous savons que Lleu quitte le monde humain sous la forme d'un aigle, mais qu'en est-il de Cú Chulainn ? D'après l'*Aided Conrói maic Dáiri*, voici ce qu'a fait le héros d'Ulster après son humiliation par Cú Roí :

Cú Chulainn fut après cela une année pleine à éviter (ou « à désertier ») les Ulates.

(*Būi Cūchulaind iarsin bliadain lāin for imgabāil Ulad.*)²

Même si Cú Chulainn a conservé une forme humaine, son état signifie que pendant une année, il est sorti du monde social ; son sort est donc analogue à celui de Lleu. Dans les deux cas, cette disparition survient immédiatement après la perte de leur femme ou amante. Ce parallèle constitue une preuve supplémentaire de la proximité entre les aventures de Cú Chulainn, Lleu et de leur femme ou amante respective.

Une différence est toutefois à relever entre les récits irlandais et gallois au niveau du rapport à la souveraineté. En effet, Lleu est un seigneur alors que Cú Chulainn ne l'est pas. Autrement dit, la perte de Bláthnat n'est pas synonyme de dépossession de royaume pour le héros d'Ulster.

3.2. Un affrontement cyclique ?

Maintenant, considérons de plus près l'éventualité d'une alternance cyclique dans le récit épique irlandais.

L'un des critères de cette théorie est la distinction des deux protagonistes selon leur aspect lumineux et sombre. La légende irlandaise semble être en conformité avec ce principe. En effet, Cú Chulainn a clairement un aspect héliaque et bienveillant. Quant à Cú Roí, c'est un personnage mystérieux, solitaire, dont l'identification précise n'est pas simple. Dans les

¹ DR XV, 449 : *Bláthnat ingen Mind rí Fer Falga, bancele Conrói meic Daire, banserc-side Conculainn.*

² *Aided Conrói maic Dáiri* §4 = Best 1905:22.

traditions épique et royale, il est roi d'une partie du Munster¹. Dans la *Fled Bricrend*, il est désigné par Conchobar comme arbitre pour dire qui de Conall Cernach, de Lóegaire Buadach ou de Cú Chulainn obtiendra le *curadmír* « morceau du héros »². Dans le même récit, Cú Roí apparaît un peu plus tard sous les traits d'un rustre (*bachlach*) de grande taille, affreux, vêtu d'un manteau gris noir ; il a également des yeux affreux³ qui, lorsqu'ils sortent de sa tête, ont chacun la taille d'un chaudron assez grand pour contenir un bœuf ; enfin, chacun de ses doigts est aussi gros que la main de toute autre personne⁴. Sous cette apparence, il vient tester les trois héros d'Ulster ; Cú Chulainn sort vainqueur de cette épreuve et c'est donc lui qui reçoit le morceau du héros. Ce récit montre parfaitement que Cú Roí est un personnage inquiétant. L'opposition lumineux-sombre fonctionne donc avec Cú Chulainn et lui.

Un autre critère de la théorie de l'alternance serait le caractère gémellaire. Il est ici très improbable dans la mesure où Cú Chulainn et Cú Roí n'ont aucun lien de parenté. Toutefois, l'idée d'une alternance reste plausible, car nous avons, comme dans le *Mabinogi*, un personnage féminin autour duquel s'articule le duel entre les deux hommes. Remarquons d'ailleurs que dans les deux cas, le nom de la femme est étymologiquement comparable : Bláthnát et Blodeuwedd sont tous deux formées sur le nom celtique de la « fleur » (v.irl. *bláth*, moy.gall. *blawd*, pl. *blodeu*)⁵. Les récits irlandais et gallois proposent donc un duel entre deux personnages, l'un lumineux, l'autre sombre, en vue d'obtenir les faveurs d'une « Petite Fleur » (Bláthnat) ou d'un « Aspect de Fleur » (Blodeuwedd).

Par rapport au *Mabinogi*, le matériau irlandais présente l'avantage de fournir une indication temporelle. En effet, nous savons que Cú Chulainn et Bláthnát ont fixé l'attaque contre Cú Roí à la nuit de Samain⁶. Un second indice figure dans une autre version du récit, contenue dans le MS Egerton 88 ; ce texte nous est parvenu malheureusement dans un état très corrompu. Là aussi, les Ulates refusent de donner à Cú Roí sa part de butin mais ils lui conseillent de venir la réclamer à la fin de l'année⁷. Selon le calendrier irlandais, la fin de

¹ CGH §681 : *Na cóicedaig iar sin .i. Conchobar m. Nessa, Cairpre Nia Fer mc Rossa, Tigernach Tétbuillech m. Luchta, Ailill m. Rossa Ruaid qui 7 m. Máta Muirisce dicebatur, Cú Ruí mc Dáire m. Dedad mc Sin*. Cf. LL I. 2286-2287 ; *Serglige Con Culainn* §22 = Dillon 1953:8.

² *Fled Bricrend* §33 = Henderson 1899:42. Sur le thème du *curadmír*, cf. sources.

³ À noter qu'en irlandais, l'expression « des yeux affreux » se dit *súili cichurda*. L'adjectif *cichurda* a comme correspond le gall. *pebyr* qui est l'épithète de Gronw dans le *Mabinogi* de *Math* (cf. *supra*). L'adversaire de Cú Chulainn et Lleu est donc qualifié par un terme de même origine étymologique.

⁴ *Fled Bricrend* §91 = Henderson 1899:116. C'est à la fin du récit que nous apprenons que Cú Roí est ce personnage hideux : *As e Curui moc Daire dodeachoigh issin riucht sin* « Car c'est Cú Roí fils de Dáire qui est venu sous cette apparence » (*Fled Bricrend* §102 = Henderson 1899:128).

⁵ Cf. partie III, chapitre 2.

⁶ *Aided Conrói maic Dáiri* §4 = Best 1905:22 : *Rodāl-som fria si sīar aridhisi aidchi Samna*. La version des *Dindshenchas* en prose confirme cette date (DR XV, 449).

⁷ *Adaigh Conrói* = Best 1905:33.

l'année correspond à Samain. C'est donc à cette date que Cú Roí a pris de force la bien-aimée de Cú Chulainn. Les deux versions de ce récit indiquent en somme que l'enlèvement de Bláthnat et les représailles de Cú Chulainn ont eu lieu à Samain, sans doute à une année d'intervalle¹. Nous avons donc ici une alternance annuelle entre ces deux hommes pour la possession de Bláthnat ; le changement intervient à chaque Samain, c'est-à-dire à l'ouverture de la saison sombre. Il serait tentant d'appliquer ces modalités d'alternance au duo Llew-Gronw en vertu de la similitude entre les deux récits, mais l'absence d'indice temporel sûr dans *Math* ne nous autorise pas à le faire.

Sur le plan du comparatisme indo-européen, nous mentionnons que les traditions grecques ont préservé le mythe d'une alternance entre deux personnages divins. Il s'agit d'Apollon, le correspondant grec de *Lugus*, et Dionysos. Apollon est tué par le serpent Python² et fuit alors vers le nord chez les Hyperboréens. Pendant ce temps, Dionysos prend possession du site de Delphes pour les trois mois d'hiver. Puis, à chaque printemps, Apollon revient et tue le dragon, qui est en réalité une forme prise par Dionysos³. Il y a donc dans ce cas une alternance entre deux personnages qui se déroule aux débuts de la saison sombre et de la saison claire.

Finalement, il faut reconnaître que si l'hypothèse de l'alternance entre deux figures est une voie séduisante pour expliquer la mort de *Lugus*, nos sources ne montrent pas assez de preuves directes de cette conception théologique pour l'appliquer à l'ensemble des traditions celtiques. Le *Mabinogi* de *Math* constitue le cas le plus explicite avec l'affrontement entre Llew et Gronw, mais la période à laquelle il se produit n'est pas mentionnée. Pour essayer de la déterminer, nous nous sommes posé la question de savoir si une homologie existait entre les périodes d'affrontement et le cycle vital des bois du cerf, c'est-à-dire à la fin de l'hiver et au début du printemps. Mais cette hypothèse est bien trop fragile. Quant aux traditions irlandaises, elles restent muettes au sujet de Lug, mais ont conservé un exemple pertinent avec l'affrontement qui a lieu à Samain entre Cú Chulainn et Cú Rói.

¹ Stalmans 1995:31-33.

² Porphyre, *Pythagorou bios* 16 = des Places 1982:43.

³ Sergent 2004a:352-353 ; Bader 1997:64.

4. Témoignages antiques

Les hypothèses qui viennent d'être proposées ont été construites à partir des littératures insulaires. Nous allons voir à présent si elles peuvent être corroborées, tout ou en partie, par la documentation continentale antique.

Récemment, Adolfo Zavaroni a consacré une étude au collier de Chão de Lamas (Portugal)¹, un objet attribué aux Celtibères et qui pourrait remonter au VII^e siècle av. J.-C. Ce qui nous intéresse ici est la série d'illustrations qui figure dessus. Au centre du collier, il y a deux médaillons qui encadrent un visage humain à l'aspect vaguement sauvage. En allant de ce point sur la gauche ou sur la droite, on trouve un oiseau rapace stylisé. Derrière chaque oiseau, il y a un porc. Ensuite, les deux côtés divergent. À gauche – c'est-à-dire à la gauche du porteur du collier –, une ligne tortueuse, composée par des doubles signes alternés, se développe vers le crochet du collier à tête de serpent, puis elle tourne en remontant vers le centre jusqu'à toucher l'oiseau et le médaillon. Entre cette ligne et le crochet est représenté un autre animal, qui est probablement un second porc. Enfin, des sortes de « petites boules » apparaissent près des différentes figures, qui sont peut-être un *fumus*, c'est-à-dire un souffle animateur qui symbolise le passage d'âmes d'un corps à l'autre. À droite, nous avons après le porc une autre ligne tortueuse composée par des doubles signes alternés, plus courte qu'à gauche, puis un cercle (⊙), de nouvelles lignes tortueuses et enfin un fœtus.

Dans son interprétation de ce collier, Adolfo Zavaroni compare cette série d'illustrations à la mort-résurrection de Lleu. Voici sa lecture :

Le visage humain dans la moitié de gauche représente un mort ou plutôt le dieu Lleu qui « meurt » (il doit disparaître de la terre), son âme passerait à l'oiseau rapace dans lequel il se transforme. Dans une sorte de limbes, l'aigle se change en porc et le porc exhale le souffle vital par lequel Lleu pourra revenir sous sa forme humaine, en passant par la phase de l'aigle. Mais dans l'Autre Monde, le porc communique le souffle vital (est-ce qu'il le donne ou le reçoit ?) aux deux serpents qu'il faut considérer entrelacés quand le collier est accroché. Le serpent qui prolonge la partie droite du collier transforme le souffle vital en âme pour un nouveau fœtus (la première figure dans la moitié de droite) qui est produit par l'action fécondante. En effet, le cercle au centre ⊙ représente, dans les gravures rupestres du Néolithique et de l'âge du Bronze, une telle action fécondante. Entre le cercle et le porc, au-delà du *fumus* représenté par les petites boules, il y a un entrelacement [de doubles signes alternés]².

Le savant italien ponctue son exégèse de la sorte :

Le porc qui reste près de l'oiseau rapace dans la corne gauche produit un souffle vital dont une partie sert à la renaissance du dieu qui peut prendre la forme porcine (*Lugus*), et une autre partie, en passant par

¹ Zavaroni 2004 ; figure 24.

² *Id.*, p. 169.

l'Outre-tombe à travers la réélaboration du dieu (double-) serpent, sert pour revitaliser les âmes humaines. Celles-ci doivent aussi passer par les stades du porc et de l'aigle (voir la corne droite du collier) dans un monde intermédiaire¹.

Les illustrations de ce collier semblent témoigner d'un cycle de mort-résurrection. Par rapport au matériau insulaire, ces représentations rappellent effectivement les éléments clefs de la mort de Lleu ; par contre, elles n'évoquent pas l'idée d'un combat entre deux hommes pour une femme.

Nous avons suggéré plus haut que la mythologie de *Lugus* pouvait s'être inspirée du cycle naturel des saisons. Cela supposerait donc une relation étroite entre ce dieu et le temps. Deux témoignages antiques peuvent aller dans ce sens. Tout d'abord, il y a l'inscription de Heddernheim (Hesse, Allemagne), qui est dédiée à Mercure :

En l'honneur de la maison divine, à Mercure négociant, les habitants du Taunus sur avertissement du dieu, ont fait placer un calendrier rustique, librement et à juste titre.

*(In honorem domus divinae Mercurio negotiatori kalendarium rusticum Taunenses monitu dei posuerunt libentes laeti merito.)*²

Il s'agit là d'un calendrier qui précisait les dates des fêtes agraires et des échéances pour le paiement des fermages. Jean-Jacques Hatt a supposé que Mercure apparaissait ici comme le responsable de ce calendrier, l'organisateur de la vie rurale, des activités économiques et financières³. Si le rapport de Mercure au commerce a déjà été démontré⁴, ses liens avec le temps sont nouveaux et constituent pour nous un élément fondamental.

Ce rapport avec le temps peut être confirmé par une pièce en provenance de Lyon. Nous avons souligné à plusieurs reprises les nombreux témoignages qui associent Mercure-Lugus à la cité lyonnaise : la légende de fondation du pseudo-Plutarque, le *Concilium Galliarum*, les pièces archéologiques qui représentent le Génie de la ville – alias Mercure-Lugus – (série de médaillons d'applique sculptés par le potier Amator, aureus et un denier frappés par Albin, gobelet de Lyon)⁵. La pièce qui nous intéresse ici est l'aureus de Marc Aurèle frappé en 43 av. J.-C. pour la fondation de la cité⁶. Pour rappel, il y figure un corbeau sur sa rocaille près du Génie nu, coiffé d'une couronne radiée, armé d'un arc, d'un carquois et d'un bouclier, tenant une corne d'abondance et un caducée. Détail important, le Génie pose le pied sur un globe. Amable Audin s'est demandé s'il ne s'agissait pas là d'un dodécaèdre de fortune, sur lequel les douze faces pentagonales représenteraient les mois et les trente arêtes qui les séparent les

¹ *Ibid.*, p. 170.

² *CIL* XIII, 7360.

³ Hatt 1989:219-220.

⁴ Cf. partie IV, chapitre 2.

⁵ Cf. partie III, chapitre 3 ; partie IV, chapitre 2 ; partie V, chapitre 3.

⁶ Cf. partie III, chapitre 3.

jours du mois ; la multiplication de douze et trente aboutit à trois cent soixante, ce qui correspond approximativement au nombre de jours dans une année. Dès lors, la posture du Génie face au globe pourrait témoigner de sa maîtrise sur le calendrier¹.

Ces pièces archéologiques sont intéressantes mais ne permettent toutefois pas d'établir un véritable parallèle avec les littératures insulaires. Les illustrations du collier de Chão de Lamas, l'inscription dédiée à Mercure et la scène de l'aureus permettent simplement de penser que le dieu celtique *Lugus* et ses formes plus tardives (le Mercure gallo-romain et le Génie de Lyon) avaient des rapports avec le temps, pris dans son aspect cyclique.

5. Les affrontements de *Lugus*

Depuis le début de nos recherches sur la mort de *Lugus*, nous avons remarqué la présence systématique d'une femme. Nous l'avons rencontrée dans les récits de mort des personnages lugiens, dans les récits de triples morts et maintenant dans les duels entre Llew et Gronw ainsi qu'entre Cú Chulainn et Cú Roí. Cette implication d'une femme n'est certainement pas le fruit du hasard et constitue une piste de réflexion à privilégier en vue de comprendre la mort de ce dieu. La mise en parallèle des affrontements auxquels participent Lug (bataille de Mag Tuired), Llew (face à Gronw Pebyr) et Cú Chulainn (face à Cú Roí) peut nous aider à comprendre le rôle de la femme.

Tout d'abord, il est remarquable que dans chaque cas, il y a une lutte entre un personnage lumineux ou un groupe de personnages bienveillants (Túatha Dé Danann) face à un ou des adversaires sombres.

L'enjeu de ces affrontements est sans doute le point qui va aider à progresser dans la compréhension de ces récits.

Dans les cas de Llew et Cú Chulainn, l'objet de convoitise est une femme, Blodeuwedd et Bláthnat, dont nous allons essayer de préciser le rôle. Dans les mythes et légendes celtiques, les personnages féminins ont régulièrement une fonction tellurique qui s'explique par l'homologie entre la femme, en tant que pourvoyeuse de vie, et la nature. Il paraît donc vraisemblable que Blodeuwedd et Bláthnat disposent également de cette qualité. Ce rapport à la terre peut s'exprimer au travers de la signification de leur nom respectif, « Petite Fleur » et « Aspect de Fleur », qui évoque explicitement la nature. La rivalité entre un personnage

¹ Audin 1979:98-99.

lumineux et un personnage sombre serait dès lors une lutte pour l'appropriation de la vie, représentée par la femme.

Dans la bataille de Mag Tuired, le concept de « vie » apparaît aussi dans la mesure où les Túatha Dé Danann doivent vaincre les Fomoiré afin de permettre à la vie de s'établir définitivement en Irlande. Mais ce principe est représenté de manière différente que dans tous les autres récits étudiés puisque l'enjeu de ce mythe ne tourne pas autour d'un personnage féminin. À notre avis, cette vie est symbolisée ici par les vaches qui apparaissent à la fin du *Cath Maige Tuired*¹. Après la victoire des dieux sur les Fomoiré, Lug, le Dagda et Ogma se rendent chez leurs adversaires pour récupérer la harpe du second.

Le Dagda apporta avec lui le troupeau pris par les Fomoiré grâce au meuglement de la génisse qui lui a été donné pour son travail ; car lorsqu'elle appelait son veau, tout le troupeau d'Irlande, que les Fomoiré avaient pris comme leur tribut, commençait à paître.

(*Dobert an Dagda diu laiss tria gém na dairti dobreth dó ara sóethar ; ar in tan rogéssi a gaimmain rogeltatar cetri Éirinn uili do neoch bertatar Fomore díp ina cíós.*)²

Cet épisode du retour des vaches figure également dans l'*Oidhe Chloinne Tuireann*. Après avoir assailli les collecteurs d'impôts Fomoiré, Lug se présente à Bres et à ses druides pour leur faire la requête suivante :

« Faites-moi restitution des vaches à lait des hommes d'Irlande (*tugaidh aisíoc bleachtach fear nÉireann dom*), dit-il.

- Ce ne sera pas le matin de bonne heure, dit l'un d'eux, en lui répondant avec colère et amertume, avant que tu ne prennes d'ici une vache stérile ou une vache laitière. »

Lugh mit alors un charme druidique sur les pillards et sur la troupe, puis il envoya leur propre vache laitière à la porte de chaque maison d'Irlande (*Ansoin do leig Lugh briocht draoidheachta fá na creachaibh agus fá'n mbuan, agus do chuir a mbleachtacha féin i ndoras gach aon tighé i nÉirinn*) ; il leur laissa les vaches stériles afin qu'ils ne quittassent pas ce pays avant que la cavalerie du *sídh* ne les ait vaincus³.

En histoire des religions, il existe une homologie fréquente entre la déesse et la vache, qui se fonde sur le fait que toutes deux dispensent la vie. En tant que donneuse de lait, la vache incarne ce principe maternel qui nourrit le monde. Chez les Celtes anciens, plusieurs déesses nourricières ont justement un nom construit sur celui de la « vache », comme la divinité irlandaise Bóinn ou Böand qui s'explique par un **bow-windā* « Vache Blanche », que nous

¹ Sterckx 1991-1995:IV a montré l'existence d'un mytheme indo-européen axé sur le vol des vaches cosmiques. Dans cette tradition héritée, un dieu ou un héros s'empare de vaches qui représentent l'existence du monde, mais elles lui sont dérobées par un être sombre ; finalement, le dieu ou héros parvient à tuer son adversaire et à récupérer les vaches. Les plus claires applications de ce mytheme se retrouvent en Inde védique (vaches d'Indra volées par Vrtra), à Rome (vaches d'Hercule volées par Cacus) et en Irlande (vaches de Cú Chulainn volées par Cú Roí ; vaches du Dagda volées par Bres).

² CMT §165.

³ OCT 13.

retrouvons chez Ptolémée avec βουουινδα « id. »¹ ; notons également le nom de la déesse gauloise Damona, dérivé de *damos* « vache, bovin » avec le suffixe théonymique *-ona*².

Dans le cas de la bataille de Mag Tuired, nous suggérons que les vaches jouent le rôle de déesses telluriques en tant que pourvoyeuses de vie et le retour du troupeau dans le camp des dieux est le signe de leur réappropriation de la vie. Mais l'identité du dieu qui se charge de cette mission diffère selon les récits : c'est le Dagda dans le *Cath Maige Tuired* et Lug dans l'*Oidhe Chloinne Tuireann*. Nous sommes de nouveau face à une ambiguïté fonctionnelle entre le Dieu-Père (Dagda) et le Dieu-Fils (Lug), relevée à plusieurs reprises dans ce travail. Nous essaierons dans notre conclusion d'expliquer le rapport entre ces deux divinités.

Avant de dresser un bilan final, nous allons confronter ces différents récits d'affrontement au folklore de Lugnasad. Précédemment, nous avons montré l'existence d'un type de légendes très répandu qui était lié à ces célébrations³. Elles peuvent être résumées comme suit : saint Patrick est présenté comme un nouvel arrivant qui entre dans un domaine détenu par un seigneur généralement nommé Crom Dubh ; il prend possession des biens de ce dernier, de ses taureaux ou de son grain, ou bien obtient une femme qui résidait chez ce seigneur. Ces légendes mettent donc en scène une figure sombre (Crom Dubh), qui peut représenter le maître des lieux au cours de la période hivernale, une figure jeune et victorieuse (saint Patrick) qui agit comme le maître des lieux lors de la belle saison ; tous deux s'affrontent pour la possession de divers biens, comme une figure féminine identifiable à la déesse-terre. Ce folklore de Lugnasad propose donc un scénario comparable à ce que nous avons dans les récits médiévaux irlandais et gallois.

Les affrontements auxquels participe une figure lugienne proposent des correspondances pertinentes. Chaque fois, nous avons un trio de personnages, avec une figure masculine lumineuse ou bienveillante (Lug et les Túatha Dé Danann ; Llew ; Cú Chulainn ; saint Patrick), un adversaire sombre (les Fomoiré ; Gronw ; Cú Roí ; Crom Dubh) et une personnification de la vie (les vaches ; Blodeuwedd ; Bláthnat ; une femme sans nom). Il existe toutefois des différences contextuelles entre ces récits qui tiennent évidemment de leur nature respective : la bataille de Mag Tuired est un mythe, elle s'accomplit à un stade de création du monde ; le *Mabinogi* de *Math* est un ancien mythe devenu un conte où la dimension cosmogonique, bien que palpable, a subi une forte évhémérisation ; l'affrontement pour Bláthnat appartient au registre de l'épopée et ce duel apparaît presque comme une

¹ ACS I, 221 ; IEW 483 ; LEIA B-62 ; cf. Campanile 1985 qui donne comme signification à ce théonyme « Qui retrouve les vaches ».

² DLG 79-80, 135.

³ Cf. partie IV, chapitre 4.

épreuve parmi tant d'autres du héros Cú Chulainn ; le matériau relatif à Lugnasad appartient au registre du folklore.

Le rôle de la femme constitue finalement l'élément qu'il nous manquait pour donner une explication à ces récits d'affrontement ; nous sommes désormais en mesure d'en proposer une. Le point de départ de notre exégèse est la bataille de Mag Tuired. Cet affrontement a mis aux prises les Túatha Dé Danann et les Fomoiré, où chacun des deux camps avait un objectif distinct : les dieux voulaient établir définitivement la vie ; leurs ennemis voulaient l'empêcher d'exister. Pour y parvenir, ces derniers ont confisqué la vie, comme en a témoigné le vol des vaches du Dagda, mais aussi la réclusion d'Eithne par son père Balor¹. Dans l'épopée irlandaise et dans *Math*, l'enjeu et le type de protagonistes impliqués sont de mêmes natures. Dès lors, il est plausible que Gronw et Cú Roí, à l'image des Fomoiré, aient aussi pour objectif de faire obstacle à la réalisation de la vie. Nous sommes donc tenté de proposer la série d'explications suivante :

- 1) Lug, Lleu et Cú Chulainn sont engagés dans un affrontement qui a pour but d'obtenir la vie, représentée par une femme ou des vaches. Elle est retenue par des adversaires hostiles à sa réalisation mais il parvient, seul ou avec l'aide de son groupe social, à se l'approprier. Le cas de Lleu est légèrement différent puisqu'une fois de retour au monde, il ne cherche pas à reconquérir Blodeuwedd.
- 2) Lorsque les figures lugiennes sont avec leur femme, ils permettent d'assurer la présence de la vie au sein de la société.
- 3) Mais ils sont incapables de conserver éternellement leur épouse. L'adultère qu'elle provoque est le signe annonciateur de leur mort ou de leur disparition imminente du monde, qui peut s'exprimer par une triple mort. Ce moment coïncide avec la disparition de la Vie, qui est désormais aux mains des adversaires de sa réalisation. Ce changement pourrait être inspiré du cycle naturel de l'année, qui alterne entre périodes prospères et périodes stériles, entre saisons claires et saisons sombres, avec en arrière-plan le mouvement rotatif du soleil, sans que aucune vie n'est possible et qui est la plus grande caractéristique du dieu celtique.

Tout au long de ce chapitre, nous avons essayé de situer ces différents affrontements sur un plan calendaire, avec plus ou moins de succès. La bataille de Mag Tuired et le folklore de Lugnasad ont justement l'avantage de situer leur affrontement respectif : le combat entre dieux et démons a lieu à Samain, celui entre saint Patrick et Crom Dubh au début du mois d'août. Les indications temporelles dont nous disposons ne concordent donc pas toutes entre

¹ Cf. le comportement identique d'Ysbaddaden envers sa fille Olwen (cf. partie IV, chapitre 1 et 4).

elles : l'affrontement Cú Chulainn-Cú Roí et la bataille de Mag Tuired se situent début novembre ; les légendes de Lugnasad se déroulent début août ; la date de l'affrontement entre Lleu et Gronw reste quant à elle inconnue. Autrement dit, nous n'avons aucune indication temporelle qui aurait été en rapport avec le rythme des saisons, c'est-à-dire avec une mort de *Lugus* au début de l'hiver et un retour au début du printemps. Nous pouvons le regretter mais c'est ainsi.

CONCLUSION

Le moment est venu de conclure notre longue étude sur le dieu celtique *Lugus*. Conformément à notre objectif de départ, nous avons analysé les étapes de la carrière des figures lugiennes, leurs attributs et leurs caractéristiques.

Il n'est pas aisé de dresser une conclusion globale dans la mesure où notre étude s'est appuyée sur toute une série de personnages que l'on peut répartir en deux catégories : d'un côté, les dieux à proprement parler (Lug, Lleu, Mercure-Lugus) et de l'autre, les héros (Cú Chulainn, Culhwch, Pryderi...), les rois légendaires (Conall Corc, Lugaid Réoderg...) et les personnages issus de l'hagiographie (Crépin et Crépinien, Gengoult, Huctan...) et du folklore (saint Patrick).

Pour chacun d'entre eux, nous avons recueilli un nombre très inégal d'informations, lesquelles proviennent en outre de sources hétérogènes. Autre élément à prendre en compte, les personnages de la seconde catégorie ont un nombre variable de points communs avec les figures de référence (Lug, Lleu et Mercure-Lugus). Par exemple, Cú Chulainn et Lug se rapprochent sur de multiples points alors que Corc Duibne et Lug n'ont en commun que des éléments relatifs à la naissance et à la fonction d'ancêtre.

Compte tenu de cette situation, notre conclusion va se faire en deux étapes : le bilan des informations recensées pour chaque personnage étudié ; la formulation d'hypothèses à partir de points communs à plusieurs figures lugiennes.

Afin d'obtenir une bonne lisibilité de nos travaux, nous récapitulons sous forme de tableaux les éléments liés aux principaux dieux, héros, rois, personnages de l'hagiographie et divinités indo-européennes étudiés. Les croix entre parenthèses indiquent une incertitude sur la relation entre la figure et l'élément en question.

Tableau 1 : Étapes de la carrière

		Naissance	Éducation	Guerrier	Royauté	Mort
Irlande	Lug	×	×	×	×	×
	Cú Chulainn	×	×	×		×
	Lugaid Réoderg	×			×	×
	Conall Corc	×	×		×	(×)
	Corc Duibne	×	×		×	
	Fír et Fíal	×				
Pays de Galles	Lleu	×	×	×	×	×
	Pryderi	×	×	×	×	×
	Mabon	×				
	Culhwch	×		×		
Celtes de l'Antiquité			×	×		
Hagiographie	Gengoult					×
	Huctan					
	Crépin et Crépinien					× ¹
Comparatisme indo-européen	Apollon	×	×	×		×
	Odin			×	×	×

¹ Nous avons coché cette case car les deux saints subissent un triple supplice, même s'ils ne meurent pas pour autant.

Tableau 2 : thèmes et motifs (I)

		Naissance incestueuse	Gémellité	Élément(s) triple(s)	Serment, justice, vérité	Motif main ou bras	Mariage, adultère
Irlande	Lug		×	×	×	×	×
	Cú Chulainn	×	×	×	×	×	×
	Lugaid Réoderg	×	×	×	×		
	Conall Corc	×					
	Corc Duibne	×	×				
	Fír et Fíal	×	×		×		
Pays de Galles	Lleu	×	×	×		×	×
	Pryderi		×				
	Mabon						
	Culhwch						
Celtes continentaux antiques				×		×	
Hagiographie	Gengoult				×	×	×
	Huctan						
	Crépin et Crépinien		×	×			
Comparatisme indo-européen	Apollon	×	×	×	×		
	Odin			×	×		

Tableau 3 : thèmes et motifs (II)

		Maîtrise d'art(s)	Prophétie, destinée	Aspect solaire	Lieux en hauteur	Arme de jet	Abondance	Descendance
Irlande	Lug	x	x	x	x	x	x	x
	Cú Chulainn		x	x		x		x
	Lugaid Réoderg							
	Conall Corc		x		x			x
	Corc Duibne							
	Fír et Fíal			x ¹				
Pays de Galles	Lleu	x	x	x	(x)	x		x
	Pryderi	x		x		x		
	Mabon							
	Culhwch		x			x		
Celtes de l'Antiquité	Mercure-Lugus	x		x	x	x	x	
Hagiographie	Gengoult	x				x		
	Huctan	x			x			
	Crépin et Crépinien	x				x		
Comparatisme indo-européen	Apollon	x		x	x	x	x	x
	Odin	x		x	x	x	x ²	x

¹ Cet aspect solaire vaut pour leur mère Macha.

² Cf. Renauld-Krantz 1972:45-51.

Tableau 4 : bestiaire

		Dauphin, phoque	Ours	Canidés	Cheval	Suidés	Coucou, chouette	Corvidés	Roitelet	Aigle	Cervidés
Irlande	Lug	x		x	x	x		x			
	Cú Chulainn			x	x			x			x
	Lugaid Réoderg										
	Conall Corc				x	x					
	Corc Duibne										
	Fír et Fíal				x ¹						
Pays de Galles	Lleu	x	x ²		x	x	x		x	x	x
	Pryderi			x	x	x					
	Mabon			x	x	x		x		x	x
	Culhwch					x					
Celtes de l'Antiquité	Mercure-Lugus		x	x	x	x		x	x	x	x
Hagiographie	Gengoult						x				
	Huctan					x					
	Crépin et Crépinien										
Comparatisme indo-européen	Apollon	x	x	x	x	x		x	x	x	
	Odin		x ³		x			x		x	

¹ Cet aspect solaire vient également de leur mère Macha.

² Lleu est associé à l'ours par l'intermédiaire de son grand-oncle Math, dont le nom pourrait s'expliquer d'après celui de cet animal.

³ Odin est lié à cet animal dans la mesure où les *bersekrir* – ces guerriers-fauves recouverts d'une peau d'ours – sont ses combattants (Renauld-Krantz 1972:54-55).

Conclusion

Ces tableaux mettent parfaitement en évidence l'émiettement des informations. Dans un état plus ancien, les traditions sur chaque protagoniste couvraient peut-être l'ensemble des éléments proposés ici, voire d'autres encore. Mais nous sommes pleinement conscient que l'état dans lequel nous saisissons nos sources est très lacunaire ; elles ne fournissent plus qu'une vision réduite de ce qu'étaient durant l'Antiquité ces dieux et héros celtiques. Ces lacunes sont irréversibles et nous devons accepter de travailler avec ce qui reste accessible.

Dès lors, il n'est pas possible, sur de nombreux points, de tirer des conclusions générales au titre d'un dieu celtique homogène. Nos travaux ont montré à plusieurs reprises des traits communs et des structures apparentées entre les différentes traditions ; dans ces cas précis, des conclusions générales sont justifiables. C'est notamment le cas pour un thème fréquemment relevé au cours de cette étude : l'idée de totalité, qui se retrouve dans les éléments suivants :

- En Irlande : Lug représente par son ascendance l'ensemble des populations établies en Irlande ; il est associé au nombre trois, qui peut notamment exprimer la totalité ; il est honoré à Lughnasad, une fête qui regroupe toute la population d'une région ; il est certainement lié à la fête de Samain qui constitue le seul moment de l'année où le monde des hommes et le monde des dieux se rencontrent ; il maîtrise toutes les techniques ; il est certainement responsable de l'organisation du territoire, microcosme d'une totalité cosmique ; enfin, il est en rapport avec l'ensemble des étapes de la vie d'un roi.
- Au Pays de Galles : Lleu est né d'un effort collectif de la famille de Dôn ; Llefelys dispose d'une omniscience ; Lleu est victime d'une triple mort qui exprime une mort totale.
- L'Antiquité celto-romaine : Mercure-Lugus est associé au nombre trois ; il est l'inventeur de toutes les techniques ; il est en relation avec l'organisation de l'espace ; enfin, son nom apparaît fréquemment dans les inscriptions antiques sous une forme plurielle, ce qui pourrait être une indication de son aspect total.

Nous ajoutons deux autres éléments à cette liste. En premier lieu, des récits de naissances impliquaient trois pères (Lugaid Réoderg) ou débouchaient sur la venue au monde de trois êtres, humains ou animaux (Lug, Lleu, Pryderi, Cú Chulainn) ; nous revenons donc ici sur le nombre trois, expression de la totalité. En second lieu, Bernard Sergent a dégagé une synthèse très intéressante au sujet des animaux en relation avec *Lugus* en remarquant qu'ils étaient liés à des espaces naturels différents. En effet, il y a tout d'abord les oiseaux, avec ceux qui volent dans les airs (aigle, grue), ceux qui volent plus bas (corbeau, chouette), voire très bas (roitelet) ou celui qui ne vole pas (coq). Nous avons ensuite le domaine maritime avec le dauphin ou le

Conclusion

phoque. Puis il y a l'espace terrestre avec les animaux qui vivent en hauteur (ours), en forêt (cerf, sanglier) ou à proximité de l'homme (cheval, taureau, chien). Enfin, nous avons le domaine chthonien avec le serpent, la tortue¹ et l'animal fouisseur qu'est le sanglier. En somme, les personnages lugiens sont associés à des animaux qui couvrent la totalité du monde naturel puisqu'ils occupent l'espace aérien, terrestre et chthonien².

Nous percevons donc que l'idée de totalité se retrouve dans des sources de différentes époques et dans les traditions religieuses de différentes populations celtiques. La fréquence de ce thème, doublée d'une distribution géographique et temporelle non négligeable, implique sans aucun doute qu'il constituait une caractéristique majeure des figures lugiennes.

La compréhension de cette idée est certainement possible à partir de clefs données par les littératures irlandaises et galloises : dans la bataille de Mag Tuired, les dieux remportent la victoire grâce à l'arrivée providentielle de Lug Samildánach ; lorsque la Grande-Bretagne est confrontée à trois fléaux, c'est l'intervention du Llefelys omniscient qui permet de s'en débarrasser. En d'autres termes, Lug et Llefelys sont décisifs car ils apportent quelque chose que les autres dieux n'avaient pas encore. Selon nous, cet avantage réside dans le fait qu'ils réunissent sur eux l'ensemble des talents et des savoirs. Ce pouvoir a une importance capitale car c'est grâce à leur compétence hors pair que Lug et Llefelys parviennent à vaincre des forces hostiles à l'accomplissement de l'existence sur terre. Si notre lecture des mythes irlandais et gallois est correcte, la réunion des compétences apparaît ainsi comme la seule voie possible pour achever l'acte cosmogonique. Dès lors, Lug, Llefelys et peut-être aussi Mercure-Lugus représentent sans doute l'ensemble des possibilités que permet le monde lors de son émergence et qui doivent être regroupées à cette occasion pour que la vie s'établisse durablement³. Après cet acte cosmogonique, ces possibilités se séparent mais doivent se réunir périodiquement pour refonder la cohésion qui seule permet au monde de perdurer et de fonctionner.

Cette hypothèse suppose que les Celtes pré-chrétiens ont dans leur système religieux traduit l'achèvement de la cosmogonie par la geste du dieu *Lugus* (Lug, Lleu et Mercure-Lugus). Selon nous, il s'agit là de la fonction principale qu'a pu avoir le dieu celtique ; elle justifierait d'ailleurs pleinement l'importance de Lug et Lleu dans les récits insulaires ainsi que le rang de dieu le plus honoré pour le Mercure gallo-romain. Ce prestige est sans doute aussi à l'origine du nombre important de figures légendaires (héros, rois, saints) dont la

¹ Il faut préciser que parmi les figures lugiennes, seul le Mercure gallo-romain est associé au serpent et à la tortue.

² Sergent 2004a:258.

³ Cf. Sterckx 2002:45.

Conclusion

biographie a été constituée à partir d'éléments issus de la mythologie de *Lugus* ; la littérature irlandaise en fournit un bel exemple¹.

Au sein de la mythologie indo-européenne, nous avons constaté que le dieu celtique n'était pas une figure isolée. Ses points communs avec Apollon et Odin sont remarquables, tant au niveau des fonctions, des caractères que des attributs. Cette proximité indique peut-être que tous trois sont les aboutissements d'une même figure divine honorée en des temps très anciens.

Pour mieux cerner encore le rôle des dieux lugiens, nous devons également prendre en compte ses rapports avec le Dieu-Père, qui est un autre dieu important de la religion des Celtes pré-chrétiens. Tout au long de notre étude, nous avons régulièrement souligné les fonctions, les attributs et les personnages qui pouvaient se rapporter à l'une de ces deux divinités. Avant de proposer une explication, récapitulons tous ces points de rapprochement : associations aux équidés, suidés, contrat, serment, à l'organisation du territoire, aux pierres d'élection associées au motif du pied ; don pour la ruse ; maniement de la lyre et de la massue ; victoire sur les ennemis des dieux (Fomoiré ; anguipède) ; fonction de ramener les vaches dérobées par les Fomoiré ; identifications à Rudiobo et Esus.

Dans les religions polythéistes, il n'est pas rare d'avoir un chevauchement de fonctions ou d'attributs entre plusieurs divinités et les Celtes pré-chrétiens ne font pas exception à la règle. Le cas que nous traitons ici est vraiment marqué, dans la mesure où il se retrouve à la fois chez les Celtes continentaux antiques et chez les Celtes insulaires médiévaux. Selon nous, ces rapports ambigus entre le Dieu-Père et le Dieu-Fils ne sont pas dûs aux erreurs des artistes antiques ou des scribes médiévaux, mais découlent d'une véritable conception théologique.

En Irlande et au Pays de Galles, l'identité du père de Lug et Llew n'est pas aisée à définir mais des indices donnent à penser qu'il s'agit du Dagda et de Gwydion. Tous deux appartiennent au type jupitérien, maître de la science et de la procréation. La situation est sans doute comparable en Gaule romaine où le père attendu du Mercure indigène est le Jupiter indigène puisque, selon la mythologie romaine, Mercure est le fruit d'un adultère entre Jupiter et Maia. Sur un plan religieux, cette supposée filiation génétique implique certainement une filiation de compétences et d'attributions, selon l'idée que le fils n'est que l'émanation et la continuation de son géniteur². Le cas de Lug et Cú Chulainn le prouve parfaitement : le héros d'Ulster doit sans aucun doute ses pouvoirs exceptionnels au fait d'être le fils de Lug, ce

¹ Cf. Ó Cathasaigh 1984:302 sur le cycle des rois.

² Coomaraswamy 1935b:405n.38 ; Sterckx 1986:84 ; 1994a:117.

Conclusion

grand dieu guerrier, qui lui a transmis une partie de ses dons. Ainsi, Lug, Lleu et Mercure-Lugus peuvent apparaître comme la réincarnation du Dieu-Père, ce qui expliquerait le nombre de points communs entre les deux types de dieux.

Même s'ils sont assez proches, ils n'ont pas la même fonction dans la mythologie. Selon nous, le Dieu-Père représente la création de la vie, tandis que le Dieu-Fils représente son organisation, sa concrétisation. Dans le processus de création du monde, tous deux ont un rôle distinct mais complémentaire. Ils apparaissent donc comme le couple moteur de la cosmogonie dans la religion des Celtes pré-chrétiens.

Les conclusions que nous venons de tirer sont le fruit d'une étude basée sur des matériaux assez larges, aussi bien au niveau temporel (de l'Antiquité à l'époque contemporaine), géographique (de la péninsule ibérique à l'Irlande), que des sources utilisées (archéologie, épigraphie, littérature, folklore). Cette diversité des sources a permis d'aboutir à une vision précise du rôle des figures lugiennes chez les différents peuples celtiques. Le choix de cette méthode a été bénéfique puisque sur plusieurs points, nous avons pu dégager une cohérence entre ces différents personnages. Elle a également permis de montrer que tel élément archéologique, que tel élément littéraire n'était pas forcément dû au hasard mais provenait d'une tradition religieuse très ancienne. Autrement dit, l'intérêt de travailler sur une échelle panceltique est une nouvelle fois démontrée.

Pour la faisabilité de cette étude, nous avons choisi de travailler essentiellement à partir des littératures celtiques insulaires transmises par les scribes médiévaux. Ce parti pris fait que nous sommes conscient de n'avoir ni résolu ni épuisé la question du dieu *Lugus*. Il reste de nombreuses recherches à effectuer dans des domaines où la présence de *Lugus* a déjà été remarquée. Nous pensons en particulier à la littérature arthurienne et notamment le personnage de Peredur/Perceval. Ce héros endosse le rôle de sauveur qui vient au secours d'un roi mutilé (le Roi-Pêcheur) et permet la restauration de la vie dans le royaume. Cette trame narrative rappelle les aventures de Lug et Llefelys qui viennent aider respectivement les Túatha Dé Danann et le roi Lludd ; cette comparaison est d'autant plus intéressante que le Roi-Pêcheur a déjà été rapproché du dieu-roi celtique...¹ Le comparatisme indo-européen est également un domaine porteur, comme le prouve une étude récente de Marcel Meulder qui a dégagé plusieurs similitudes entre certains moments de la vie du prince iranien Guštāsp et la

¹ Voir Hily 2003:76-88. Une étude récente de Claude Sterckx donne un autre exemple de piste de recherche dans le matériau arthurien. Il a établi une série de correspondances entre la mort de Lleu, d'Arthur et d'un porcher à partir d'une anecdote racontée par Gervais de Tilbury au XIII^e siècle (Sterckx 2006b).

Conclusion

mythologie du dieu celtique *Lugus*¹. D'autres axes de recherche pourront sans aucun doute donner des résultats intéressants, comme l'étude du Mercure celto-romain, l'hagiographie médiévale ou le folklore. Ces études à venir seront des occasions de prolonger, confirmer ou contredire les résultats obtenus ici.

Pour terminer, nous espérons que la longue enquête qui s'achève a pu contribuer à mieux cerner le dieu *Lugus* et, par là même, à avancer dans la compréhension générale de la religion des Celtes pré-chrétiens.

¹ Meulder 2007.

ABRÉVIATIONS

ACS	<i>Alt-celtischer Sprachschatz</i> , Holder 1896-1913
AE	<i>L'Année Épigraphique</i> (Paris)
ALI	<i>Ancient Laws of Ireland</i> , 1856-1901, Dublin
ALIW	<i>Ancient Laws and Institutes of Wales</i> , 1841, Londres
BBCS	<i>Bulletin of the Board of Celtic Studies</i> (Cardiff)
BSMF	<i>Bulletin de la Société de Mythologie Française</i> (Paris)
CA	<i>Cóir anmann</i> , Stokes 1897
CIL	<i>Corpus inscriptionum latinarum</i> , Berlin
CIIC	<i>Corpus inscriptionum insularum celticarum</i> , Mac Alister 1945
CMCS	<i>Cambrian Medieval Celtic Studies</i> (Aberystwyth) (jusqu'en 1993 <i>Cambridge Medieval Celtic Studies</i>)
CMT	<i>Cath Maige Tuired</i> , Gray 1983
CMT ₂	<i>Cath Muighe Tuireadh</i> (seconde version), Ó Cuív 1945
CO	<i>Mal y cafas Culhwch Olwen</i> , Bromwich – Evans 1992
CUF	Collection des Universités de France (Paris, Editions des Belles Lettres)
DIAS	Dublin Institute for Advanced Studies (Dublin)
DIL	<i>(Contributions to a) Dictionary of the Irish Language</i> , Dublin, RIA, 1913-1976
DM	<i>Dindshenchas métriques</i> , Gwynn 1903-1935
DR	<i>Dindshenchas de Rennes</i> , Stokes 1894-1895
DLG	<i>Dictionnaire de la langue gauloise</i> , Delamarre 2003
EC	<i>Études Celtiques</i> (Paris)
Esp	Espérandieu <i>et al.</i> 1907-1955
FFE	Geoffrey Keating, <i>Foras Feasa ar Éirinn</i>
GHC	O'Brien 1962
GPC	<i>Geiriadur Prifysgol Cymru</i> , Cardiff, University Press of Wales, 1950-1982
IEW	<i>Indogermanisches etymologisches Wörterbuch</i> , Pokorny 1959-1969
ITS	<i>Irish Texts Society</i> (Dublin)
JIES	<i>Journal of Indo-European Studies</i> (McLean, Virginie)
LGE	<i>Lebor Gabála Érenn</i> , Mac Alister 1938-1956

Abréviations

<i>LL</i>	<i>Livre de Leinster</i> , Best <i>et al.</i> 1954-1983
<i>LEIA</i>	<i>Lexique étymologique de l'irlandais ancien</i> , Vendryes <i>et al.</i> 1959-
<i>LU</i>	<i>Lebor na hUidre</i> , Best et Bergin 1929
<i>Math</i>	<i>Math ab Mathonwy</i> , Williams 1951
<i>OCT</i>	<i>Oidhe Chloinne Tuireann</i> , Ua Ceallaig 1927
<i>O'Davoren</i>	Stokes 1900-1905c
<i>Oll</i>	<i>Ollodagos</i> (Bruxelles)
<i>O'Mulconry</i>	Stokes 1900-1905b
<i>Pwyll</i>	<i>Pwyll pendefig Dyfed</i> , Thomson 1957
<i>RC</i>	<i>Revue Celtique</i> (Paris)
<i>RIA</i>	Royal Irish Academy
<i>SC</i>	<i>Sanas Cormaic</i> , Stokes 1862
<i>SC (Y)</i>	<i>Sanas Cormaic (YBL)</i> , Meyer 1912a
<i>StCel</i>	<i>Studia Celtica</i> (Cardiff)
<i>TBC I</i>	<i>Táin bó Cúailnge</i> , recension I (<i>LU</i>), O'Rahilly 1976
<i>TBC II</i>	<i>Táin bó Cúailnge</i> , recension II (<i>LL</i>), O'Rahilly 1969
<i>TBC Y</i>	<i>Táin bó Cúailnge (YBL)</i> , Strachan - O'Keefe 1912.
<i>TCD</i>	Trinity College, Dublin
<i>THSC</i>	<i>Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion</i> (Londres)
<i>TYP</i>	<i>Trioedd Ynys Prydein</i> , Bromwich 1961
<i>YBL</i>	<i>Yellow Book of Lecan</i>
<i>ZCP</i>	<i>Zeitschrift für Celtische Philologie</i> (Tübingen)

alb.	albanais
all.	allemand
angl.	anglais
arm.	arménien
av.	avestique
bret.	breton
brit.	brittonique
corn.	cornique
gall.	gallois
gaul.	gaulois
hitt.	hittite

Abréviations

got.	gotique
gr.	grec
i.-e.	indo-européen
irl.	irlandais moderne
lat.	latin
lit.	lituanien
louv.	louvite
m.h.a.	moyen-haut-allemand
mod.	moderne
moy.bret.	moyen-breton
moy.corn.	moyen-cornique
moy.gall.	moyen-gallois
moy.irl.	moyen-irlandais
néerl.	néerlandais
og.	ogamique
oss.	ossète
skr.	sanskrit
v.angl.	vieil-anglais
v.bret.	vieux-breton
v.corn.	vieux-cornique
v.gall.	vieux-gallois
v.h.a.	vieil-haut-allemand
v.irl.	vieil-irlandais
v.isl.	vieil-islandais
v.lit.	vieux-lituanien
v.norr.	vieux-norrois
v.sl.	vieux-slave

BIBLIOGRAPHIE

Afin de rendre plus lisible la bibliographie, nous avons choisi de séparer les sources des études. La première catégorie comprend les éditions de texte, les traductions, les recueils, les dictionnaires, les lexiques et les grammaires.

1. Sources

1.1. Sources celtiques

ADOMNÁN, *Vita Columbae*. REEVES (William) 1874 : *Life of Saint Columba, Founder of Hy. Written by Adamnan, Ninth Abbot of that Monastery*, Édimbourg, Edmonston and Douglas.

ANDERSON (Alan O.) 1903 : « Táin bó Fraích », *RC*, XXIV, 127-154.

ARIAS VILAS (Felipe) *et al.* 1979 : *Inscriptions romaines de la province de Lugo*, Paris, CNRS.

BARING-GOULD (Sabine) et FISHER (John) 1907-1913 : *The Lives of the British Saints*, Londres, The Honourable Society of Cymmrodorion.

BARTRUM (Peter C.) 1966 : *Early Welsh Genealogical Tracts*, Cardiff, University Press of Wales.

BELL (H. Idris) et BELL (David) 1942 : *Dafydd ap Gwilym. Fifty Poems*, Londres (*Y Cymmrodor* vol. XLVIII).

BERGIN (Osborn) 1910-1912 : « The Death of Conn of the Hundred Battles », *ZCP*, VIII, 274-277.

_, 1913 : « A Poem by Gofraidh Fionn Ó Dálaigh », Edmond C. QUIGGIN (dir.), *Essays and Studies Presented to William Ridgeway*, Cambridge, University Press, 323-336.

_ 1927 : « How the Dagda Got his Magic Staff », Pio RAJNA *et al.*, *Mediaeval Studies in Memory of Gertrude Schæpperle Loomis*, Paris, 399-406.

_, et Best (Richard I.) 1938 : « Tochmarc Étaíne », *Ériu*, XII, 137-196.

BEST (Richard I.) 1905 : « The Tragic Death of Cúrói mac Dári », *Ériu*, II, 18-35.

_, 1910 : « The Settling of the Manor of Tara », *Ériu*, IV, 121-172.

_ et BERGIN (Osborn) 1929 : *Lebor na hUidre : the Book of the Dun Cow*, Dublin, RIA.

Bibliographie

_ et al. 1954-1983 : *The Book of Leinster* formerly Lebar na Núachongbála, Dublin, DIAS.

BIELER (Ludwig) 1975 : *The Irish Penitentials*, Dublin, DIAS (*Scriptores Latini Hiberniae* vol. V).

BINCHY (Daniel A.) 1941 : *Críth gablach*, Dublin, DIAS (*Mediaeval and Modern Irish Series* vol. XI).

_, 1978 : *Corpus Iuris Hibernici*, Dublin, DIAS.

BLAZQUEZ MARTINEZ (José-Maria) 1975 : *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, Ediciones Istmo.

BOIVIN (Jeanne-Marie) 1993 : *L'Irlande au Moyen Âge. Giraud de Barri et la Topographia Hibernica*, Paris, Honoré Champion.

BOURGES (André-Yves) 1997 : *Le Dossier hagiographique de saint Mélar*, Landévennec (*Britannia Monastica* vol. V).

BORD (Christine) et BERTHET (Jean-Charles) 1999a : « Lailoken ou la vie du Merlin sylvestre », Philippe WALTER (dir.), *Le Devin maudit. Merlin, Lailoken, Suibhne. Textes et études*, Grenoble, Ellug, 173-201.

BOUSQUET (Jean) 1971 : « Inscriptions de Rennes », *Gallia*, XXIX, 109-122.

BROMWICH (Rachel) 1961 : *Trioedd Ynys Prydein*, Cardiff, University of Wales Press.

_ et EVANS (D. Simon) 1992 : *Culhwch and Olwen*, Cardiff, University of Wales Press, 2^e éd.

BZDYL (Donald G.) 1989 : *Layamon's Brut. A History of the Britons*, New York (*Medieval and Renaissance Texts and Studies* vol. 65).

CABROL (Fernand, dom) et al. 1924-1951 : *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Librairie Letouzey et Ané.

CALDER (Georges) 1917 : *Auraicept na-éces. The Scholar's Primer*, Édimbourg, J. Grant.

CAREY (John) 1984 : « Scél Tuáin meic Chairill », *Ériu*, XXXV, 93-111.

_, 1992 : « A Tuath Dé Miscellany », *BBCS*, XXXIX, 24-45.

CARNANDET (J.) 1680-1688 : *Acta sanctorum Maii. II*, Paris, Société des Bollandistes.

CASSARD (Jean-Christophe) et LE QUÉAU (Jean-René) (dir.) 1998 : *Toute l'histoire des pays celtiques. Des origines à la fin du XX^e siècle*, Morlaix, Skol Vreizh.

COLBERT DE BEAULIEU (Jean-Baptiste) et FISCHER (Brigitte) 1998 : *Recueil des inscriptions gauloises, vol. IV. Les légendes monétaires*, Paris, CNRS (XLV^e supplément à *Gallia*).

Bibliographie

COLLINGWOOD (Robin G.) et WRIGHT (Richard P.) 1965-1991 : *The Roman Inscriptions of Britain*, Oxford, University Press.

CORTHALS (Johann) 1987 : *Táin Bó Regamna : eine Vorerzählung zur Táin Bó Cúailnge*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.

DECHELETTE (Joseph) 1924 : *Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine. II. Archéologie celtique ou protohistorique. Première partie : Âge du Bronze*, Paris, Auguste Picard, 2^e éd.

DELAMARRE (Xavier) 2003 : *Dictionnaire de la langue gauloise*, Paris, Éditions Errance, 2^e éd.

DÉLESTREE (Louis-Pol) et TACHE (Marcel) 2002 : *Nouvel atlas des monnaies gauloises. I. De la Seine au Rhin*, Saint-Germain-en-Laye, Éditions Commios.

DILLON (Myles) 1946 : *The Cycles of the Kings*, Londres-New York, Oxford University Press.

_, 1948 : *Early Irish Literature*, Chicago-Londres, University of Chicago Press.

_, 1952 : « The Story of the Finding of Cashel », *Ériu*, XVI, 61-73.

_, 1953 : *Serglige Con Culainn*, Dublin, DIAS (*Mediaeval and Modern Irish Series* vol. XIV).

_, 1962 : *Lebor na Cert*, Dublin (*ITS* vol. XLVI).

DOBBS (Margaret) 1930-1932 : « The *Ban-Senchus* », *RC*, XLVII, 283-339, XLVIII, 163-234, XLIX, 437-489.

DUVAL (Paul-Marie) et PINAULT (Georges) 1986 : *Recueil des inscriptions gauloises, vol. III. Les calendriers*, Paris, CNRS (XLV^e supplément à *Gallia*).

EKWALL (Eilert) 1960 : *The Concise Oxford Dictionary of English Place-Names*, Oxford, University Press, 4^e éd.

EMANUEL (Hywel D.) 1967 : *The Latin Texts of the Welsh Laws*, Cardiff, University of Wales.

ESPÉRANDIEU (Émile) *et al.* 1907-1955 : *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, Paris, Imprimerie Nationale ; réimp. 1965-1966, Farnborough-New Jersey, Gregg Press Limited.

EVANS (D. Elli) 1967 : *Gaulish Personal Names*, Oxford, University Press.

EVANS (J. Gwenogvryn) 1910 : *Facsimile and Text of the Book of Taliesin*, Llanbedrog (*Series of Old Welsh Texts*).

_, 1911 : *The Poetry of the Red Book of Hergest*, Llanbedrog (*Series of Old Welsh Texts*).

Bibliographie

- FALHUN (Saïk) 1990 : « Vie de saint Hoarvé (ou Hervé) », Bernard TANGUY (dir.), *St-Hervé. Vie et culte*, Landévennec, Minihi Levenez, 109-131.
- FLEURIOT (Léon) 1964 : *Dictionnaire des gloses en vieux-breton*, Paris, Klincksieck.
- FLOTTE (Pascal) et FUCHS (Matthieu) 2000 : *Carte archéologique de la Gaule. Le Bas-Rhin. 67/1*, Paris, Académie des Inscriptions et des Belles Lettres.
- FORD (Patrick F.) 1977 : *The Mabinogi and other Medieval Welsh Tales*, Berkeley, University of California Press.
- _, 1999 : *Manawydan uab Llyr*, Belmont, Ford and Bailie.
- FRASER (James) *et al.* 1931-1934 : *Irish Texts*, London, Sheed and Ward.
- GHEQUIÈRE (Joseph) 1845-1868 : *Acta sanctorum Octobris*, Paris, Société des Bollandistes.
- GIRAUD de BARRI, *Topographia Hibernica*. DIMOCK (James F.) 1867 : *Giraldi Cambrensis Topographia Hibernica et Expugnatio Hibernica*, Londres, Longman.
- GOETINCK (Glenys Witchard) 1976 : *Historia Peredur vab Efwrawc*, Cardiff, Gwasg Prifysgol Cymru.
- GRAY (Elizabeth A.) 1983 : *Cath Maige Tuired*, Dublin (ITS vol. LII).
- GUÉRIN (Paul) 1876 : *Les Petits Bollandistes. Vie des Saints*, Paris, Bloud et Barral, 7^e éd.
- GUYONVARCH (Christian-J.) 1958 : « La maladie de Cuchulainn et l'unique jalousie d'Emer », *Ogam*, X, 285-310.
- _, 1961-1962 : « La mort de Cuchulainn », *Ogam*, XIII, 507-520, XIV, 493-508, 625-634.
- _, 1965 : « La conception de Cuchulainn », *Ogam*, XVII, 363-391.
- _, 1966 : « La courtise d'Étain », *Celticum*, XV, 283-327.
- _, 1980 : *Textes mythologiques irlandais I*, Rennes, Ogam-Celticum.
- _, 1994 : *La Razzia des vaches de Cooley*, Paris, Gallimard.
- GWYNN (Edward J.) 1903-1935 : *The Metrical Dindsheanchas*, Dublin (*Todd Lectures Series* vol. VIII, IX, X, XI et XII).
- _, 1942 : « An Old Irish Tract on the Privileges and Responsibilities of Poets », *Ériu*, XIII, 1-60, 220-230.
- GWYNN (Lucius) 1912 : « De Síl Chonairi Móir », *Ériu*, VI, 130-153.
- _, 1914 : « Cináed úa hArtacáin's Poem on Brugh na Bóinne », *Ériu*, VII, 210-238.
- HARF-LANCNER (Laurence) 1990 : *Lais de Marie de France*, Paris, Le Livre de Poche.
- HEMON (Roparz) 1983-1994 : *Geriadur istorel ar brezhoneg*, Plomelin, Preder, 2^e éd.
- HENDERSON (George) 1899 : *Fled Bricrend*, Dublin (ITS vol. II).

Bibliographie

- HENNESSY (William H.) 1866 : *Chronicum Scotorum*, Londres, Longman.
- _, 1871 : *The Annals of Loch Cé*, Londres, Longman.
- HOGAN (Edmund I.) 1910 : *Onomasticon Goedelicum locorum et tribuum Hiberniae et Scotiae*, Dublin, Hodges, Figgis and Co.
- HOLDER (Alfred) 1896-1913 : *Alt-celtischer Sprachschatz*, Teubner, Leipzig ; réimp. 1961, Graz, Akademischen Druck- und Verlagsanstalt.
- HUGHES (Kathleen) 1972 : *Early Christian Ireland : Introduction to the Sources*, Londres, Hodder and Stoughton.
- HULL (Vernam) 1930a : « Conall Corc and the Kingdom of Cashel », *ZCP*, XVIII, 420-421.
- _, 1930b : « The Four Jewels of the Tuatha Dé Danann », *ZCP*, XVIII, 73-89.
- _, 1933a : « De gabáil in t-sída », *ZCP*, XIX, 53-58.
- _, 1941 : « The Exile of Conall Corc », *Publications of the Modern Language Association of America*, LVI, 937-950.
- _, 1947 : « Conall Corc and the Corco Luigde », *Publications of the Modern Language Association of America*, LXII, 887-909.
- _, 1952 : « Geneamuin Chormaic », *Ériu*, XVI, 79-85.
- _, 1958-1959 : « The Later Version of the Expulsion of the Déssi », *ZCP*, XXVII, 14-63.
- _, 1960-1961 : « Amra Choluim Chille », *ZCP*, XXVIII, 242-251.
- _, 1966 : « Cáin Domnaig », *Ériu*, XX, 151-177.
- _, 1968 : « *Noínden Ulad* : the Debility of the Ulidians », *Celtica*, VIII, 1-42.
- JACKSON (Kenneth H.) 1953 : *Language and History in Early Britain*, Édinburgh, University Press.
- JARMAN (A.O.H.) 1991 : « The Merlin Legend and the Welsh Tradition of Prophecy », Rachel BROMWICH *et al.* (dir.), *The Arthur of the Welsh : the Arthurian Legend in Medieval Welsh Literature*, Cardiff, University of Wales Press, 117-146.
- _ et JONES (E.D.) 1982 : *Llyfr Du Caerfyrddin*, Cardiff, Gwasg Prifysgol Cymru.
- JONES (E.D.) 1953 : *Gwaith Lewis Glyn Cothi*, Cardiff, Gwasg Prifysgol Cymru.
- JONES (Thomas) 1967 : « The Black Book of Carmarthen “Stanzas of the Graves” », *Proceedings of the British Academy*, LIII, 97-137.
- JUFER (Nicole) et LUGINBÜHL (Thierry) 2001 : *Les Dieux gaulois. Répertoire des noms de divinités celtiques connus par l'épigraphie, les textes antiques et la toponymie*, Paris, Éditions Errance.

Bibliographie

JULLIAN (Camille) 1908-1926 : *Histoire de la Gaule*, Paris, Hachette ; réimp. 1964, Bruxelles, Culture et Civilisation.

KEATING (Geoffrey), *Foras Feasa ar Éirinn*. COMYN (David) et DINNEEN (Patrick S.) 1902-1914 : *Foras Feasa ar Éirinn*, Dublin (ITS vol. IV, VIII, IX, XV).

KELLY (Fergus) 1976 : *Audacht Morainn*, Dublin, DIAS.
_, 1988 : *A Guide to Early Irish Law*, Dublin, DIAS.

KNOTT (Eleanor) 1936 : *Togail Bruidne Da Derga*, Dublin, DIAS (*Mediaeval and Modern Irish Series* vol. VIII).

KOCH (John T.) 1997 : *The Gododdin of Aneirin*, Cardiff, University Press of Wales.

LAMBERT (Pierre-Yves) 1981 : *Les littératures celtiques*, Paris, PUF (*Que Sais-Je* n°809).

_, 1993 : *Les Quatre Branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Âge*, Paris, Gallimard.

_, 1994a : *La Langue gauloise*, Paris, Éditions Errance.

_, 2002 : *Recueil des inscriptions gauloises, vol. I, fasc. 2. Textes gallo-latins sur instrumentum*, Paris, CNRS (XLV^e supplément à *Gallia*).

LA TOUR (Henri, de) et FISCHER (Brigitte) 1999 : *Atlas des monnaies gauloises*, Paris, Claude Burgan - Maison Florange, 3^e éd.

LEHMANN (Ruth P.M.) 1997 : « Poems from the *Death of Cú Chulainn* », *ZCP*, XLIX-L, 432-439.

LEJEUNE (Michel) 1985 : *Recueil des inscriptions gauloises, vol. I, fasc. 1. Textes gallo-grecs*, Paris, CNRS (XLV^e supplément à *Gallia*).

_, 1988 : *Recueil des inscriptions gauloises, vol. II, fasc. 1. Textes gallo-latins sur pierre*, Paris, CNRS (XLV^e supplément à *Gallia*).

LE MOYNE DE LA BORDERIE (Arthur) 1891 : « Saint Hervé », *Bulletin de la Société d'Émulation des Côtes-du-Nord*, XXIX, 251-304.

LEWIS (Henry) et PEDERSEN (Holger) 1937 : *A Concise Comparative Celtic Grammar*, Goettingen, Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

LOT (Ferdinand) 1934 : *Nennius et l'Historia Brittonum*, Paris, Honoré Champion.

LOTH (Joseph) 1890 : *Chrestomathie bretonne*, Paris, Émile Bouillon.
_, 1913 : *Les Mabinogion du Livre Rouge de Hergest avec les variantes du Livre Blanc de Rhydderch*, Paris, Thorin et Fontemoing, 2^e éd. ; réimp. Genève, Slatkine, 1975.

MAC AIRT (Seán) 1951 : *The Annals of Inisfallen*, Dublin, DIAS.

_ et MAC NIOCAILL (Gearóid) 1983 : *The Annals of Ulster*, Dublin, DIAS.

Bibliographie

MAC ALISTER (Robert A.S) 1938-1956 : *Lebor Gabála Éirenn*, Dublin (ITS vol. XXXIV, XXXV, XLIX, XLI et XLIV).

_, 1945 : *Corpus inscriptionum insularum celticarum*, Dublin, Stationery Office.

MAC CANA (Proinsias) 1992 : *The Mabinogi*, Cardiff, University Press of Wales.

MAC KILLOP (James) 1998 : *Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford, University Press.

McMANUS (Damian) 1991 : *A Guide to Ogam*, Maynooth, An Sagart (*Maynooth Monographs* n°4).

MAC NÉILL (Eoin) et MURPHY (Gerard) 1908-1953 : *Duanaire Finn*, Dublin (ITS vol. VII, XXVIII et XLIII).

MARSTRANDER (Carl) 1911 : « The Deaths of Lugaid and Derbforgaill », *Ériu*, V, 201-218.

MARTIN FREEMAN (A.) 1944 : *Annála Connacht : the Annals of Connaught*, Dublin, DIAS.

MEID (Wolfgang) 1994 : *Celtiberian Inscriptions*, Budapest, Archaeolingua.

MEYER (Kuno) 1892 : « Scél Baili Binnbérlaig », *RC*, XIII, 220-227.

_, 1893 : « Two Tales about Finn », *RC*, XIV, 241-249.

_, 1903 : « Stories and Songs from Irish Manuscripts », *Otia Merseiana*, III, 46-54.

_, 1905a : *Cáin Adamnáin. An Old-Irish Treatise on the Law of Adamnan*, Oxford, Clarendon Press (*Anecdota Oxoniensia. Mediaeval and Modern Series* vol. 12).

_, 1905b : « Mitteilungen aus irischen Handschriften », *ZCP*, V, 21-25, 495-504.

_, 1906 : *The Death-Tales of the Ulster Heroes*, Dublin (*Todd Lectures Series* vol. XIV)

_, 1906-1913 : *Contributions to Irish Lexicography*, Halle, Max Niemeyer.

_, 1907 : « The Colloquy Between Fintan and the Hawk of Achill », O.J. Bergin *et al.*, *Anecdota from Irish Manuscripts*, Halle, Max Niemeyer, 1907-1913, vol. I, 24-39.

_, 1909 : *The Instructions of King Cormac mac Airt*, Dublin (*Todd Lectures Series* vol. XV).

_, 1911 : « Find mac Umail », *ZCP*, VII, 391-395.

_, 1912a : « Sanas Cormaic », O.J. Bergin *et al.*, *Anecdota from Irish Manuscripts*, Halle, Max Niemeyer, 1907-1913, vol. IV, 1-128.

_, 1912b : « The Laud Genealogies and Tribal Histories », *ZCP*, VIII, 291-338.

_, 1913 : « The Laud Synchronisms », *ZCP*, IX, 471-485.

_, 1918 : « Mitteilungen aus irischen Handschriften », *ZCP*, XII, 290-297, 358-397.

MONMOUTH (Geoffrey, de), *Historia regum Britanniae*. WRIGHT (Neil) 1991-1995 : *The Historia regum Britanniae of Geoffrey of Monmouth*, Cambridge, D.S. Brewer.

Bibliographie

_, *Vita Merlini*. BORD (Christine) et BERTHET (Jean-Charles) 1999b : « Vie de Merlin par Geoffrey de Monmouth », Philippe WALTER (dir.), *Le Devin maudit. Merlin, Lailoken, Suibhne. Textes et études*, Grenoble, Ellug, 49-171.

MORRIS-JONES (J.) 1913 : *A Welsh Grammar Historical and Comparative*, Oxford, Clarendon Press.

MURPHY (Gerard) 1952 : « On the Dates of Two Sources Used in Thurneysen's *Heldensage* », *Ériu*, XVI, 145-156.

_, MURPHY (Gerard) 1961 : *Saga and Myth in Ancient Ireland*, Dublin, The Three Candles.

MURRAY (Kevin) 2004 : *Baile in Scáil*, Dublin (ITS vol. LVIII).

NENNIUS, *Historia Brittonum*. MORRIS (John) 1980 : *Nennius. British History and the Welsh Annals*, Londres, Rowman and Littlefield.

NETTLAU (Max) 1893-1894 : « The Fragment of *Tain Bó Cuailnge* in MS. Egerton 93 », *RC*, XIV, 254-66, XV, 62-78, 198-208.

NÍ BHROLCHÁIN (Muireann) 1982 : « The Manuscript Tradition of the Banshenchas », *Ériu*, XXXIII, 109-135.

NIC DHONNCHADHA (Lil) 1964 : *Aided Muirchertaig Meic Erca*, Dublin, DIAS (*Mediaeval and Modern Irish Series* vol. XIX).

O'BRIEN (Michael A.) 1962 : *Corpus genealogiarum Hiberniae*, Dublin, DIAS.

Ó CILLÍN (Tomás) 1933-1934 : « Balor Béimeann », *Béaloideas*, IV, 88.

Ó CLÉIRIGH (Mícháel), *Foclóir nó sanasán nua*. MILLER (Arthur W.K.) 1879-1880 : « O'Clery's Irish Glossary », *RC*, IV, 349-428, V, 1-69.

Ó CRÓINÍN (Dáibhí) 1983 : *The Irish Sex Aetates Mundi*, Dublin, DIAS.

Ó CUÍV (Brian) 1945 : *Cath Muighe Tuireadh*, Dublin, DIAS.

_, 1952 : « Lugh Lámhfhada and the Death of Balar Ua Néid », *Celtica*, II, 64-66.

_, 1956-1957 : « A Poem in Praise of Ragnall, King of Man », *Éigse*, VIII, 283-301.

_, 1977-1979 : « Donnchadh Mór's Poem on the Wren », *Éigse*, XVII, 13-18.

_, 1983 : « A Poem Composed for Cathal Croibhdhearg Ó Conchubhair », *Ériu*, XXXIV, 157-174.

O'CURRY (Eugène) et SULLIVAN (Williams K.) 1873 : *On the Manners and Customs of the Ancient Irish*, Dublin, Williams and Norgate.

O DALY (Máirín) 1975 : *Cath Maige Mucrama*, Dublin (ITS vol. L).

O'DONOVAN (John) 1848-1851 : *Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters*, Dublin, Hodges and Smith.

O'GRADY (Standish H.) 1892 : *Silva Gadelica*, Londres, Williams and Norgate.

Bibliographie

- O'KEEFFE (James G.) 1931 : *Buile Suibne*, Dublin, DIAS.
- O'KELLEHER (Andrews) et LOOMIS (Gertrude S.) 1918 : *Betha Cholaim Chille*, Urbana, University of Illinois.
- O'NEILL (Joseph) 1905 : « Cath Boinde », *Ériu*, II, 173-185.
- O'RAHILLY (Cecile) 1969 : *Táin bó Cúailnge from the Book of Leinster*, Dublin, DIAS.
- _, 1976 : *Táin bó Cúailnge. Recension I*, Dublin, DIAS.
- OSKAMP (Hans P.A.) 1974-1975 : « Echtra Condla », *EC*, XIV, 207-228.
- PARRY (Thomas) 1962 : *A History of Welsh Literature* (traduit du gallois et révisé par H.I. Bell), Oxford, University Press (*Hanes Llenyddiaeth Gymraeg hyd 1900*, Cardiff, 1944).
- _, 1979 : *Gwaith Dafydd ap Gwilym*, Cardiff, Gwasg Prifysgol Cymru, 3^e éd.
- PEDERSEN (Holger) 1909-1913 : *Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen*, Goettingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- PLUMMER (Charles) 1910 : *Vitae sanctorum Hiberniae*, Oxford, University Press.
- _, et al. 1922 : *Bethada náem nÉirenn*, Oxford, Clarendon Press.
- POKORNY (Julius) 1959-1969 : *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Berne-Munich, Francke.
- RÉAU (Louis) 1958-1959 : *Iconographie de l'art chrétien. Iconographie des saints*, Paris, PUF.
- RIVET (A.L.F) et SMITH (Colin) 1979 : *The Place-Names of Roman Britain*, Londres, University Press of Cambridge.
- ROBERTS (Brinley F.) 1971 : *Brut y Brenhinedd*, Dublin, DIAS (*Mediaeval and Modern Welsh Series* vol. V).
- _, 1975 : *Cyfranc Lludd a Llefelys*, Dublin, DIAS (*Mediaeval and Modern Welsh Series* vol. VII).
- ROIDER (Ulrike) 1979 : *De Chopur in da Muccida*, Innsbruck (*Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft* n°28).
- SMITH (Roland M.) 1928 : « The *Senbriathra Fithail* and Related Texts », *RC*, XLV, 1-92.
- STERCKX (Claude) 1998- : *Essai de dictionnaire des dieux, héros, mythes et légendes celtes*, Bruxelles, *Oll*, hors série.
- STOKES (Whitley) 1862 : *Three Irish Glossaries*, Londres.
- _, 1868 : « Notes sur le glossaire gaulois de Endlicher », *Revue Archéologique*, XVII, 340-344.

Bibliographie

- _, 1887a : *The Tripartite Life of Patrick*, Londres, Longman (*Rerum britannicarum mediæ aevi scriptores* vol. 89).
- _, 1887b : « The Siege of Howth », *RC*, VIII, 47-64.
- _, 1890 : *Lives of the Saints from the Book of Lismore*, Oxford, Clarendon Press (*Anecdota Oxoniensia. Mediaeval and Modern Series* vol. 5).
- _, 1891a : « The Irish Ordeals, Cormac's Adventure in the Land of Promise, and the Decision as to Cormac's Sword », Whitley STOKES et Ernst WINDISCH, *Irische Texte mit Übersetzungen und Wörterbuch*, Leipzig, S. Hirzel, 1880-1905, vol. III, 183-229.
- _, 1891b : « The Second Battle of Moytura », *RC*, XII, 52-130, 306-308.
- _, 1892a : « The Battle of Mag Mucrime », *RC*, XIII, 426-474.
- _, 1892b : « The Boroma », *RC*, XIII, 32-124.
- _, 1894-1895 : « The Rennes *Dindsheanchas* », *RC*, XV, 272-336, 418-484, XVI, 31-83, 135-167, 269-312.
- _, 1895-1897 : « The Annals of Tigernach », *RC*, XVI, 374-419, XVII, 119-263, 337-420, XVIII, 9-59, 150-197, 267-303.
- _, 1897 : « Cóir anmann », Whitley STOKES et Ernst WINDISCH, *Irische Texte mit Übersetzungen und Wörterbuch*, Leipzig, S. Hirzel, 1880-1905, vol. III, 285-444, 557.
- _, 1900 : « Acallamh na Senórach », Whitley STOKES et Ernst WINDISCH, *Irische Texte mit Übersetzungen und Wörterbuch*, Leipzig, S. Hirzel, 1880-1905, vol. IV, 1-437.
- _, 1900-1905a : « The Lecan Glossary », Whitley STOKES et Kuno MEYER, *Archiv für Celtische Lexikographie*, Halle, Max Niemeyer, vol. I, 50-100.
- _, 1900-1905b : « O'Mulconry's Glossary », Whitley STOKES et Kuno MEYER, *Archiv für Celtische Lexikographie*, Halle, Max Niemeyer, vol. I, 232-324, 473-481.
- _, 1900-1905c : « O'Davoren's Glossary », Whitley STOKES et Kuno MEYER, *Archiv für Celtische Lexikographie*, Halle, Max Niemeyer, vol. II, 197-204.
- _, 1903 : « The Adventure of the Sons of Eochaid », *RC*, XXIV, 191-207.
- _, 1905a : Féilire Óengusso Céili Dé. *The Martyrology of Oengus the Culdee*, Londres, Harisson and Sons.
- _, 1905b : « The Colloquy of the Two Sages », *RC*, XXVI, 4-64.
- _, 1906 : « The Birth and Life of Saint Moling », *RC*, XXVII, 257-312.
- _, 1908 : « Poems Ascribed to S. Moling », O.J. Bergin *et al.*, *Anecdota from Irish Manuscripts*, Halle, Max Niemeyer, 1907-1913, vol. II, 20-41.
- _, et STRACHAN (John) 1901-1903 : *Thesaurus Palaeohibernicus*, Cambridge, University Press.

Bibliographie

STRACHAN (John) et O'KEEFFE (John G.) 1912 : *The Táin Bó Cúailnge from the Yellow Book of Lecan*, Dublin, Hodges, Figges and co.

TAYLOR (Thomas) 1991 : *The Life of St. Samson of Dol*, Felinfach, Llanerch.

THOMSON (Derick S.) 1961 : *Branwen Uerch Lyr*, Dublin, DIAS (*Mediaeval and Modern Welsh Series* vol. II).

THOMSON (Robert L.) 1957 : *Pwyll Pendeuic Dyuet*, Dublin, DIAS (*Mediaeval and Modern Welsh Series* vol. I).

THURNEISEN (Rudolf) 1891 : « Mittelirische Verslehren », Whitley STOKES et Ernst WINDISCH, *Irische Texte mit Übersetzungen und Wörterbuch*, Leipzig, S. Hirzel, 1880-1905, vol. III, 1-182.

_, 1931 : *Irishes Recht*, Berlin, Akademie der Wissenschaften.

_, 1935 : *Scéla Mucce Meic Dathó*, Dublin, DIAS (*Mediaeval and Modern Irish Series* vol. VI).

_, 1936 : « Cáin Lánamna », Rudolf THURNEISEN *et al.*, *Studies in Early Irish Law*, Dublin, RIA, 1-80.

_, 1946 : *A Grammar of Old-Irish* (traduit de l'allemand et révisé par D.A. Binchy et O. Bergin), 1970, Dublin, DIAS.

UA CEALLAIGH (Seán) 1927 : *Trí Truagha na Scéaluidheachta*, Dublin, Mac Guill agus a Mac Teór.

VAN HAMEL (Anton G.) 1932 : *Lebor Bretnach. The Irish Version of the Historia Britonum Ascribed to Nennius*, Dublin, Stationery Office.

_, 1933 : *Compert Con Culainn and Others Stories*, Dublin, DIAS (*Mediaeval and Modern Irish Series*, vol. III).

VENDRYES (Joseph) 1953 : *Airne Fíngéin*, Dublin, DIAS (*Mediaeval and Modern Irish Series*, vol. XV).

_, *et al.* 1959- : *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, Paris, continué par Édouard Bachellery et Pierre-Yves Lambert, Dublin-Paris, DIAS-CNRS.

WATSON (J. Carmichael) 1941 : *Mesca Ulad*, Dublin, DIAS (*Mediaeval and Modern Irish Series* vol. XIII).

WILLIAMS (Ifor) 1922 : *Cyfranc Lludd a Llevelys*, Bangor, Jarvis and Foster, 2^e éd.

_, 1951 : *Pedeir Keinc y Mabinogi*, Cardiff, Gwasg Prifysgol Cymru, 2^e éd.

_, 1962 : *Enwau Lleodd*, Gwasg y Brython, Hugh Evan's a'i Feibion.

Bibliographie

WILLIAMS (J.E.C.) et FORD (Patrick K.) 1992 : *The Irish Literary Tradition* (traduit du gallois et révisé par Patrick K. Ford), Cardiff, University of Wales Press (*Traddodiad llenyddol Iwerddon*, Cardiff, University of Wales Press, 1958).

WINDISCH (Ernst) 1880 : « Compert Conculaind », Whitley STOKES et Ernst WINDISCH, *Irische Texte mit Übersetzungen und Wörterbuch*, Leipzig, S. Hirzel, 1880-1905, vol. I, 134-145.

_, 1905 : « Die altirische Heldensage *Táin Bó Cúalnge* nach den Buch von Leinster », Whitley STOKES et Ernst WINDISCH, *Irische Texte mit Übersetzungen und Wörterbuch*, Leipzig, S. Hirzel, 1880-1905, vol. V.

WUILLEUMIER (Pierre) 1984 : *Inscriptions latines des trois Gaules (France)*, Paris, CNRS (XVII^e supplément à *Gallia*).

ZWICKER (Johann) 1934-1936 : *Fontes historiae religionis celticae*, Berlin, De Gruyter.

1.2.Sources grecques

ANTHOLOGIE PALATINE. WALTZ (Pierre) et SOURY (Guy) 1957 : *Anthologie palatine. Tome VII*, Paris, CUF.

ATHÉNÉE, *Deipnosophistai*. GULICK (Charles Burton) 1928-1943 : *Athenaeus. The Deipnosophists*, Londres-Cambridge, The Loeb Classical Library.

APOLLODORE, *Bibliothēkē*. FRAZER (James G.) 1921 : *Apollodorus. The Library*, London-Chicago, The Loeb Classical Library.

BACCHYLIDE, *Epinikoun*. IRIGOIN (Jean) *et al.* 1993 : *Bacchylide. Dithyrambes - Epinicies - Fragments*, Paris, CUF.

CALLIMAQUE, *Humnoi*. MAIR (A.W.) 1955 : *Callimachus. Hymns and Epigrams*, Londres-Cambridge, The Loeb Classical Library, 2^e éd.

CHANTRAINE (Pierre) 1968-1980 : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, Paris, Klincksieck.

DIODORE DE SICILE, *Bibliothēkē historikē*. OLDFATHER (C.H.) 1933-1967 : *Diodorus of Sicily. Geography*, Londres-Cambridge, The Loeb Classical Library.

DION CASSIUS, *Epitome*. CARY (Earnest) 1925 : *Dio's Roman History VIII*, Londres-Cambridge, The Loeb Classical Library.

GAISFORD (Thomas) 1848 : *Etymologicum Magnum*, Oxford, Typographeo Academico.

EURIPIDE, *Iphigeneia è en Taurois*. PARMENTIER (Léon) et GREGOIRE (Henri) 1963 : *Euripide. Tome IV. Les Troyennes - Iphigénie en Tauride - Electre*, Paris, CUF, 2^e éd.

Bibliographie

- FLACELIERE (Robert) 1962 : *Histoire littéraire de la Grèce*, Paris, Fayard.
- HÉRODOTE, *Historiai*. LEGRAND (Ph.-E.) 1955-1968 : *Hérodote. Histoires*, Paris, CUF.
- HÉSIODE, *Theogonia*. MAZON (Paul) 1993 : *Hésiode. Théogonie - Les travaux et les jours - Le bouclier*, Paris, CUF, 14^e tirage.
- HOMERE, *Iliade*. MAZON (Paul) et al. 1967 : *Homère. Iliade*, Paris, CUF, 6^e tirage.
- _, *Odusseia*. BERARD (Victor) 1953-1956 : *Homère. Odyssée*, Paris, CUF, 5^e éd.
- _, *Humni*. HUMBERT (Jean) 1976 : *Homère. Hymnes*, Paris, CUF, 6^e éd.
- LUCIEN, *Héraklès*. BOMPAIRE (Jacques) 1993 : *Lucien. Œuvres. Tome I*, Paris, CUF.
- MÜLLER (Karl, dir.) 1861 : *Geographici Graeci Minores*, Paris, Firmin Didot.
- PAUSANIAS, *Hellados periēgēsis*. JONES (Williams H.S.) et al. 1918-1935 : *Pausanias. Description of Greece*, Londres-Cambridge, The Loeb Classical Library.
- PINDARE, *Olympika*. PUECH (Aimé) 1958 : *Pindare. Tome I. Olympiques*, Paris, CUF.
- _, *Pythionika*. PUECH (Aimé) 1977 : *Pindare. Tome III. Pythiques*, Paris, CUF, 7^e tirage.
- PLATON, *Sophisthès*. DIES (Auguste) 1963 : *Platon. Oeuvres complètes. Tome VIII, 3^e partie. Le sophiste*, Paris, CUF, 4^e tirage.
- PLUTARQUE, *Aitia ellènika*. BOULOGNE (Jacques) 2002 : *Plutarque. Œuvre Morale. Tome IV*, Paris, CUF.
- _, *Alkibiadès*. FLACELIÈRE (Robert) et CHAMBRY (Émile) 1990 : *Plutarque. Vies. Tome III. Périclès - Fabius Maximus. Alcibiade - Coriolan*, Paris, CUF, 3^e tirage.
- _, *Artoxerxès*. FLACELIÈRE (Robert) et CHAMBRY (Émile) 1979 : *Plutarque. Vies. Tome XV. Artaxerxès - Aratos. Galba - Othon*, Paris, CUF.
- _, *Sumposiakon VII-IX*. FRAZIER (François) et SIRINELLI (Jean) 1996 : *Plutarque. Œuvres morales. Tome IX, 3^e partie*, Paris, CUF, 1996.
- PORPHYRE, *Pythagorou bios*. PLACES (Édouard, des) 1982 : *Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Paris, CUF.
- STRABON, *Geographika*. JONES (Horace L.) 1917-1932 : *The Geography of Strabo*, Londres-Cambridge, The Loeb Classical Library.
- _, *Geographika*. LASSERRE (François) 1966 : *Strabon. Géographie. Tome III. Livres III et IV*, Paris, CUF.
- _, *Geographika*. LASSERRE (François) 1981 : *Strabon. Géographie. Tome IX. Livres XII*, Paris, CUF.

1.3. Sources latines

AMMIEN MARCELLIN, *Historia*. SABBAH (Guy) et ANGLIVIELLE DE LA BEAUMELLE (Laurent,) 1999 : *Ammien Marcellin. Tome VI*, Paris, CUF.

APPIEN, *Historia romana*. VIERECK (Pierre) et ROOS (Anton G.) 1962 : *Appiani historia romana. Vol. I*, Leipzig, B.G. Teubner.

BAYET (Jean) 1965 : *Littérature latine*, Paris, Armand Colin, 3^e éd. avec la collaboration de Louis Nougaret.

CÉSAR, *De bello Gallico*. CONSTANS (L.A.) 1967 : *César. Guerre des Gaules*, Paris, CUF, 2^e éd.

CICÉRON, *De natura deorum*. RACKHAM (H.) 1979 : *Cicero. De natura deorum Academica*, Londres-Cambridge, The Loeb Classical Library.

CLAUDIEN, *In Rufinum*. CHARLET (Jean-Louis) 2000 : *Claudien. Œuvres*, Paris, CUF.

ERNAUT (Arnold) et MEILLET (Antoine) 1967 : *Dictionnaire étymologique de la langue latine, histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 4^e éd.

FLORUS. JAL (Paul) 1967 : *Florus. Œuvres* Paris, CUF.

HYGIN, *Fabulae*. BORIAUD (Jean-Yves) 1997 : *Hygin. Fables*, Paris, CUF.

JULIEN (l'empereur). BIDEZ (Joseph) 1924 : *L'empereur Julien. Œuvres complètes*, Paris, CUF.

LACTANCE, *Divinae institutiones*. MONAT (Pierre) 1992 : *Lactance. Institutions divines. Livre IV*, Paris, Éditions du Cerf.

LUCAIN, *Pharsalia*. BOURGERY (Abel) 1976 : *Lucain. La guerre civile (Pharsale)*, Paris, CUF, 5^e tirage.

MACROBE, *Saturnalia*. GUITTARD (Charles) 1997 : *Macrobe. Saturnales. Livres I-III*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection La Roue à Livres*).

OROSE, *Historiae adversum paganos*. ARNAUD-LINDET (Marie-Pierre) 1991 : *Orose. Histoire*, Paris, CUF.

OVIDE, *Metamorphoses*. LAFAYE (Georges) 1985 : *Ovide. Métamorphoses. Tome I*, Paris, CUF, 7^e tirage.

PANÉGYRIQUES LATINS. GALLETIER (Édouard) 1952 : *Panegyriques latins. Tome II. Les panegyriques constantiniens (VI-X)*, Paris, CUF.

PLINE L'ANCIEN, *Historia naturalis III*. ZEHNACKER (Hubert) 2004 : *Pline l'Ancien. Histoire naturelle. Livre III*, Paris, CUF, 2^e éd. revue et augmentée.

Bibliographie

_, *Historia naturalis VII*. SCHILLING (Robert) 1977 : *Pline l'Ancien. Histoire naturelle. Livre VII*, Paris, CUF.

_ *Historia naturalis X*. SAINT DENIS (Eugène, de) 1961 : *Pline l'Ancien. Histoire naturelle. Livre X*, Paris, CUF.

_ *Historia naturalis XVI*. ANDRÉ (Jacques) 1962 : *Pline l'Ancien. Histoire naturelle. Livre XVI*, Paris, CUF.

_, *Historia naturalis XXXIV*. LE BONNIEC (Hervé) et GALLET DE SANTERRE (Henri) 1983 : *Pline l'Ancien. Histoire naturelle. Livre XXXIV*, Paris, CUF.

SÉNÈQUE, *Apocolyntosis*. WALTZ (René) 1966 : *Sénèque. L'Apocoloquintose du divin Claude*, Paris, CUF, 3^e éd.

SUÉTONE, *De vita Caesarum*. AILLOUD (Henri) 1989 : *Suétone. Vie des douze Césars. Tome II*, Paris, CUF, 6^e tirage.

TACITE, *Historiae*. WUILLEUMIER (Pierre) et al. 1987 : *Tacite. Histoire. Tome I*, Paris, CUF.

_, *Annalium liber*. WUILLEUMIER (Pierre) et HELLEGOUARC'H (Joseph) 1990 : *Tacite. Annales. Livres XIII-XVI. Tome IV*, Paris, CUF, 3^e tirage.

_, *Germania*. PERRET (Jacques) 1983 : *Tacite. La Germanie*, Paris, CUF, 4^e tirage.

TITE-LIVE, *Epitomé*. SCHLESINGER (Alfred C.) et GEER (Russel M.) 1967 : *Livy. Vol. XIV. Summaries, fragments and obsequens*, Londres-Cambridge, The Loeb Classical Library, 2^e éd.

_, *Historia romana I*. BAYET (Jean) et al. 1965 : *Tite-Live. Histoire romaine. Tome I*, Paris, CUF, 8^e tirage.

_, *Historia romana XLI*. JAL (Paul) 1971 : *Tite-Live. Histoire romaine. Tome XXXI*, Paris, CUF.

_, *Historia romana V*. BAYET (Jean) 1989 : *Tite-Live. Histoire romaine. Tome V*, Paris, CUF, 4^e tirage.

VIRGILE, *Aeneis*. PERRET (Jacques) 1978-1980 : *Virgile. Enéide. Tome 1 et 2*, Paris, CUF.

1.4.Sources scandinaves

BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. COLGRAVE (Bertram) et MYNORS (R.A.B.) 1969 : *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford, Clarendon Press.

Bibliographie

- BOYER (Régis) 1992 : *L'Edda poétique*, Paris, Fayard.
- _, 1996 : *Histoire des littératures scandinaves*, Paris, Fayard.
- JÓHANNESSON (Alexander) 1956 : *Isländisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern, F. Verlag.
- STURLUSSON (Snorri), *Ynglingasaga*. CAVALIE (Ingeborg) 1990 : *Snorri Sturluson. La saga des Ynglingar*, Paris, Editions du Porte-Glaive.
- _, *Edda*. DILLMANN (François-Xavier) 1991 : *L'Edda. Récits de mythologie nordique par Snorri Sturluson*, Paris, Gallimard.

1.5.Sources indiennes

- AUFRECHT (Theodor) 1877 : *Die Hymnen des Rigveda*, Berlin, Ferd-Dümmler's Verlagsbuchhandlung.
- VARENNE (Jean) 1967 : *Le Veda*, Paris, Denoël-Planète.

1.6.Sources iraniennes

- DARMESTER (James) 1882-1887 : *The Zend-Avesta*, Oxford, University Press (*The Sacred Books of the East* vol. IV et XXIII).
- DUCHESNE-GUILLEMIN (Jacques) 1962 : *La religion de l'Iran ancien*, Paris, PUF.

2. Études

- AHLQVIST (Anders) 1974-1976 : « Two Ethnic Names in Ptolemy », *BBCS*, XXVI, 143-146.
- ANDREWS (Rhian) 1976-1978 : « Rhai agweddau ar Sofraniaeth yng ngherddi 'r Gogynfeirdd », *BBCS*, XXVII, 23-30.
- ARES VÁZQUEZ (Nicandro) 1972 : « Exvotos a "LVCOVBV" y "LVGVBO" en Lugo », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXIX, 185-195.
- ARBOIS DE JUBAINVILLE (Henri, d') 1873 : « Le Mercure gaulois », *Revue Archéologique*, XXVI, 95-97.
- _, 1884 : *Le Cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, Paris, Thorin et Fontemoing.
- _, 1886 : « Une légende irlandaise en Bretagne », *RC*, VII, 230-233.

Bibliographie

_, 1888 : « Luguselva », *RC*, IX, 267-268.

-, 1891 : *Les Noms gaulois chez César et chez Hirtius dans le De Bello Gallico*, Paris, Émile Bouillon.

_, 1892 : *L'Épopée celtique en Irlande*, Paris, Thorin et Fontemoing.

_, 1895 : *Études sur le droit celtique. I*, Paris, Thorin et Fontemoing.

_, 1898 : « Esus, Tarvos Trigaranus », *RC*, XIX, 245-251.

_, 1899a : *La Civilisation des Celtes et celle de l'épopée homérique*, Paris, Thorin et Fontemoing.

_, 1899b : « Chronique », *RC*, XX, 8-102.

_, 1905 : « Les dieux celtiques à forme d'animaux », *RC*, XXVI, 193-199.

AUDIN (Amable) 1956 : *Essai sur la topographie de Lugdunum*, Lyon (*Institut des Études Rhodaniennes de l'Université de Lyon, Mémoires et Documents* 11).

_, 1979 : *Lyon. Miroir de Rome*, Paris, Fayard.

_, et COUCHOUD (Paul-Louis) 1955 : « Le génie de Lyon et son culte sous l'Empire romain », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXLVIII, 44-67.

AUPERT (Pierre) 1992 : « Les dieux guérisseurs du domaine celtico-romain », Christian LANDES (dir.), *Dieux guérisseurs en Gaule romaine. Catalogue de l'exposition*, Lattes, Musée Archéologique Henri Pradès, 59-75.

BADER (Françoise) 1984 : « Compte rendu de Bruce LINCOLN, *Priests, Warriors and Cattle. A Study in the Ecology of Religions*, Berkeley, University of California Press », *Bulletin de la Société Linguistique de Paris*, LXXIX, 96-113.

_, 1985 : « Introduction à l'étude des mythes i.e. de la vision : les Cyclopes », Enrico CAMPANILE (dir.), *Studi Indoeuropei*, Pise, Giardini (*Testi Linguistici* n° 8), 9-50.

_, 1989 : *La Langue des dieux ou l'hermétisme des poètes indo-européens*, Pise, Giardini (*Testi Linguistici* n° 14).

_, 1990 : « Le liage, la peausserie et les poètes-chanteurs Homère et Hésiode : la racine *seh₂- « lier » », *Bulletin de la Société Linguistique de Paris*, LXXXV, 1-59.

_, 1996 : « Héraklès, Ogmios et les Sirènes », *Institut historique belge de Rome, Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes*, XXXI, 145-185.

_, 1997 : « Apollon, l'ambre et le chant du cygne », Luciano AGOSTINIANI *et al.* (dir.), *Dora-qa pe-re. Studi in memoria di Adriano Quattordio Moreschini*, Pise-Rome, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 47-74.

BAMMESBERGER (Alfred) 1982 : « Le mot irlandais désignant l'œil », *EC*, XIX, 155-157.

Bibliographie

BARTHELEMY (Dominique) 1988 : « Diversité des ordalies médiévales », *Revue Historique*, CCLXXX, 3-25.

BAYET (Jean) 1969 : *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, Payot, 2^e éd.

BEEKES (Robert S.P.) 1976 : « Uncle and Nephew », *JIES*, IV, 43-63.

BÉMONT (Colette) 1960-1961 : « Rosmerta », *EC*, IX, 29-43.

BENOÎT (Fernand) 1954 : *L'Héroïsation équestre*, Gap, Éditions Orphys.

_, 1956 : « Épithètes indigènes des dieux gallo-romains. Nom ou surnom ? », *Ogam*, VIII, 351-356.

_, 1959 : *Mars et Mercure. Nouvelles recherches sur l'interprétation gauloise des divinités romaines*, Aix-en-Provence, Éditions Ophrys.

_, 1969 : *Art et dieux de la Gaule*, Paris, Arthaud.

_, 1970 : *Le Symbolisme dans les sanctuaires de la Gaule*, Bruxelles, (Collection Latomus n°105).

BENVÉNISTE (Émile) 1968 : *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit.

BERGAIGNE (Abel) 1883 : *La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, Paris, Honoré Champion ; 2^e réimp., 1963.

BERGIN (Osborn) 1930-1932 : « Varia II », *Ériu*, XI, 136-149.

_, 1938 : « Varia I », *Ériu*, XII, 215-235.

BIARDEAU (Madeleine) 1964 : *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris-La Haye, Mouton and co.

BINCHY (Daniel A.) 1936 : « Family Membership of Women », Rudolf THURNEYSEN *et al.*, *Studies in Early Irish Law*, Dublin, RIA, 180-186.

_, 1955 : « Bretha Nemed », *Ériu*, XVII, 4-6.

_, 1958 : « The Fair of Taitiu and the Feast of Tara », *Ériu*, XVIII, 113-138.

_, 1961 : « The Background of Early Irish Literature », *Studia Hibernica*, I, 7-18.

_, 1970 : *Celtic and Anglo-Saxon Kingship*, Oxford, Clarendon Press.

BIRKHAN (Helmut) 1970 : *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit*, Vienne, Hermann Bohlaus.

BLAZQUEZ MARTINEZ (José-Maria) 1962 : *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas*, Rome (*Bibliotheca de la escuela española de historia y arqueología en Roma* n°14).

Bibliographie

BOLLARD (John K.) 1975 : « The Structure of the Four Branches of the *Mabinogi* », *THSC*, 250-276.

_, 1983 : « Myth and Tradition in The Four Branches of the *Mabinogi* », *CMCS*, VI, 67-86.

BORD (Christine) 2001-2002 : « Le petit-fils sans père ou le roi prédestiné et les structures mythiques de la parenté indo-européenne », *Oll*, XVI, 25-41.

BORSJE (Jacqueline) 2002a : « The Meaning of *túathcháech* in Early Irish Texts », *CMCS*, XLIII, 1-24.

_, 2002b : « Approaching Danger : *Togail Bruidne Da Derga* and the Motif of Being One-Eyed », *Celtic Studies Associations of North America Yearbook*, II, 75-99.

_ et KELLY (Fergus) 2003 : « “The Evil Eye” in Early Irish Literature and Law », *Celtica*, XXIV, 1-39.

BOWEN (Charles) 1975-1976 : « A Historical Inventory of the *Dindshenchas* », *StCel*, X-XI, 113-137.

BREATNACH (Liam) 1981 : « The Caldron of Poesy », *Ériu*, XXXII, 45-94.

BRELICH (Angelo) 1955-1957 : « Les monosandales », *La Nouvelle Clío*, V, 469-484.

BREMMER (Jan) 1976 : « Avunculate and Fosterage », *JIES*, IV, 65-78.

BRIARD (Jacques) 1987 : *Mythes et symboles de l'Europe préceltique*, Paris, Éditions Errance.

BRIQUEL (Dominique) 1980 : « Trois études sur Romulus », Raymond BLOCH (dir.), *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, Paris-Genève, Champion-Droz, 267-346.

_, 1985 : « Vieux de la mer grecs et Descendant des eaux indo-européen », Raymond BLOCH (dir.), *D'Héraklès à Poséidon. Mythologie et protohistoire*, Paris-Genève, Champion-Droz, 141-158.

_, 1997 : *Le Regard des autres : les origines de Rome vues par ses ennemis : début du IV^e siècle-début du I^{er} siècle av. J.-C.*, Paris-Besançon, CUF-Faculté des Lettres (*Institut des sciences et techniques de l'Antiquité, Histoire ancienne n°158*).

BROMWICH (Rachel) 1960-1961 : « Celtic Dynastic Themes », *EC*, IX, 439-474.

_, 1997 : « The Triads of the Horses », Sioned DAVIES et N.A. JONES (dir.), *The Horse in Celtic Culture*, Cardiff, University Press of Wales, 102-120.

BROWN (W. Norman) 1968 : « The Metaphysics of the Truth Act (**Satyakriyā*) », *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, de Boccard (*Publications de l'Institut de Civilisation Indienne fascicule 28*), 171-177.

Bibliographie

_, 1972 : « Duty as Truth in the *Rig Veda* », J. Ensink et P. Gaeffke, *India maior. Congratulatory Volume Presented to J. Gonda*, Leiden, E.J. Brill, 57-67.

BRUNAUX (Jean-Louis) 1989 : « Les os humains dans les sanctuaires laténiens. Présentations », *Les Nouvelles de l'Archéologie*, 35, 7-9.

_, 1994 : « La religion celtique vue par les auteurs antiques », *Oll*, VII, 9-34.

_, 1996 : *Les Religions gauloises. Rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris, Éditions Errance.

BYRNE (Francis J.) 2001 : *Irish Kings and High-Kings*, Dublin, Four Court Press, 2^e éd.

BYRNE (Mary E.) 1930-1932 : « On the Punishment of Sending Adrift », *Ériu*, XI, 97-102.

CAMPANILE (Enrico) 1985 : « Ant. irl. *Boänd* », Enrico CAMPANILE (dir.), *Studi Indoeuropei*, Pise, Giardini (*Testi Linguistici* n° 8), 51-53.

CAREY (John) 1981 : « The Name *Tuatha Dé Danann* », *Éigse*, XVIII, 291-294.

_ 1983 : « Irish Parallels to the Myth of Odin's Eye », *Folklore*, XCIV, 214-218.

_, 1984 : « Nodons in Britain and Ireland », *ZCP*, XL, 1-22.

_, 1989-1990 : « Myth and Mythography in *Cath Maige Tuired* », *StCel*, XXIV-XXV, 53-69.

_, 1991-1992 : « A British Myth of Origins ? », *History of Religions*, XXXI : 24-38.

_, 1995 : « Native Elements in Irish Pseudohistory », Dora EDEL (dir.), *Cultural Identity and Cultural Integration. Ireland and Europe in the Early Middle Ages*, Dublin, Four Court Press, 45-60.

CARNEY (John) 1955 : *Studies in Irish Literature and History*, Dublin, DIAS.

CHARLES-EDWARDS (Thomas M.) 1970 (1971) : « The Date of the Four Branches of the *Mabinogi* », *THSC*, 263-298.

_, 1970-1971 : « Some Celtic Kinship Terms », *BBCS*, XXIV, 105-122.

_, 1980 : « The "*Iorwerth*" Text », Dafydd JENKINS (dir.), *The Welsh Law of Women*, Cardiff, University Press of Wales, 161-179.

_, 1993 : *Early Irish and Welsh Kinship*, Oxford, Clarendon Press.

_, 1998 : « *Mi a dynghaf dynghed* and Related Problems », Joseph F. ESKA *et al.* (dir.), *Hispano-Gallo-Britannica : Essays in Honour of Professor D. Ellis Evans*, Cardiff, University of Wales Press, 1-14.

_, 1999 : « *Geis*, Prophecy, Omen and Oath », *Celtica*, XXIII, 38-58.

CHARRIERE (Georges) et AUDIN (Amable) 1963 : « Le pseudo-Plutarque avait raison », *Cahiers d'Histoire*, VIII, 357-370.

Bibliographie

CHARRIN (Anne-Victoire) 1983 : *Le Petit monde du grand corbeau. Récits du Grand Nord sibérien*, Paris, PUF.

CHOTZEN (Theodor M.) 1948a : « Emain Ablach, Ynys Avallach, Insula Avallonis, Île d'Avallon », *EC*, IV, 255-274.

_, 1948b : « Le livre de Gautier d'Oxford, l'*Historia Regum Britanniae*, les Bruts gallois et l'épisode de Lludd et Llevelys », *EC*, IV, 221-254.

COHEN (David J.) 1977 : « Suibhne Geilt », *Celtica*, XII, 113-124.

COOMARASWAMY (Ananda K.) 1935a : *The Darker Side of Dawn*, Washington (*Smithsonian Miscellaneous Collections* vol. 94).

_, 1935b : « Angel and Titan : an Essay in Vedic Ontology », *Journal of the American Oriental Society*, LV, 373-419.

_, 1944 : « Headless Magicians and an Act of Truth », *Journal of the America Oriental Society*, LXIV.

CORMIER (Raymond J.) 1969 : « Early Irish Tradition and Memory of the Norsemen in "the Wooing of Emer" », *Studia Hibernica*, IX, 65-75.

CUILLANDRE (Joseph) 1943 : « La répartition des aires dans la rose des vents bretonne et l'ancienne conception du monde habité en longitude », *Annales de Bretagne*, L, 118-176.

CZARNOWSKI (Stefan) 1925 : « L'arbre d'Esus, le taureau aux trois grues et le culte des voies fluviales en Gaule », *RC*, XLII, 1-57.

DAGGER (Claire) 1989 : « Eithne. The Sources », *ZCP*, XLIII, 84-124.

DALTON (G.F.) 1970 : « The Ritual Killing of the Irish Kings », *Folklore*, LXXXI, 1-22.

DANAHER (Kevin) 1982 : « Irish Folk Tradition and the Celtic Calendar », Robert O'DRISCOL (dir.), *The Celtic Consciousness*, Dublin-Édimbourg, The Dolmen Press-Canongate Publishing, 217-242.

DAVIDSON (Hilda R.E.) 1988 : *Myths and Symbols in Pagan Europe. Early Scandinavian and Celtic Religions*, Manchester, University Press.

DAVIES (Sioned) 1997 : « Horses in the *Mabinogion* », Sioned DAVIES et N.A. JONES (dir.), *The Horse in Celtic Culture*, Cardiff, University Press of Wales, 121-140.

DEBAL (Jacques) 1996 : *Cenabum. Aurelianus. Orléans*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon (*collection Gallia Civitates*).

DELAVIGNE (Raymond) 1998 : « L'eau symbolique et sacrée en Île-de-France », *BSMF*, 192, 9-41.

DELPECH (François) 1990 : « Du héros marqué au signe du prophète : esquisse pour l'archéologie d'un motif chevaleresque », *Bulletin Hispanique*, 92, 237-257.

Bibliographie

- _, 1997 : « Le rituel du “pied déchaussé” », *Oll*, X, 55-115.
- DEONNA (Waldemar) 1926 : « Du divin au grotesque. Cernunnos et le cocu », *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires*, VII, 28-37.
- _, 1935 : « Μονοκρήπιδες », *RHR*, 112, 50-72.
- _, 1950 : « Phalères celtiques et gallo-romaines avec décor de têtes humaines », *Revue Archéologique*, XXXV, 35-57, 147-181.
- _, 1954 : « Trois, superlatif absolu », *L'Antiquité Classique*, XXIII, 403-428.
- _, 1956a : « Le dieu gallo-romain à l'oreille animale », *L'Antiquité Classique*, XXV, 85-99.
- _, 1956b : « Tête caricaturale en bronze à *cucullus* et à oreilles animales », *Genava*, IV, 5-10.
- _, 1956c : « Talismans en bois de cerf », *Ogam*, VIII, 3-14.
- _, 1958 : « Les victimes d'Esus », *Ogam*, X, 3-29.
- _, 1959 : *Un divertissement de table : « À cloche-pied »*, Bruxelles (Collection Latomus n°40).
- _, 1965 : *Le Symbolisme de l'œil*, Paris (Bibliothèque des écoles française de Rome et d'Athènes vol. 15).
- DETIENNE (Marcel) 1981 : *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, François Maspéro, 3^e éd.
- DEVAUGES (Jean-Bernard) 1988 : *Entrains gallo-romain*, Entrains, Groupe de Recherches Archéologiques d'Entrains.
- DE VRIES (Jan) 1953 : « À propos du dieu Esus », *Ogam*, V, 16-21.
- _, 1957 : « Cimbres, Teutons et Celtes », *Ogam*, IX, 273-285.
- _, 1959 : « Note sur la valeur religieuse du nombre trois », *Ogam*, XI, 305-306.
- _, 1963 : *La Religion des Celtes* (traduit de l'allemand par L. Jospin), Paris, Payot (*Keltische Religion*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1961).
- DEYTS (Simone) 1992 : *Images des dieux de la Gaule*, Paris, Éditions Errance.
- DILLON (Myles) 1947 : « The Archaism of Irish Tradition », *Proceedings of the British Academy*, XXXIII, 245-264.
- _ et CHADWICK (Nora) 1974 : *Les Royaumes celtiques* (traduit de l'anglais avec ajout d'un chapitre par Ch.-J. Guyonvarc'h), Paris, Fayard (*The Celtic Realms*, Londres, Weidenfield and Nicolson, 1967).
- DRIOUX (Georges) 1934 : *Cultes indigènes des Lingons*, Paris, Picard.
- DUBUISSON (Daniel) 1978 : « L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande », *RHR*, 153-164.

Bibliographie

DUMÉZIL (Georges) 1940 : « La tradition druidique et l'écriture : le vivant et le mort », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXII, 125-133.

_, 1943 : *Servius et la fortune*, Paris, Gallimard.

_, 1944 : *Naissance de Rome. Jupiter Mars Quirinus II*, Paris, Gallimard.

_, 1947 : *Tarpeia. Essais de philologie comparée indo-européenne*, Paris, Gallimard, 6^e éd.

_, 1956 : *Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles (*Collection Latomus* n°24).

_, 1958a : *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles (*Collection Latomus* n°31).

_, 1958b : « Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr », *EC*, VIII, 263-283.

_, 1968-1973 : *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard.

_, 1969 : *Idées romaines*, Paris, Gallimard.

_, 1974 : *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 2^e éd.

_, 1975 : *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard.

_, 1977 : *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard.

_, 1985a : *Heur et malheur du guerrier*, Paris, Flammarion, 2^e éd.

_, 1985b : *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris, Gallimard.

DUMVILLE (David N.) 1975-1976 : « "Nennius" and the *Historia Brittonum* », *StCel*, XXI, 78-95.

DUVAL (Paul-Marie) 1952 : « Vulcain et les métiers du métal », *Gallia*, X, 43-57.

_, 1952-1954 : « Le dieu *Smertrios* et ses avatars gallo-romains », *EC*, VI, 219-238.

_, 1958-1959 : « Teutates, Esus, Taranis », *EC*, VIII, 41-58.

_, 1976 : *Les Dieux de la Gaule*, Paris, Payot, 2^e éd.

_, 1982 : « Observations sur la mythologie celtique : les sources numismatiques », *EC*, XIX, 93-105.

_, 1986 : « Problèmes des rapports entre la religion gauloise et la religion romaine », Proinsias MAC CANA et Michel MESLIN, *Rencontres des religions. Actes du colloque du Collège des Irlandais (juin 1981)*, Paris, Les Belles Lettres, 38-56.

_, 1987 : *Monnaies gauloises et mythes celtiques*, Paris, Hermann.

EDEL (Doris) 1983 : « The Arthur of "Culhwch and Olwen" as a Figure of Epic-Heroic Tradition », *Reading Medieval Studies*, IX, 3-15.

_, 1992 : « *Táin Bó Cúailnge* and the Dynamics of the Matter of Ulster », *EC*, XXIX, 161-170.

ELIADE (Mircea) 1949 : *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot.

_, 1952 : *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard.

_, 1965 : *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard.

Bibliographie

- _, 1968 : *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 2^e éd.
- ETTLINGER (Ellen) 1952-1954 : « The Association of Burials with Popular Assemblies, Fairs and Races in Ancient Ireland », *EC*, VI, 30-61.
- EVANS (David) 1979 : « Agamemnon and the Indo-European Threefold Death Pattern », *History of Religions*, XIX, 153-166.
- FAUDUET (Isabelle) 1993 : *Les Temples de la tradition celtique en Gaule romaine*, Paris, Éditions Errance.
- FLEURIOT (Léon) 1964-1965 : « Mélanges brittoniques », *EC*, XI, 137-164.
- _, 1974-1976 : « Old Breton Genealogies and Early British Traditions », *BBCS*, XXVI, 1-6.
- _, 1976-1978 : « Le vocabulaire de l'inscription gauloise de Chamalières », *EC*, XV, 173-190.
- _, 1980 : *Les Origines de la Bretagne*, Paris, Payot.
- _, 1982 : « Notes sur le celtique antique », *EC*, XIX, 121-128.
- FLOBERT (Pierre) 1969 : « *Lugdunum* : une étymologie de l'Empereur Claude (Sénèque, *Apoc.* VII, 2, v. 9-10) », *Revue des Études Latines*, XLVI, 264-280.
- FORD (Patrick F.) 1974 : « The Well of Nechtan and "La Gloire Lumineuse" », Gerald J. LARSON (dir.), *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 67-74.
- _, 1981-1982 : « Prolegomena to a Reading of the *Mabinogi* : *Pwyll* and *Manawydan* », *StCel* XVI-XVII, 110-125.
- _, 1990 : « A Highly Important Pig », Ann T.E. MATONIS et Daniel F. MELIA (dir.), *Celtic Language, Celtic Culture : a Festschrift for Eric P. Hamp*, California, Ford and Bailie, 292-304.
- FRAZER (James G.) 1983 : *Le Rameau d'or. Esprit des blés et des rois* (traduit de l'anglais par P. Sayn), Paris, Robert Laffont (*The Golden Bough. Spirits of the Corn and the Wild*, Londres, Mac Millan, 1913).
- FROMAGE (Henri) 2000 : *Beauvais 2000. Deux mille ans de plan d'occupation sacrée des sols. Essai d'étude de géo-mythologie*, Beauvais (Centre d'Études Picardes de l'Université Jules Verne t. XLVIII).
- GAIDOZ (Henri) 1883-1885 : « À propos des Lugoves », *RC*, VI, 487-490.
- GARCÍA QUINTELA (Marco V.) 1997 : « Le dernier roi d'Athènes : entre le mythe et le rite », *Kernos*, X, 135-151.
- _, 2003 : « Imágenes, textos, paisajes e ideas : los santuarios castreños en contexto », *Semata*, XIV, 49-149.

Bibliographie

_, 2005 : « El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug : aspectos del dossier ibérico », *Oll*, Monogr. n°21.

_ et al. 2003 : *Souveraineté et sanctuaires dans l'Espagne celte. Études comparées d'histoire et d'archéologie*, Bruxelles, *Oll*, Monogr. n°17.

_, et SANTOS ESTÉVEZ (Manuel) 2004 : « Alineación arqueoastronómica en A Ferradura (Amoeiro-Ourense) », *Completum*, XV, 51-74.

GENDRE (Pierre) et HOLLARD (Dominique) 2001 : « La parole du corbeau et le cri de la corneille : à propos d'un pendentif antique trouvé à Vendeuil-Caply (Oise) », *Cahiers Numismatiques*, 147, 33-42.

GERNET (Louis) 1968 : *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, François Maspero.

GONDA (Jan) 1966 : *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, Leiden, E.J. Brill.

_, 1979 : *Les Religions de l'Inde. I. Védisme et hindouisme ancien* (traduit de l'allemand par L. Jospin), Paris, Payot (*Die Religionen Indiens. I. Veda und älter Hinduismus*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1962).

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (Enrique) et RODRÍGUEZ COLMENERO (Antonio) 2002 : « Dos hallazgos singulares en las recientes excavaciones de Lugo : un edículo sacro y un alfabeto latino de época romana », *Larouco*, III, 243-251.

GOUDINEAU (Christian) 1989 : « Les textes antiques sur la fondation de Lyon et la topographie de Lugdunum », Christian GOUDINEAU (dir.), *Aux origines de Lyon*, Lyon (*Documents d'Archéologie en Rhône-Alpes* n°2), 23-36.

GRAY (Elizabeth A.) 1981-1983 : « *Cath Maige Tuired* : Myth and Structure », *Éigse*, XVIII, 183-209, XIX, 1-35, 230-262.

_, 1989-1990 : « Lug and Cú Chulainn : King and Warrior, God and Man », *StCel*, XXIV-XXV, 38-52.

GREEN (Miranda J.) 1991 : « Triplism and Plurality : Intensity and Symbolism in Celtic Religious Expression », Paul GARWOOD et al. (dir.), *Sacred and Profane, Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*, Oxford, 1989, Oxford, Oxford University Committee for Archaeology, 100-108.

_, 1996 : *Le Monde celtique* (traduit de l'anglais par L. Échasseraud), Paris, Flammarion (*Celtic Art*, Londres, Calmann an King Ltd, 1996)

_, 1997 : « The Symbolic Horse in Pagan Celtic Europe : An Archaeological Perspective », Sioned DAVIES et N.A. JONES (dir.), *The Horse in Celtic Culture*, Cardiff, University Press of Wales, 1-22.

Bibliographie

GRENIER (Albert) 1954 : « Aspects de la religion romaine en Provence », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 335.

GRICOURT (Daniel) 2003 : « Le couple gémellaire Lugus - Cernunnos : antagonisme, alternance et complémentarité », *Cahiers Numismatiques*, 156, 3-26.

_ et HOLLARD (Dominique) 1997a : « Lugh Lamfháda et le monnayage des Celtes du Danube », *Cahiers Numismatiques*, 133, 9-16.

_, 1997b : « Le dieu celtique Lugus sur des monnaies gallo-romaines du III^e siècle », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, XXIII, 221-286.

_, 1998 : « L'ornithomorphisme de Lugus : mythe indo-européen et héritage chamanique », *Oll*, XI, 3-57.

_, 2000 : « Lugus ornithomorphe sur quelques représentations monétaires », *Cahiers Numismatiques*, 146, 21-40.

_, 2002 : « Lugus et le cheval », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, XXVIII, 121-166.

_, 2003 : « Le cavalier sur la roue : Lugus, le cheval solaire et la course du temps », *Cahiers Numismatiques*, 157, 15-18.

_, 2005a : *Les Saints jumeaux héritiers des Dioscures celtes*, Bruxelles, *Oll*, Monogr. n°25.

_, 2005b : « Lugus, dieu aux liens : à propos d'une pendeloque du V^e siècle avant J.-C. trouvée à Vasseny (Aisne) », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, XXXI, 51-78.

_, HOLLARD (Dominique) et PILON (Fabien) 1999 : « Le Mercure *Solitumaros* de Châteaubleau (Seine-et-Marne) : Lugus macrophtalme, visionnaire et guérisseur », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, XXV, 127-180.

GRICOURT (Jean) 1954 : « Epona, Rhiannon, Macha », *Ogam*, VI, 25-40, 75-86, 137-138, 165-188.

GROSJEAN (Paul) 1960 : « Esopic Branduibh aui Trenloco anchoritae », *Celtica*, V, 44-51.

GROTTANELLI (Cristiano) : « Yoked Horses, Twins, and the Powerful Lady : India, Greece, Ireland and Elsewhere », *JIES*, XIV, 125-152.

GRUFFYDD (Williams J.) 1912 : « Mabon ab Modron », *RC*, XXXIII, 452-462.

_, 1928 : *Math vab Mathonwy, an Inquiry into the Origin and Development of the Fourth Branch of the Mabinogi*, Cardiff, University Press of Wales.

_, 1933 : « Donwy », *BBCS*, VII, 1-5.

_, 1953 : *Rhiannon, an Inquiry into the First and Third Branches of the Mabinogi*, Cardiff, University Press of Wales.

Bibliographie

GUIBERT DE LA VAISSIERE (Véronique) 2004 : *Les Quatre fêtes d'ouverture de saison de l'Irlande ancienne*, Crozon, Éditions Armeline.

GUYONVARCH (Christian-J.) 1959 : « Celtique **lāma* “main”, irl. *lámh*, *láimh*, gall. *llaw* », *Ogam*, XI, 35-36.

_, 1960a : « Gaulois *Amarcolitanus* “au regard perçant”, irl. *amarg* “vue, vision” ; à propos d'un surnom de l'Apollon gaulois », *Ogam*, XII, 200.

_, 1960b : « Les noms celtiques du “chêne”, du “druide” et du “roitelet” », *Ogam* XII, 49-58.

_, 1961 : « L'anthroponyme irlandais *Setanta* et les *Setantii* », *Ogam*, XIII, 592-598.

_, 1962a : « Le théonyme gaulois *Belisama* “La très Brillante” », *Celticum*, III, 161-173.

_, 1962b : « Gallois *Yspaddaden Penkawr* “le châtré à tête de géant” », *Ogam*, XVI, 482-483.

_, 1962c : « Les anthroponymes gaulois de la tablette d'exécration de Rom », *Ogam*, XIV, 458-466.

_, 1963a : « Le toponyme gaulois *Dunum* », *Celticum*, VI, 363-376.

_, 1963b : « Le théonyme *Nodons/Nuada* », *Ogam*, XV, 229-237.

_, 1967a : « “La pierre”, l'“Ours” et le “roi” », *Celticum*, XVI, 215-238.

_, 1967b : « Irlandais *anae* “richesse, prospérité” ; théonyme *Ana, Anu* », *Ogam*, XIX, 489.

_, 1969 : « Irlandais *delb*, *delbaeth*, *indelb* ; gallois *delw* ; vieux-breton *-delu-* ; breton de Vannes *delüen* ; irlandais *del*, (*fo-*)*dalinn* ; cornique *del* ; breton *dele(g)* », *Ogam*, XXI, 321-330.

HALLIER (Gilbert) *et al.* 1990 : « Le mausolée de Cucuron », *Gallia*, XLVII, 145-202

HAMP (Eric P.) 1970-1971 : « “Water” in Italic and Keltic », *EC*, XII, 547-550.

_, 1973 : « Varia I », *Ériu*, XXIV, 160-182.

_, 1974 : « On the Fundamental IE Orientation », *Éigse*, 253-261.

_, 1975a : « Indo-European **āu* before Consonant in British and Indo-European ‘Sun’ », *BBCS*, XXVI, 97-102.

_, 1975b : « Old Irish *ed, id* », *ZCP*, XXXIV, 20-29.

_, 1980-1982 : « Corannyeit », *BBCS*, XXIX, 681-683.

_, 1986 : « *Culhwch*, the Swine », *ZCP*, XLI, 257-258.

_, 1999 : « *Mabinogi* and Archaism », *Celtica*, XXIII, 96-110 (= *THSC* 1974, 263-298).

HANSON-SMITH (Elizabeth) 1981-1982 : « *Pwyll Prince of Dyfed* : the Narrative Structure », *StCel*, XVI-XVII, 126-134.

HARVEY (Anthony) 1987 : « The Ogam Inscriptions and their Geminate Symbols », *Ériu*, XXXVIII, 45-71.

HATT (Jean-Jacques) 1970 : *Les Celtes et les Gallo-Romains*, Genève, Éditions Nagel.

Bibliographie

_, 1973 : « Claude et le dieu Lug », *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est*, XXIV, 465-469.

_, 1986 : « Du gobelet d'argent aux reliefs de Plancus et du Génie de la Roche sacrée des Lyonnais », *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est*, XXXVII, 252-261.

_, 1989 : *Mythes et dieux de la Gaule. I. Les grandes divinités masculines*, Paris, Picard.

HEICHELHEIM (Fritz Moritz) et HOUSMAN (John Ernest) 1948 : « Sucellus and Nantosuelta in Medieval Celtic Mythology », *L'Antiquité Classique*, XVII, 305-315.

HENRY (Françoise) 1963-1964 : *L'Art irlandais*, La Pierre-qui-Vire, Zodiaque.

HENRY (Patrick L.) 1968 : « *Culhwch and Olwen* – Some Aspects of Style and Structure », *StCel*, III, 30-38.

_, 1984 : « Interpreting the Gaulish Inscription of Chamalières », *EC*, XXI, 141-150.

HÉRITIER (Françoise) 1994 : *Les Deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob.

HILY (Gaël) 2001-2002 : « Lleu et Cúchulainn : destins croisés », *Oll*, XVI, 231-254.

_, 2003 : *L'Autre Monde ou la source de Vie*, Bruxelles, *Oll*, Monogr. n°18.

HOLLARD (Dominique) 2003 : « La voix, la lyre et l'arc : images de Lugus sonore », *Cahiers Numismatiques*, 158, 13-22.

_, et DÉLESTRÉE (Paul-Louis) 2001 : « Lugus "Long Bras" : persistance d'un concept théologique celtique sur le numéraire frappé en Gaule », *Cahiers Numismatiques*, 149, 5-11.

_, et BERNARD (Bertrand) 2004 : « Une représentation de Lugus en dieu à la lance sur un bronze gaulois épigraphe inédit », *Cahiers Numismatiques*, 159, 39-45.

HOZ (Javier, de) et MICHELENA (Luis) 1974 : *La inscripción celtiberica de Botorrita*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

HUBERT (Henri) 1925 : « Le mythe d'Epona », Charles BALLY *et al.*, *Mélanges linguistiques offerts à M. J. Vendryes par ses amis et ses élèves*, Paris, Librairie ancienne Édouard Champion, 187-201.

_, 1974 : *Les Celtes depuis l'époque de La Tène et la civilisation celtique*, Paris, Albin Michel, 3^e éd. complétée par René Joffroy.

JACKSON (Kenneth H.) 1940 : « The Motive of the Threefold Death in the Story of Suibhne Geilt », J. RYAN (dir.), Féil-Sgríbhinn Eóin mhic Néill : *Essays and Studies Presented to Professor Eoin Mac Neill*, Dublin, 535-550.

JASKI (Bart) 2000 : *Early Irish Kingship and Succession*, Dublin, Four Courts Press.

JENKINS (Dafydd) 1990 : *The Law of Hywel Dda*, Llandysul (*Welsh Classics* vol. 2).

Bibliographie

JONES (T. Gwynn) 1930 : *Welsh Folklore and Folk Custom*, Londres, Breuves and Rowmans and Littlefield.

JORDÁN CÓLERA (Carlos) 2005 : « Crónica de un teicidio anunciado », *Estudios de Lenguas y Epigrafía Antiguas*, VII, 37-72.

JOSEPH (Lionel S.) 1982 : « Varia VI. Old Irish *tuir*, “House-Post” », *Ériu*, XXXIII, 176-177.

JOYCE (Patrick W.) 1903 : *A Social History of Ireland*, Dublin, Longman and co.

KEEFER (Sarah L.) 1989-1990 : « The Lost Tale of Dylan in the Fourth Branch of the *Mabinogi* », *StCel*, XXIV-XXV, 26-37.

KELLEHER (John V.) 1963 : « Early Irish History and Pseudo-History », *Studia Hibernica*, III.

KELLY (Patricia) 1997 : « The Earliest Words for “Horse” » in the Celtic Languages », S. DAVIES et N.A. JONES (dir.), *The Horse in Celtic Culture*, Cardiff, University Press of Wales, 43-63.

KILLEEN (J.F.) 1971 : « Fear an énaís », *Celtica*, IX, 202-204.

KOCH (John T.) 1985 : « Movement and Emphasis in the Gaulish Sentence », *BBCS*, XXXII, 1-37.

_, 1987 : « A Welsh Window on the Iron Age : Manawydan, Mandubracios », *CMCS*, XIV, 17-52.

_, 1989 : « Some Suggestions and Etymologies Reflecting upon the Mythology of the Four Branches », *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*, IX, 1-11.

_, 1992 : « Further to *Tongu do Dia toinges mo thuath* », *EC*, XXIX, 249-261.

_, 1999 : « A Swallowed Onomastic Tale in *Cath Maige Mucrama* ? », John CAREY *et al.* (dir.), *Ildánach, ildírech. A Festschrift for Proinsias Mac Cana*, Andover-Aberystwyth, Celtic Studies Publications, 63-80.

KÖNIG (Marie) 1982 : *Notre passé est encore plus ancien* (traduit de l'allemand par F. Daber), Paris, Robert Laffont (*Unsere Vergangenheit ist älter*, Francfort-sur-Main, Fischer Verlag, 1980).

KRAPPE (Alexander H.) 1930 : *Mythologie universelle*, Paris, Payot.

_, 1931 : « Lugh Lavada », *Revue Archéologique*, XXXIII, 102-106.

_, 1936 : « Les dieux au corbeau chez les Celtes », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXIV, 236-246.

KRUTA (Venceslas) 2000 : *Les Celtes. Histoire et origine. Des origines à la romanisation et au christianisme*, Paris, Robert Laffont.

Bibliographie

_, 2004 : *Les Celtes*, Paris, Éditions du Chêne.

LAJOYE (Patrice) 2003 : « À la recherche de Lug : deux exemples médiévaux français », *BSMF*, 211, 9-13.

_, 2008 : *Des dieux gaulois*, Budapest, Archaeolingua.

LAMBERT (Pierre-Yves) 1980 : « Irlandais *súil* “vue ; yeux ; attente, espoir” », *EC*, XVII, 175-178.

_, 1987 : « Notes linguistiques gauloises », Colette BÉMONT *et al.*, *Mélanges offerts au docteur J.-B. Colbert de Beaulieu*, Paris, Le Léopard d'or, 527-534.

_, 1994b : « Magie et pouvoir dans la quatrième branche du *Mabinogi* », *StCel*, XXVIII, 97-107.

_, 1998-2000 : « La tuile gauloise de Châteaubateau », *EC*, XXXIV, 57-133.

_, 2004 : « Sur quelques éléments du vocabulaire des scribes gallois et irlandais », Louis LEMOINE et Bernard MERDRIGNAC (dir.), *Corona Monastica. Mélanges offerts au père Marc Simon*, Rennes, Presse Universitaire de Rennes (*Britannia Monastica* vol. VIII), 209-222.

_, 2005 : « Le territoire celtibère : essai de définition », Philippe BOISSINOT et Pierre ROUILLARD (dir.), *Lire les territoires des sociétés anciennes*, Madrid (*Mélanges de la Casa de Velásquez* n°35-2), 45-74.

LAMBRECHTS (Paul) 1942 : *Contributions à l'étude des divinités celtiques*, Bruges, De Tempel.

LAUBIE (Bernard) 1965 : « Statuette d'un dieu gallo-romain au bouc et au serpent cornu, trouvé à Yzeures-sur-Creuse (Indre-et-Loire) », *Gallia*, XXIII, 279-284.

LEA (Anne E.) 1997 : « Lleu Wyllt : an Early British Prototype of the Legend of the Wild Man ? », *JIES*, XXV, 35-47.

LE DUC (Gwenaël) 1999 : « Existe-t-il des représentations du dieu Lugh ? », John CAREY *et al.* (dir.), *Ildánach, ildírech. A Festschrift for Proinsias Mac Cana*, Andover-Aberystwyth, Celtic Studies Publications, 97-99.

LEJEUNE (Michel) 1955 : *Celtiberica*, Salamanque, Universidad de Salamanca.

_ et MARICHAL (Robert) 1976-1978 : « Textes gaulois et gallo-romains en cursive latine » *EC*, XV, 151-172.

LE QUELLEC (Jean-Loïc) 1996 : « Le roi des oiseaux : Rabertaud, Sibbus, Rokh et Garuda », *BSMF*, 181-182, 81-107.

LE ROUX (Françoise) 1950-1953a : « Le soleil dans les langues celtiques », *Ogam*, II-V, 209-215, 222, V, 22-26.

Bibliographie

- _, 1950-1953b : « Lyon et le *Concilium Galliarum* », *Ogam*, II-V, 280-285.
- _, 1955 : « Des chaudrons celtiques à l'arbre d'Esus. Lucain et les scholies bernoises », *Ogam*, VII, 33-58.
- _, 1960 : « Le dieu celtique aux liens. De l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Dürer », *Ogam*, XII, 209-234.
- _, 1961 : « Le guerrier borgne et le druide aveugle. La cécité et la voyance », *Ogam*, XIII, 331-342.
- _, 1962a : « Étude sur le festiaire celtique », *Ogam*, XIV, 343-372.
- _, 1962b : « Lug et l'omphalos de Lugdunum », *Ogam*, XIV, 638-641.
- _, 1963 : « Le dieu-roi Nodons/Nuada », *Celticum*, VI, 425-454.
- _, 1965 : « La conception de Cúchulainn. Commentaire du texte », *Ogam*, XVII, 393-410.
- _, 1966a : « La courtise d'Étain. Commentaire du texte », *Celticum*, XV, 328-375.
- _, 1966b : « La mort de Cúchulainn. Commentaire du texte », *Ogam*, XVIII, 365-399.
- _, 1968 : « La mythologie irlandaise du Livre des Conquêtes », *Ogam*, XX, 381-404.
- _ et GUYONVARCH (Christian-J.) 1983 : *Mórrígan-Bodb-Macha. La souveraineté guerrière de l'Irlande*, Rennes, Ogam-Celticum.
- _, 1986 : *Les Druides*, Rennes, Éditions Ouest-France, 4^e éd.
- _, 1987 : « Fomhoire », Mircea ELIADE (dir.), *The Encyclopædia of Religions*, New York, vol. V, 385-386.
- _, 1990 : *La Civilisation celtique*, Paris, Payot.
- _, 1995 : *Les Fêtes celtiques*, Rennes, Éditions Ouest-France.
- LÉVÊQUE (Pierre) et SÉCHAN (Louis) 1990 : *Les Grandes divinités de la Grèce*, Paris, Armand Colin, 2^e éd.
- LÉVI-STRAUSS (Claude) 1967 : *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton.
- _, 1991 : *Histoire de Lynx*, Paris, Plon.
- LINCOLN (Bruce) 1982 : « Place outside Space, Moments outside Time », Edgar C. POLOMÉ (dir.), *Hommage to Georges Dumézil*, Washington, JIES, Monogr. n°3, 68-84.
- LEVOT (P.) 1972 : *Histoire de la ville et du port de Brest*, Brionne, Le Portulan.
- LOICQ (Jean) 2000 : « Les druides dans l'ancienne société celtique », *Mélanges de Sciences Religieuses*, LVII, 31-45.
- LOOMIS (Roger S.) 1949 : *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes*, New York, Columbia University Press.
- LOTH (Joesph) 1897-1898 : « Goelaoust - Gulaustus », *Annales de Bretagne*, XIII, 260.

Bibliographie

- _, 1904 : « L'année celtique d'après les textes irlandais, gallois, bretons, et le calendrier celtique », *RC*, XXV, 113-162.
- _, 1908 : « Questions de grammaire et de linguistique brittonique », *RC*, XXIX, 1-67.
- _, 1914 : « Le dieu Lug, la Terre-Mère et les Lugoves », *Revue Archéologique*, XXIV, 205-230.
- _, 1915-1916 : « Notes étymologiques et lexicographiques », *RC*, XXXVI, 102-107.
- _, 1920-1921 : « Notes étymologiques et lexicographiques », *RC*, XXXVIII, 152-177.
- _, 1925 : « Le dieu gaulois Rudiobos, Rudianos », *Revue Archéologique*, XXXII, 210-227.
- _, 1925-1926 : « L'omphalos chez les Celtes », *Revue des Études Anciennes*, XXVII-XXVIII, 265.
- _, 1927 : « L'écriture chez les Celtes », *RC*, XLIV, 1-13.
- _, 1926 : « Notes étymologiques et lexicographiques », *RC*, XLIII, 133-167, 399-418.
- _, 1928 : « Le *Mabinogi* de *Math vab Mathonwy* », *RC*, XLVI, 272-300.
- _, 1930 : « Notes étymologiques et lexicographiques », *RC*, XLVII, 160-175.
- _, 1932-1934 : « Remarques à l'*Historia Brittonum* dite de Nennius », *RC*, XLIX, 150-165, LI, 1-31.
- _, 1933 : *Les Noms du cheval chez les Celtes en relation avec quelques problèmes archéologiques*, Paris (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres* vol. XLIII).
- LYDON (James) 1998 : *The Making of Ireland. From Ancient Times to the Present*, Londres-New York, Routledge.
- Mc ALL (Christopher) 1980 : « The Normal Paradigms of a Woman's Life in the Irish and Welsh Law Texts », Dafydd JENKINS (dir.), *The Welsh Law of Women*, Cardiff, University Press of Wales, 7-22.
- MAC CANA (Proinsias) 1955-1959 : « Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature », *EC*, VII, 76-114, 356-413, VIII, 59-65.
- _, 1958 : *Branwen Daughter of Llŷr*, Cardiff, University Press of Wales.
- _, 1960-1962 : « *Votepori », *BBCS*, XIX, 116-117.
- _, 1968 : « An Archaism in Irish Poetic Tradition », *Celtica*, VIII, 174-181.
- _, 1972 : « Conservation, Innovation in Early Celtic Literature », *EC*, XIII, 61-119.
- _, 1970 : *Celtic Mythology*, Londres, Hamlyn.
- _, 1973 : « The *Topos* of the Single Sandal in Irish Tradition », *Celtica*, X, 160-166.
- _, 1974 : « The Rise of the Latter Schools of *filidheacht* », *Ériu*, XXV, 126-146.
- _, 1980 : *The Learned Tales of Medieval Ireland*, Dublin, DIAS.

Bibliographie

_, 1986 : « Christianisme et paganisme en Irlande », Proinsias MAC CANA et Michel MESLIN, *Rencontres des religions. Actes du colloque du Collège des Irlandais (juin 1981)*, Paris, Les Belles Lettres, 57-74.

McCONE (Kim) 1989 : « A Tale of two Deities : Poet and Satirist in *Cath Maige Tuired* », Donnchadh Ó CORRÁIN *et al.* (dir.), *Sages, Saints and Storytellers. Celtic Studies in Honour of Professor James Carney*, Maynooth, An Sagart, 122-143.

_, 1996 : « The Cyclops in Celtic, Germanic and Indo-European Myth », *StCelt*, XXX, 89-111.

MAC GIOLLA EASPAIG (Dónall) 1981 : « Noun + Noun Compounds in Irish Place-Names », *EC*, XVIII, 151-163.

MAC MATHÚNA (Liam) 1999 : « Irish Perceptions of the Cosmos », *Celtica*, XXIII, 173-187.

MAC NÉILL (Eoin) 1929-1930 : « The Mythology of Lough Neagh », *Béaloideas*, II, 115-121.

_, 1930-1932a : « De origine scoticae linguae », *Ériu*, XI, 112-129.

_, 1930-1932b : « Varia », *Ériu*, XI, 130-135.

MACNEILL (Máire) 1982 : *The Festival of Lughnasa*, Dublin, Oxford University Press, 2^e éd.

MAIER (Bernhard) 1996 : « Is Lug to be Identified with Mercury (*Bell. Gall.* VI 17, 1) ? New Suggestions on an Old Problem », *Ériu* XLVII, 127-135.

MALE (Émile) 1950 : *La Fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris, Flammarion.

MARCHAND (Christine) 1991 : « Sanctuaires picards et territoire », Jean-Louis BRUNAUX (dir.), *Les Sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen. Actes du colloque de Saint-Riquier (8 au 11 novembre 1990)*, Paris, Éditions Errance, 14-18.

MARCO SIMÓN (Francisco) 1986 : « El dios celtico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar », *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltran Martinez*, Saragosse, Universidad de Zaragoza, 731-759.

_, 1994 : « La religion indigène en la Hispania indoeuropea », José-Maria BLÁZQUEZ *et al.*, *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Madrid, Cátedra, 313-400.

_, 1998 : *Die Religion im keltischen Hispanien*, Budapest, Archaeolingua.

_, 2002 : « Hispano-Celtic Gods. Methodological Problems and Geography of the Cult », *Études Luxembourgeoises d'Histoire et de Science des Religions*, I, 127-148.

Bibliographie

MARKEY (Thomas L.) 1984 : «The Grammaticalization and Institutionalization of Indo-European *Hand* », *JIES*, XII, 261-292.

MARSTRANDER (Carl) 1915 : « Remarques sur les “*Zur Keltischen Wortkunde I-VI*” de Kuno Meyer », *RC*, XXXVI, 335-390.

MEGAW (Ruth) et MEGAW (Vincent) 1989 : *Celtic Art. From its beginnings to the Book of Kells*, Londres, Thames and Hudson.

MELIA (Daniel F.) 1974 : « Parallel Versions of “the Boyhood Deeds of Cuchulainn” », *Forum for Modern Language Studies*, X, 211-226.

_, 1977-1978 : « Remarks on the Structure and Composition of the Ulster Death Tales », *Studia Hibernica*, XVII-XVIII, 36-57.

MERDRIGNAC (Bernard) 1993 : *Les Vies de saints bretons durant le haut Moyen Âge*, Rennes, Éditions Ouest-France.

_, 2008 : *Les Saints bretons entre légendes et histoire. Le glaive à deux tranchants*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

MEULDER (Marcel) 2007 : « Guštāsp et Lug : des similitudes irano-celtiques », *Res Antiquae*, IV.

MEURANT (Alain) 1998 : *Les Paliques, dieux jumeaux siciliens*, Louvain, Peeters (*Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain* n° 96).

MILIN (Gaël) 1991 : *Le Roi Marc aux oreilles de cheval*, Genève, Librairie Droz.

MILLAT (Pierre) 2001 : « Le culte de saint Gengoult, patron des “mal mariés”, dans le département de l’Aube », *BSMF*, 202, 2001, 14-16.

MOWAT (Robert) 1890 : « Bas-relief antique découvert dans la Côte-d’Or », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 144-146.

MULCHRONE (Kathleen) 1926-1927 : « Die Abfassungszeit und Überlieferung der *Vita Tripartita* », *ZCP*, XVI, 1-94.

MÜLLER (Max) 1870-1872 : « The Name of the Danube », *RC*, I, 135-136.

MULLER (Sylvie) 1994-1995 : « De Blathnad à Blodeuwedd ou de la femme-fleur à la femme adultère », *Oll*, VII, 195-221.

_, 1996 : « Le roitelet et l’aigle, ou le roi et la souveraineté dans la tradition populaire irlandaise », *Oll*, IX, 59-75.

MURRAY (Kevin) 2003 : « A Reading from *Scéla Mosauluim* », *ZCP*, LIII, 198-201.

NEARING (Homer) 1949 : « The Legend of Julius Caesar’s British Conquest », *Publications of the Modern Language Association of America*, LXIV, 889-929.

Bibliographie

NÍ CHATHÁIN (Próinséas) 1979-1980 : « Swineherds, Seers and Druids », *StCel*, XIV-XV, 200-211.

O'BRIEN (Michael A.) 1952-1954 : « Short Notes », *Celtica*, II, 350-353.

O'BRIEN (Steven) 1976 : « Indo-European Eschatology : a Model », *JIES*, IV, 295-320.
_, 1982 : « Dioscuric Elements in Celtic and Germanic Mythology », *JIES*, X, 117-136.

Ó BROIN (Tomás) 1990 : « *Lia Fáil* : Fact and Fiction in the Tradition », *Celtica*, XXI, 393-401.

Ó CATHASAIGH (Tomás) 1977 : *The Heroic Biography of Cormac mac Airt*, Dublin, DIAS.

_, 1977-1979 : « The Semantics of *síd* », *Éigse*, XVII, 137-155.

_, 1983 : « *Cath Maige Tuired* as Exemplary Myth », Pádraig de BRÚN (dir.) *et al.*, *Folia Gadelica. Essays Presented by Former Students to R.A. Breatnach*, Cork, University Press, 1-19.

_, 1984 : « Pagan Survivals : the Evidence of Early Irish Narrative », Próinséas NÍ CHATHÁIN et Michael RICHTER (dir.), *Irland und Europa. Ireland and Europe. Die Kirche im frühmittelalter. The Early Church*, Stuttgart, Klett-Cotta, 291-307.

_, 1989 : « The Eponym of Cnogba », *Éigse*, XXIII, 27-38.

_, 1994 : « The Threefold Death in Early Irish Sources », *Studia Celtica Japonica*, VI, 53-75.

Ó CONCHEANAINN (Tomás) : 1973-1974 : « The Death of Muirchertach mac Erca », *Éigse*, XV, 141-144.

_, 1990 : « The textual Tradition of *Compert Con Culainn* », *Celtica*, XXI, 441-455.

Ó CORRÁIN (Donnchadh) 1969-1970 : « Lugaid Cál and the Callraige », *Éigse*, XIII, 225-226.

_, 1972 : *Ireland Before the Normans*, Dublin, Gill and MacMillan.

_, 1985 : « Marriage in Early Ireland », Art COSGROVE (dir.), *Marriage in Ireland*, Dublin, College Press, 5-24.

_, 1998 : « Creating the Past : the Early Irish Genealogical Tradition », *Peritia*, XII, 177-208.

Ó CUÍV (Brian) 1961-1963 : « Léirmheas », *Éigse*, X, 337-339.

_, 1964-1966 : « Léirmheas », *Éigse*, XI, 146-150.

_, 1973-1974 : « The Motif of the Threefold Death », *Éigse*, XV, 145-150.

_, 1980-1981 : « Some Gaelic Traditions about the Wrens », *Éigse*, XVIII, 43-66.

O'DWYER (B.W.) 1972 : « The Annals of Connacht and Loch Cé and the Monasteries of Boyle and Holy Trinity », *Proceedings of the Royal Irish Academy*, LXXII, 83-101.

Bibliographie

Ó hUIGINN (Ruairí) 1989 : « *Tongu do dia toinges mo thúath and Related Expressions* », Donnchadh Ó CORRÁIN *et al.* (dir.), *Sages, Saints and Storytellers. Celtic Studies in Honour of Professor James Carney*, Maynooth, An Sagart, 332-341.

OLDENBERG (Hermann) 1988 : *The Religion of the Veda* (traduit de l'allemand par S.B. Shrotri), Delhi, Motilal Banarsidass, 3^e éd. (*Die Religion des Veda*, Berlin, Besser, 1916).

OMLSTED (Garrett) 1992 : « *Conailla Medb Míchuru and the Origins of the Táin* », *EC*, XXIX, 333-342

_, 1994 : *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans*, Budapest, Archaeolingua.

Ó MÁILLE (Tomás) 1928 : « *Medb Chruachna* », *ZCP*, XVII, 129-146.

Ó MURCHADHA (Diarmuid) 2002 : « *Carman, Site of Óenach Carmain : a Proposed Location* », *Éigse*, XXXIII, 57-70.

O'RAHILLY (Thomas H.) 1940-1942 : « *Notes, mainly Etymological* », *Ériu*, XIII, 144-219.

_, 1946a : *Early Irish History and Mythology*, Dublin, DIAS.

_, 1946b : « *On the Origin of the Names Érainn and Ériu* », *Ériu*, XIV, 7-28.

Ó RIAIN (Pádraig) 1972 : « *Boundary Association in Early Irish Society* », *StCel*, VII, 12-29.

_, 1973-1974 : « *The Crech Ríg or "Regal Prey"* », *Éigse*, XV, 24-30.

_, 1974 : « *Battle-Site and Territorial Extant in Early Ireland* », *ZCP*, XXXIII, 67-80.

_, 1977 : « *Traces of Lug in Early Irish Hagiographical Tradition* », *ZCP*, XXXVI, 138-156.

Ó SÚILLEABHÁIN (Seán) 1942 : *A Handbook of Irish Folklore*, Dublin, Folklore of Ireland Society.

OWEN (Morfydd E.) 1980 : « *Shame and Reparation ; Woman's Place in the Kin* », Dafydd JENKINS (dir.), *The Welsh Law of Women*, Cardiff, University Press of Wales, 40-68.

OWEN (Trefor M.) 1959 : *Welsh Folk Customs*, Cardiff, Gomerian Press.

PASTOUREAU (Michel) 2004 : *Une histoire symbolique du Moyen-Âge occidental*, Paris, Éditions du Seuil.

PEIRANI (Bernard) 1992 : « *De dauphin en roitelet, ou le temps du petit prince* », *BSMF*, 165-166, 60-65.

PIETTE (J.R.F.) ["Arzel Even"] 1957 : « *Sources médiévales pour l'étude de l'Antiquité celtique* », *Ogam*, IX, 45-66.

_ et LE ROUX (Françoise) 1950-1956 : « *Notes sur le Mercure celtique* », *Ogam*, II-IV, 289-297, 306, 309-312 ; VIII, 81-110.

Bibliographie

PINAULT (Georges-Jean) 2007 : « Gaulois *Epomeduos*, le maître des chevaux », Pierre-Yves LAMBERT et Georges-Jean PINAULT, *Gaulois et celtique continental*, Genève, Librairie Droz, 291-307.

PLANSON (E.) et LAGRANGE (A.) 1970 : « Les Bolards à Nuits-Saint-Georges », *Archeologia*, 35, 28-33.

POKORNY (Julius) 1938-1939 : « Zur Urgeschichte der Kelten und Illyrien », *ZCP*, XXI, 55-166.

_, 1960 : « The Pre-Celtic Inhabitants of Ireland », *Celtica*, V, 229-240.

POLOMÉ (Edgar C.) 1989 : *Essays on Germanic Religions*, Washington, *JIES*, Monogr. n°6.

PONTFARCY (Yolande, de) 1987 : « Two Late Inaugurations of Irish Kings », *EC*, XXIV, 203-208.

POWER (Nancy) 1936 : « Classes of Women Described in the *Senchas Már* », Rudolf THURNEYSEN *et al.*, *Studies in Early Irish Law*, 1936, Dublin, Royal Irish Academy, 81-108.

POUX (Matthieu) 2003 : « *Lougoudounon* à l'aube de la conquête », Matthieu POUX et Hughes SAVAY-GUERRAZ (dir.), *Lyon avant Lugdunum*, Lyon, Infolio éditions, 88-101.

PROVOST (Michel) 1988 : *Carte archéologique de la Gaule. Le Loiret. 45*, Paris, Académie des Inscriptions et des Belles Lettres.

PUHVEL (Jaan) 1955 : « Vedic *ásvamedha* and Gaulish *IIPOMIIDVOS* », *Language*, XXXI, 353-354.

_, 1970 : « Aspects of Equine Functionality », Jaan PUHVEL (dir.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, *Studies in Indo-European Mythology*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 159-172.

_, 1987 : *Comparative Mythology*, Baltimore-Londres, University Press.

RADNER (Joan N.) 1990 : « “Men Will Die” : Poets, Harper, and Women in Early Irish Literature », Ann T.E. MATONIS et Daniel F. MELIA (dir.), *Celtic Language, Celtic Culture : a Festschrift for Eric P. Hamp*, California, Ford and Bailie, 172-186.

RAMNOUX (Claire) 1989 : *Le Grand roi d'Irlande*, Céret, L'Aphélie.

REEKMANS (Louis) 1958 : « La *dextrarum iunctio* dans l'iconographie romaine et paléochrétienne », *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, XXXI, 23-97.

REES (Alwin) et REES (Brinley) 1961 : *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*, Londres, Thames and Hudson.

REES (Brinley) 1992 : « Y Pencerdd a'r Brenin », *BBCS*, XLIX, 46-55.

Bibliographie

REINACH (Salomon) 1897 : « Teutatès, Ésus, Taranis », *RC*, XVIII, 137-149.

RÉMY (Bernard) 1987 : « Le culte de Mercure dans la cité de Vienne au Haut-Empire », Michel VERGÉ-FRANCESCHI (dir.), *Mélanges offerts à Bernard Groperrin*, Chambéry (*Bibliothèque des Études Savoyennes* t. I, *Mémoires et Documents de la Société Savoyenne d'Histoire et d'Archéologie* t. XCVI), 179-204.

RENAULD-KRANTZ (Henri) 1972 : *Structures de la mythologie nordique*, Paris, Maisonneuve et Larose.

RENOU (Louis) *et al.* 1947-1953 : *L'Inde Classique*, Paris, Payot.

RHÛS (John) 1888 : *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by Celtic Heathendom*, Londres, William and Norgate.

_, 1901 : *Celtic Folklore : Welsh and Manx*, Oxford, Clarendon Press.

_, 1906 : *The Welsh People*, Londres, T. Fisher Unwis, 4^e éd.

ROSS (Ann) 1960-1961 : « Esus et les trois “grues” », *EC*, IX, 405-438.

_, 1967 : *Pagan Celtic Britain*, Londres-New York, Columbia University Press.

RUSSELL (Paul) 1998 : « Brittonic Words in Irish Glossaries », Joseph F. ESKA *et al.* (dir.), *Hispano-Gallo-Britannica : Essays in Honour of Professor D. Ellis Evans*, Cardiff, University of Wales Press, 166-182.

SAGREDO (L.) et HERNÁNDEZ GUERRA (L.) 1996 : « Los testimonios epigráficos de Lug en Hispania », *Memorias de Historia Antigua*, XVII, 179-201.

SANTROT (Jacques) 1986 : « Le Mercure phallique du Mas-d'Agenais et un dieu stylite inédit : curiosités ou “chaînons manquants” ? », *Gallia*, XLIV, 203-228.

SAYERS (William) 1987 : « Bargaining for the Life of Bres in *Cath Maige Tuired* », *BBCS*, XXXIV, 26-40.

_, 1992 : « *Guin & crochad & gólad* : the Earliest Irish Threefold Death », Cyril J. BYRNE *et al.* (dir.), *Celtic Languages and Celtic Peoples*, Halifax, Nova Scotia, 65-82.

SCHAEFFNER (André) 1936 : *Origine des instruments de musique*, Paris, Payot.

SCHAPIRO (Michael) 1982 : « Neglected Evidence of Dioscurism (Divine Twinning) in the Old Slavic Pantheon », *JIES*, X, 137-165.

SCHEID (John) et SVENBRA (Jesper) 2003 : *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, Éditions Errance, 2^e éd.

SCHMIDT (Karl-Horst) 1957 : « Die Komposition in gallischen Personennamen », *ZCP*, XXVI, 33-301.

_, 1980-1981 : « The Gaulish Inscription of Chamalières », *BBCS*, XXIX, 256-268.

Bibliographie

_, 1991 : « Besprechungen : Lejeune, *Recueil des Inscriptions Gauloises* », *Indogermanische Forschungen*, XCIV, 362-365.

SCHRIJVER (Peter) 1995 : *Studies in British Celtic Historical Phonology*, Amsterdam-Atlanta (*Leiden Studies in Indo-European* n°5).

SCHRÖDER (Franz R.) 1927 : « Ein altrischer Krönungsritus und das indo-germanische Rossopfer », *ZCP*, XVI, 310-312.

SCHUMACHER (Stefan) 1995 : « Old Irish **tucaid, tocad* and Middle Welsh *tynghaf tynghet* Re-Examined », *Ériu*, XLVI, 49-57.

SCOWCROFT (Richard Mark) 1987-1988 : « Leabhar Gabhála », *Ériu*, XXXVIII, 81-142, IXL, 1-67.

_, 1995 : « Abstract Narrative in Ireland », *Ériu*, XLVI, 121-158.

SERGEANT (Bernard) 1989 : « Les trois excellentes raisons de se débarrasser de ce bébé-là », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, XII, 11-54.

_, 1991-1992 : « Un cycle celtique de douze jours ? », *Oll*, III, 203-236.

_, 1992a : « L'arbre au pourri », *EC*, XXIX, 391-402.

_, 1992b : « De quelques jumeaux indo-européens », *Topique*, 50, 205-238.

_, 1994 : « Celto-Hellenica IV : Hermès et Oengus », Christophe VIELLE *et al.* (dir.), *Comparatisme, mythologies, langages, en honneur à Claude Lévi-Strauss*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 185-236.

_, 1994-1995 : « Les Fomoiré et les Telkhines », *Oll*, VII, 135-194.

_, 1995a : *Les Indo-Européens. Histoire, langues et mythes*, Paris, Payot.

_, 1995b : « Celto-Hellenica VIII : La mort de Karna et de Balor », *Oll*, VIII, 211-237.

_, 1997 : « Saints sauroctones et fêtes celtiques », *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, 186-188, 45-69.

_, 1998a : *Les Trois fonctions indo-européennes en Grèce ancienne. I. De Mycènes aux tragiques*, Paris, Economica.

_, 1998b : « Celto-Hethetica I : Le dragon hédoniste », *BSMF*, 193, 15-35.

_, 1999 : *Celtes et Grecs. I. Le livre des héros*, Paris, Payot.

_, 2000a : « Elcmar, Nechtan, Oengus : qui est qui ? », *Oll*, XIV, 179-276.

_, 2000b : « Maponos : la malédiction », Alain MOREAU et Jean-Claude TURPIN (dir.), *La Magie du monde babylonien au monde hellénistique*, Université de Montpellier-III, t. 1, 197-218.

_, 2004a : *Celtes et Grecs. II. Le livre des dieux*, Paris, Payot.

Bibliographie

- _, 2004b : « Sanctuaires de frontières : situations comparées de la Grèce ancienne et du monde celtique », *BSMF*, 214, 16-24.
- _, 2006 : « Sucellus et le tonneau », Marco V. GARCÍA QUINTELA, Francisco J. GONZÁLEZ GARCÍA et Felipe CRIADO BOADO, (dir.), *Anthropology of the Indo-European World and Material Culture. Proceedings of the 5th International Colloquium of Anthropology of the Indo-European World and Comparative Mythology*, Budapest, *Archaeolingua*, 61-80.
- SIMS-WILLIAMS (Patrick) 1990 : « Some Celtic Otherworld Terms », Ann T.E. MATONIS et Daniel F. MELIA (dir.), *Celtic Language, Celtic Culture : a Festschrift for Eric P. Hamp*, California, Ford and Bailie, 57-81.
- SJOËSTEDT (Marie-Louise) 1940 : *Dieux et héros des Celtes*, Paris, PUF.
- SLOTKIN (E.M.) 1978-1979 : « Medieval Irish Scribes and Fixed Texts », *Éigse*, XVII, 437-450.
- SOLANA (J.M.) *et al.* 1995 : « Epigrafía y numismática de Atapuerca, Burgos », *Hispania Antiqua*, XIX, 191-203.
- SPROULE (David) 1984 : « Origins of the Éoganachta », *Ériu*, XXXV, 31-37.
- STERCKX (Claude) 1975 : « Le “panthéon théorique” des Indo-Européens et le nombre cinq », *Latomus*, XXXIV, 3-16.
- _, 1982 : « La théogonie irlandaise », *Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte*, 4, 67-211.
- _, 1985-1986 : « Les têtes coupées et le Graal », *StCel*, XX-XXI, 1-42.
- _, 1986 : *Éléments de cosmogonie celtique*, Bruxelles, Éditions de l'Université.
- _, 1988-1990 : « Le manteau de Gwydion », *Oll*, I, 211-214.
- _, 1989 : « Gallois *escor neidyr ímí* : une curieuse formule juridique relative à l'avortement et ses échos dans le mythe de la naissance de Lleu et de Dylan », *ZCP*, XLIII, 151-164.
- _, 1990 : « Manuel élémentaire pour servir à l'étude de la civilisation celtique », *Oll*, II, 1-217.
- _, 1991 : « Saint Gengoulph cocu et martyr : Lugus christianisé ? », *Ludus Magistralis*, 22, 35-59.
- _, 1992 : « Les sept rois de Rome et la sociogonie indo-européenne », *Latomus*, LI, 52-72.
- _, 1991-1995 : « Le cavalier et l'anguipède », *Oll*, III, 1-107, IV, 1-126, VI, 1-196, VII, 231-239.
- _, 1994a : *Les Dieux protéens des Celtes et des indo-européens*, Bruxelles, *Oll*, Monogr. n°4.

Bibliographie

- _, 1994b : « Le mythe universel de la mère virginale », Max Delespesse (dir.), *Marie, la mère de Jésus*, Charleroi (*Cahier de la FOReL* n°5), 11-34.
- _, 1994c : « Nûtons, Lûtons et dieux celtes », *ZCP*, XLVI, 39-79.
- _, 1995 : « *Diane Arduinna* : la divine Ardenne », *Oll*, VIII, 49-83.
- _, 1996a : *Dieux d'eau : Apollons celtes et gaulois*, Bruxelles, *Oll*, Monogr. n°6.
- _, 1996b : « Ballade celte : de Polyphème à Gargantua », *Oll*, IX, 35-58.
- _, 1997 : « Lugus, Lugh, Lleu... : recherche en paternité », *Oll*, X, 5-54.
- _, 1998a : *Sangliers père et fils : rites, mythes et dieux celtes du porc et du sanglier*, Bruxelles, *Oll*, Monogr. n°8.
- _, 1998b : « De Cassivellaunos à Caswallon », *StCel*, XXXII, 95-114.
- _, 1999a : « Fial ou l'Artémis irlandaise », Hervé BIHAN (ar, dir.), *Breizh ha pobloù Europa. Pennadoù en enor da bPer Denez*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 607-611.
- _, 1999b : « Mère laie dans la mythologie celtique », Philippe WALTER (dir.), *Mythologies du porc. Actes du colloque de Saint-Antoine l'Abbaye*, Grenoble, Jérôme Million, 73-92.
- _, 1999c : « Les malheurs conjugaux de Lleu et de Lugh », *Oll*, XII, 227-248.
- _, 1999d : « Un *ásvamedha* écossais ? », *Bulletin d'Information de la Société Belge d'Études Celtiques*, XIII, 17-18.
- _, 2000a : *Des dieux et des oiseaux : réflexions sur l'ornithomorphose de quelques divinités celtes*, Bruxelles, *Oll*, Monogr. n°12.
- _, 2000b : « Le dieu Nuz en Bretagne », *Bulletin d'Information de la Société Belge d'Études Celtiques*, XV, 7-8.
- _, 2001 : « Les six doigts de Sucellos », *Studia Indo-Europæa*, I, 139-155.
- _, 2002 : *Le Fils parfait et ses frères animaux. Lugus, Pan et les Draupadeya*, Bruxelles, *Oll*, Monogr. n°15.
- _, 2003 : « Le temps et le non-temps chez les Celtes : pourquoi la nuit avant le jour ? », Vincianne PIRENNE-DELFORGE et Öhnan TUNCA (dir.), *Représentations du temps dans les religions*, Genève, Librairie Droz (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* vol. CCLXXXVI), 251-265.
- _, 2004 : « Quand Lugh devient-il roi ? », *Oll*, XVIII, 301-305.
- _, 2005 : *Les Mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens. La tête, les seins, le graal*, Paris, L'Harmattan, 2^e éd.
- _, 2006a : « The Symbolism of the Stag and the Stag Hunt », Marco V. GARCÍA QUINTELA, Francisco J. GONZÁLEZ GARCÍA et Felipe CRIADO BOADO, (dir.), *Anthropology of the Indo-European World and Material Culture. Proceedings of the 5th*

Bibliographie

International Colloquium of Anthropology of the Indo-European World and Comparative Mythology, Budapest, Archaeolingua, 111-119.

_, 2006b : « Les antipodes, Avalon, et la mort de Lleu », Catherine BEL, Pascale DUMONT et Franck WILLAERT (dir.), « *Contez me tout* ». *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Herman Braet*, Louvain-Paris-Dudley, Éditions Peeters, 307-312.

TANGUY (Bernard) 1987 : « Le roi de Brest », C. GUILLOU *et al.*, *Études sur la Bretagne et les pays celtiques. Mélanges offerts à Yves Le Gallo*, Brest, CRBC, 463-476.

_ 1990 : « Saint Hervé », Bernard TANGUY (dir.), *St-Hervé. Vie et culte*, Landévennec, Minihi Levenez, 11-108.

TASSEL-GRAVES (Eugene, van) 1963 : « *Ucuetis* “Swift Flyer” », *Ogam*, XV, 225-228.

THÉVENOT (Emile) 1954 : « Le culte des eaux et le culte solaire à Entrains (Nièvre) », *Ogam*, VI, 9-20.

_, 1955a : *Sur les traces des Mars Celtiques (entre Loire et Mont-Blanc)*, Bruges, De Tempel.

_, 1955b : « Le monument de Mavilly (Côte-d’Or) », *Latomus*, XIV, 75-99.

_, 1957 : « La pendaison sanglante des victimes à Esus-Mars », *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruxelles (*Collection Latomus* n°28), 443-449.

_, 1968 : *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, Paris, Fayard.

THURNEYSSEN (Rudolf) 1912-1913 : *Zu irischen Handschriften und Litteraturdenkmälern*, Berlin, Weilman.

_, 1921 : *Die irische Helden- und Königssage*, Halle-Saale, Max Nemeier.

_, 1926-1927 : « Aus dem irischen Recht IV », *ZCP*, XVI, 167-230.

TONER (Gregory) 1998 : « The Transmission of *Tochmarc Emire* », *Ériu*, IL, 71-88.

TOVAR (Antonio) 1980-1982 : « The God *Lugus* in Spain », *BBCS*, XXIX, 591-599.

TURVILLE-PETRE (E.O.G.) 1964 : *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*, Londres, Weidenfield and Nicolson.

TYMOCZKO (Maria) 1990 : « The Semantic Fields of Early Irish Terms for Black Birds and their Implications for Species Taxonomy », Ann T.E. MATONIS et Daniel F. MELIA (dir.), *Celtic Language, Celtic Culture : a Festschrift for Eric P. Hamp*, California, Ford and Bailie, 151-171.

UNTERMANN (Jürgen) 1999 : « Los etnónimos de la Hispania antigua y las lenguas prerromanas de la Península Ibérica », Martín ALMAGRO-GORBEA et Gonzalo RUIZ ZAPATERO (dir.), *Paleoetnología de la Península Ibérica*, Madrid, 19-33.

Bibliographie

VALENTE (Roberta L.) 1988 : « Gwydion and Aranrhod : Crossing the Borders of Gender in *Math* », *BBCS*, XXXV, 1-9.

VAN GENNEP (Arnold) 1982-1988 : *Manuel de folklore contemporain*, Paris, Picard ; réimp. de l'édition de 1937-1958.

VAZQUEZ SACO (Francesco) et VAZQUEZ SEIJAS (Manuel) 1954 : *Inscripciones romanas de Galicia. II. Provincia de Lugo*, Santiago de Compostela, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

VENDRYES (Joseph) 1907 : « Sur un passage du comique Philémon : le *Tarvos Trigaranos* en Grèce », *RC*, XXVIII, 123-127.

_, 1914 : « Chronique », *RC*, XXXV, 384-394.

_, 1927 : « Saints Lugle et Luglien patrons de Montdidier », *RC*, XLIV, 101-108.

_, 1934 : « Chronique », *RC*, LI, 333-357.

_, 1937 : « Variétés étymologiques (3. La racine *smer-* en celtique) », *EC*, II, 133-136.

_, 1953-1954 : « Manannan mac Lir », *EC*, VI, 239-254.

_, 1956 : « Sur l'emploi impersonnel du verbe », *Celtica*, III, 185-197.

_, 1997 : *La Religion des Celtes*, Spezet, Coop Breizh, 2^e éd. revue et augmentée par P.-Y. Lambert.

VERNANT (Jean-Pierre) 1963 : « Sur le Vieux de la mer chez Hésiode », *Revue des Études Grecques*, LXXVI, xvii-xviii.

WAGNER (Heinrich) 1970 : « Studies in the Origins of Early Celtic Civilisation », *ZCP*, XXXI, 1-58.

WAILES (Bernard) 1982 : « The Irish "Royal Sites" in History and Archaeology », *CMCS*, 3, 1-23.

WALTER (Philippe) 1999 : « Sous le masque du sauvage », Philippe WALTER (dir.), *Le Devin maudit. Merlin, Lailoken, Suibhne. Textes et études*, Grenoble, Ellug, 5-48.

WALTERS (D.B.) 1980 : « The European Context of the Welsh Law of Matrimonial Property », Dafydd JENKINS (dir.), *The Welsh Law of Women*, Cardiff, University Press of Wales, 115-131.

WARD (Donald J.) 1970 : « The Threefold Death : an Indo-European Trifunctional Sacrifice ? », Jaan PUHVEL (dir.), *Myth and Law among the Indo-Europeans, Studies in Indo-European Mythology*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 123-142.

WATKINS (Calvert) 1979 : « *Is tre fír flathemon* : Marginalia to *Audacht Morainn* », *Ériu*, XXX, 181-198.

Bibliographie

_, 1990 : « Some Celtic Phrasal Echoes », Ann T.E. MATONIS et Daniel F. MELIA (dir.), *Celtic Language, Celtic Culture : a Festschrift for Eric P. Hamp*, California, Ford and Bailie, 47-56.

_, 1995 : *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, New York-Oxford, Oxford University Press.

WATSON (Alden) 1981 : « The King, the Poet and the Sacred Tree », *EC*, XVIII, 165-180.

WILDE (Jane F.) [“Lady Wilde”] 1890 : *Ancient Cures, Charms, and Usages of Ireland. Contributions to Irish Lore*, Londres, Ward and Donway.

WILLIAMS (Ifor) et BROMWICH (Rachel) 1972 : *The Beginnings of Welsh Poetry*, Cardiff, University of Wales Press.

WUILLEUMIER (Pierre) 1936 : « Gobelet en argent de Lyon », *Revue Archéologique*, VIII, 46-53.

_, 1953 : *Lyon. Métropole des Gaules*, Paris, Les Belles Lettres.

_, et AUDIN (Amable) 1952 : *Les Médaillons d'applique gallo-romains de la vallée du Rhône*, Paris, CUF.

YOSHIDA (Atsuhiko) 1964 : « Survivances de la tradition tripartition fonctionnelle en Grèce », *Revue de l'Histoire des Religions*, 166, 21-38.

ZAVARONI (Adolfo) 2004 : « Les dieux du cycle de la régénération dans quelques figures celtiques », *Revue de l'Histoire des Religions*, 221, 157-173.

ZIEGLER (Sabine) 1994 : *Die Sprache der altirischen Ogam-Inschriften*, Goettingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

ZIMMER (Heinrich) 1893 : *Nennius Uindicatus*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

ZIMMER (Stefan) 2003 : « *A uo penn bit pont* : Aspects of Leadership in Celtic and Indo-European », *ZCP*, LIII, 202-229.

INDEX

DES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX ET DES FÊTES IRLANDAISES

A

Abartach · 557
Achille · 173, 326
Acrisios · 332, 333, 340
Admètos · 592
Adsmerios · 524
Áed Dub · 571, 572, 573, 579, 586
Agamemnon · 241, 568
Ailenn · 366, 379
Ailill · 184, 295, 329, 395, 416, 438, 544
Áinnle · 557
Amaethon · 158, 273
Amairgen · 292, 293, 452, 457, 494
Ana · 124, 125, 126, 145
Anne · 126
Apollon · 23, 37, 43, 165, 181, 184, 185, 195, 196, 216,
218, 238, 287, 288, 289, 290, 305, 324, 325, 357, 377,
410, 425, 433, 524, 592, 593, 598, 614, 625, 634, 635,
636, 637, 640
Aranrhod · 25, 31, 139, 140, 141, 142, 145, 148, 150,
151, 152, 158, 159, 160, 162, 163, 165, 168, 169, 192,
198, 199, 210, 215, 216, 224, 225, 226, 228, 229, 237,
253, 267, 269, 273, 274, 275, 279, 285, 321, 334, 335,
336, 337, 344, 350, 405, 406, 501, 502, 503, 535, 539
Arawn · 187, 459, 552
Art mac Coinn · 154, 397
Artaios · 153
Artaxerxès · 525, 526, 658
Artemis · 195, 196, 238
Arthur · 60, 62, 141, 182, 186, 240, 241, 279, 317, 343,
344, 357, 402, 405, 407, 425, 427, 641
Arvernorix · 460
Ases · 137, 309, 398, 453, 454

Aśvin · 167, 194, 201, 230, 238, 453
Atepomaros · 304, 369

B

Badb · 124, 189, 210, 545, 546, 550, 551, *Voir aussi* Bodb
Balor · 24, 25, 30, 97, 112, 113, 117, 121, 122, 138, 142,
143, 147, 214, 216, 218, 221, 222, 226, 228, 229, 250,
277, 284, 286, 301, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337,
338, 340, 342, 344, 345, 355, 358, 384, 386, 387, 398,
399, 400, 404, 407, 411, 412, 413, 414, 416, 418, 419,
420, 421, 422, 423, 425, 427, 428, 432, 433, 434, 436,
437, 438, 442, 443, 445, 449, 451, 454, 457, 542, 547,
549, 562, 583, 586, 631
Banbán · 571, 572, 584
Belenos · 121, 142, 218
Beli · 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 156, 209, 218,
275, 391, 460
Beltaine · 121, 218, 262, 345, 436, 513
Bemiluciovi · 77, 79
Benlli · 143, 145, 146, 147, 148
Bhalcán · 544
Bhīśma · 213
Bile mac Breogan · 144
Bláthnat · 270, 272, 549, 556, 622, 623, 624, 628, 630
Bleiddwn · 158, 173, 617
Blodeuwedd · 160, 163, 169, 267, 268, 269, 270, 271,
272, 273, 280, 535, 536, 538, 555, 556, 561, 564, 568,
584, 592, 612, 613, 617, 618, 622, 623, 624, 628, 630,
631
Bodb · 69, 547, 676, *Voir aussi* Badb
Boí · 223, 266, 365, *Voir aussi* Búi
Bóinn · 123, 129, 184, 185, 527, 571, 629
Borvo · 377
Brân · 60, 181, 459

Bres · 116, 121, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 143, 332, 352, 418, 432, 439, 440, 441, 442, 443, 451, 452, 453, 457, 475, 629
 Brug na Bóinne · 265, 366
 Buí · 265, 266, 281, 365, 366, 396, 474, 520, *Voir aussi* Boí
 Búsyästá · 354

C

Calatín (enfants de) · 119, 206, 544, 545, 548, 549, 551, 556
 Carman (déesse et lieu) · 255, 261, 366, 423, 424, 505, 513, 520, 522
 Carn Lugdach · 96
 Carn Lughdhach · 542
 Cashel · 54, 153, 196, 300, 379, 380, 414, 463, 464, 466, 468, 475, 476, 477, 478, 491, 516
 Castor · 200
 Cathbad · 227, 228, 229, 331
 Celtchar · 69, 395, 396, 398, 545
 Cenél Lugdach · 101, 465, 506
 Cermaid · 266, 268, 425, 457, 542, 556, 580, 601, 612
 Cernunnos · 620, 621, 670
 Cían · 49, 112, 113, 122, 127, 133, 134, 136, 137, 164, 173, 183, 187, 216, 222, 226, 228, 229, 230, 246, 247, 250, 253, 262, 297, 333, 336, 394, 396, 405, 441, 446, 451, 454, 458, 473, 520, 521
 Ciarán · 88, 243, 571
 Cichol · 117, 118
 Cilydd · 185, 268, 425
 Cissonius · 370
 Cland Lugdach · 101, 464
 Clann Lugdach · 101
 Clavariates · 283
 Clothru · 175, 176, 179, 340, 341, 438, 529
 Cnogba · 255, 265, 365, 366, 474
 Cnú Deróil · 557
 Conaire Mór · 198, 319, 320, 322, 338, 442, 452, 466, 472, 486, 531, 543, 547, 577, 601
 Conall Cernach · 67, 206, 207, 237, 403, 415, 462, 549, 558, 624
 Conall Corc · 22, 25, 28, 31, 38, 51, 111, 196, 197, 201, 217, 223, 231, 299, 300, 336, 380, 466, 468, 475, 476, 477, 516, 530, 551, 552, 633, 634, 635, 636, 637
 Conchobar · 67, 171, 172, 174, 179, 180, 184, 191, 192, 195, 206, 209, 216, 219, 220, 221, 224, 227, 229, 239, 241, 255, 280, 281, 293, 295, 331, 403, 407, 415, 544, 545, 558, 624
 Conchobhar Rúadh · 491
 Conganchnes · 561
 Conlae · 550, 557, 558
 Conn Cétchathach · 51, 295, 302, 362, 363, 364, 452, 469, 470, 471, 472, 473, 475, 476, 486, 487, 490, 520, 530, 584
 Corannyeit · 156, 157, 303, 334, 429, 430, 431, 432
 Corc Duibne · 111, 198, 207, 217, 223, 230, 231, 266, 466, 468, 477, 633, 634, 635, 636, 637
 Corco Loígde · 25, 31, 461, 462, 465, 477, 478, 479, 480, 481
 Cormac · 51, 135, 322, 473, 475, 477, 562, 578, 579
 Coso Oenaeco · 264

Crédne · 278, 453
 Crépin · 63, 276, 277, 435, 495, 583, 590, 593, 633, 634, 635, 636, 637
 Crépinien · 63, 276, 277, 435, 495, 583, 590, 593, 633, 634, 635, 636, 637
 Crimthann · 88, 223, 299, 300, 336, 466, 551, 552
 Crom Dubh · 422, 423, 630, 631
 Cruachu · 366, 379, 597
 Crunnchu · 189, 190, 191, 195
 Cú Chulainn · 22, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 33, 38, 49, 65, 97, 111, 171, 172, 173, 174, 176, 179, 180, 184, 186, 191, 192, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 212, 213, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 230, 231, 237, 239, 253, 270, 272, 280, 281, 288, 289, 297, 307, 329, 331, 337, 338, 349, 356, 357, 373, 386, 387, 388, 389, 390, 393, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 407, 408, 409, 410, 411, 415, 416, 431, 438, 525, 530, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 554, 556, 557, 558, 561, 562, 611, 616, 622, 623, 624, 625, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 640
 Cú Oiss · 482
 Cú Roí · 147, 270, 386, 549, 550, 556, 611, 622, 623, 624, 628, 629, 630, 631, 632
 Culann · 173, 227, 228, 281, 390, 561, 562
 Culhwch · 22, 25, 28, 30, 38, 111, 185, 186, 215, 216, 217, 231, 269, 279, 317, 331, 332, 333, 334, 336, 338, 343, 344, 357, 358, 405, 407, 425, 426, 427, 428, 530, 559, 633, 634, 635, 636, 637
 Cynhafal · 147

D

Dagda · 69, 127, 129, 132, 135, 164, 178, 182, 183, 184, 185, 203, 214, 230, 238, 253, 265, 266, 268, 272, 284, 321, 328, 345, 348, 380, 393, 409, 410, 425, 434, 442, 452, 457, 496, 505, 526, 542, 608, 609, 629, 630, 631, 640
 Damona · 630
 Dana · 123, 124, *Voir* Danu, *Voir aussi* Danu
 Danaé · 332, 333
 Danu · 123, 124, 125, 126, 129, 145, 217
 Dáre · 462, 463, 478, 479, 480, 532, 615, 616, 621
 Darius · 507, 508
 Defensor · 391
 Deichtine · 171, 172, 173, 174, 179, 201, 215, 216, 302, *Voir aussi* Deichtire
 Deichtire · 174, 179, 186, 192, 219, 280
 Delbaeth · 128, 129, 130, 132, 205, 443, 457, 458
 Depulsorius · 391
 Derbforgaill · 551, 652
 Dían · 423, 424
 Dían Cécht · 112, 122, 127, 222, 278, 289, 328, 447, 453, 458, 527
 Diane · 126, 580, 685
 Diarmait mac Cerbaill · 398, 571, 577, 579
 Díbad · 423, 424
 Dinas Dinlleu · 34, 98, 405
 Dionysos · 243, 425, 625
 Dioscures · 167, 199, 200, 230, 238
 Doirche · 423, 424
 Domesticis Lugovibus · 524

Domo Lucocaciacus · 95
 Dôn · 23, 29, 64, 126, 139, 140, 145, 148, 152, 155, 157,
 158, 160, 162, 169, 170, 181, 217, 268, 334, 339, 406,
 608, 638
 Drvāspā · 201
 Dub · 423, 424
 Dub Sainglend · 204, 205, 206, 549
 Dumiatīs · 349, 375
 Dún Lugdech · 96
 Dún Lui · 97
 Dylan · 139, 140, 148, 150, 152, 159, 160, 165, 166, 167,
 168, 192, 199, 207, 210, 230, 350, 541, 556, 612

E

Earclogha · 87
 Éber · 457, 461, 464, 469, 476
 Echtach · 265
 Efydd · 157, 273
 Eithne · 113, 120, 121, 123, 127, 133, 134, 136, 137, 167,
 172, 198, 216, 222, 229, 231, 250, 256, 262, 301, 307,
 333, 334, 419, 451, 454, 457, 519, 542, 631
 Elatha · 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 136, 137, 443,
 458
 Elcmar · 69, 184
 Eluontio · 370
 Emain Ablach · 221, 265, 474, 665
 Emain Macha · 171, 175, 191, 205, 206, 227, 280, 281,
 293, 331, 337, 349, 366, 387, 402, 404, 410, 438, 545
 Englic · 265, 266, 268
 Eochaid Feidlech · 174, 175, 176, 210, 340, 341, 342,
 361, 438, 439, 465, 529
 Eochaid Muigmedón · 473, 474
 Eochaid Ollathair · 69, 203
 Éogan Mór · 463, 475, 477
 Éoganacht · 25, 31, 364, 475, 476, 477, 482
 Éoganachta · 396, 464, 466, 468, 469, 475, 476, 477, 479,
 481, 482
 Epeios · 200
 Epomeduos · 509
 Epona · 178, 182, 191, 349, 378
 Ercenn · 295
 Éremón · 457, 461, 463, 469, 476
 Ériu · 128, 129, 130, 131, 133, 134, 136, 137, 458
 Ernmas · 124, 129
 Esus · 26, 31, 534, 580, 581, 582, 588, 590, 593, 594,
 595, 596, 597, 599, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608,
 609, 610, 640
 Excingiorigiatis · 391

F

Fand · 543, 544, 550
Felix · 372, 373, 514, 524
 Fer Caille · 118, 547
 Fer Diad · 401, 561, 562
 Feradach · 299, 318, 336, 338, 487
 Fergus · 179, 191, 224, 280, 295, 402, 480
 Fíachna · 457, 458
 Fíachu Mullethan · 477

Fíal · 191, 195, 196, 200, 207, 231, 324, 634, 635, 636,
 637
 fils de Míl · 25, 114, 119, 213, 292, 302, 328, 451, 452,
 467, 469, 471, 476, 482, 494
 fils de Nechta · 337, 403, 415, 561
 fils de Tuireann · 122, 129, 216, 246, 247, 248, 250, 251,
 394, 405, 443, 446, 520
 Findchán · 572, 573
 Find-eamna · 175
Find-emna · 174, 175, 209, 210, 221, 340, 438, 550
 Finitimus · 377
 Finn mac Cumail · 51, 88, 557
 Finnlug · 87, 467
 Fintan mac Bóchra · 293, 295, 296, 346, 361, 540
 Fír · 191, 195, 196, 207, 231, 324, 634, 635, 636, 637
 Fír Bolg · 114, 119, 127, 131, 143, 213, 222, 401
 Fodla · 129
 Fomoir · 21, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 48, 112, 113, 114,
 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 127, 128, 129,
 131, 132, 135, 136, 137, 138, 143, 156, 169, 170, 207,
 213, 216, 235, 247, 250, 279, 286, 287, 297, 298, 301,
 302, 328, 329, 331, 333, 334, 344, 347, 357, 358, 384,
 388, 389, 392, 394, 398, 399, 412, 413, 414, 416, 417,
 418, 419, 422, 424, 428, 431, 434, 437, 438, 439, 442,
 444, 446, 447, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 458,
 475, 494, 496, 531, 545, 551, 585, 601, 602, 629, 630,
 631, 640
 Freyr · 201
 Friucht · 597

G

Gae Glas · 396, 557
 Gaivnin Gow · 112, 113, 332
 Ganéa · 245, 554, 556
 Ganieda · 563, 564, 584
 géants · 454
 Gengoult · 24, 29, 63, 245, 271, 272, 277, 290, 298, 408,
 437, 495, 554, 556, 633, 634, 635, 636, 637
 Génie de Lyon · 282, 305, 306, 516, 627, 628
 Germain (saint) · 146, 147, 436
 Gilfaethwy · 139, 150, 152, 153, 155, 157, 158, 163, 168,
 169, 173, 187, 207, 209, 273, 339, 539, 552, 553, 616
 Glass · 482
 Gloyw · 350
 Goewin · 150, 151, 152, 158, 163, 168, 169, 187, 273,
 334, 339, 552, 553, 616
 Gofannon · 139, 158, 273, 541
 Goibhniu · 385, *Voir aussi* Goibniu
 Goibniu · 112, 127, 154, 284, 328, 453
 Grác · 573, 574, 584, 586
 Gronw Pebyr · 162, 188, 267, 273, 406, 425, 459, 535,
 536, 538, 628
 Gruibne · 299, 336
 Guaire · 567, 568
 Guštāsp · 641
 Gwendolyne · 564, 617, 618, 619
 Gwydion · 139, 148, 150, 152, 153, 155, 157, 158, 159,
 160, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 169, 173, 178, 181,
 183, 187, 207, 209, 210, 221, 224, 225, 226, 228, 229,
 230, 253, 267, 268, 269, 273, 274, 275, 279, 280, 285,
 286, 335, 337, 339, 344, 405, 406, 439, 459, 460, 495,

501, 502, 535, 537, 538, 539, 552, 553, 564, 568, 591,
592, 596, 608, 612, 616, 640
Gwynn ap Nudd · 568
Gəuř · 201

H

Hadès · 592
Hafgan · 459
Heimdallr · 213, 668
Hengist · 156, 201
Héra · 151, 195, 241, 326, 342
Héraklès · 49, 243, 411, 568, 658
Hercule · 296, 608, 629
Hermès · 184, 185, 296
Horsa · 156, 201
Huctan · 63, 188, 282, 283, 372, 374, 633, 634, 635, 636,
637
Hychdwn · 158, 188, 617
Hyddwn · 158, 617

I

Imbolc · 218, 436, 438, 512
Indra · 312, 453, 510, 568, 629

J

Jupiter · 25, 30, 43, 44, 95, 183, 184, 203, 433, 434, 508,
581, 582, 593, 605, 608, 609, 640

K

Karnos · 592
Kastôr · 167, 200
Képhalos · 396

L

Labraid Loingsech · 50, 481
Lachténe · 63, 88, 255, 353
Lailoken · 565, 566, 568, 573, 584, 617
Láir Derg · 197
Leborcham · 174, 546, 550
Lecht Logha · 102, 542
Léithrend Lugdach · 101, 464
Léto · 195, 196
Liath · 205, 206
Liath Macha · 205, 206, 207, 544, 546, 549
Llefelys · 21, 25, 26, 27, 30, 32, 35, 90, 142, 159, 282,
303, 304, 331, 429, 430, 431, 432, 447, 449, 460, 528,
638, 639, 641
Lleu · 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,
38, 60, 61, 64, 70, 76, 89, 90, 92, 95, 98, 104, 105,
108, 111, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 148, 150,
152, 153, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167,
168, 169, 170, 171, 173, 176, 178, 181, 183, 184, 188,

192, 199, 207, 208, 209, 210, 213, 216, 217, 218, 221,
224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 237, 243, 246, 267,
268, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 282,
285, 286, 289, 301, 303, 305, 308, 334, 335, 336, 338,
339, 343, 344, 350, 351, 374, 382, 390, 391, 405, 406,
407, 410, 425, 429, 431, 447, 449, 459, 460, 495, 496,
501, 502, 503, 504, 525, 530, 534, 535, 536, 537, 538,
539, 540, 541, 542, 543, 549, 552, 553, 554, 555, 556,
559, 560, 561, 562, 564, 565, 568, 584, 587, 588, 591,
592, 593, 596, 606, 608, 610, 611, 612, 613, 616, 617,
618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628,
630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640,
641
Lleuddiniawn · 92, 98
Llewellyn · 34
Lludd · 21, 27, 35, 90, 125, 142, 156, 282, 303, 304, 429,
430, 431, 447, 448, 449, 460, 531, 641
Llywarch · 34, 89, 286
Llywellyn · 89
Llywelyd · 89
Loarnd · 569, 570
Loch Lughborta · 102
Loch Lughaidh · 34, 102
Loch Lughborta · 542
Loch Lughdach · 102
Loch Lughna · 102
Loch Lúgport · 103
Loch Luigdech · 103, 196
Lóeg · 404, 545, 549, 616
Lóegaire mac Néill · 240, 241, 479, 575, 585
Loudinoc · 84
Lougaititubos · 80
Lougei · 80, 100
Lougeidocum · 80
Lougeis · 34
Lougesteric(on) · 81
Lougesterico · 34, 81
Lougesterico(n) · 81
Lougestericus · 80
Lougi · 80
Lougidounon · 96
Lougiri · 80
Lugoi · 34
Lougour · 78
Lougous · 34, 78
Lougus · 81
Luchta · 183, 278, 453
Lucoubus Arquienis · 82
Luduniacum · 96
Lug · 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34,
35, 38, 40, 46, 48, 49, 63, 64, 69, 70, 76, 84, 85, 87,
88, 92, 97, 98, 99, 102, 104, 105, 107, 108, 111, 112,
113, 114, 117, 120, 121, 122, 127, 128, 129, 133, 136,
137, 138, 139, 140, 142, 143, 147, 157, 164, 165, 167,
169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 178, 183, 184, 185,
187, 188, 197, 199, 203, 206, 207, 208, 209, 211, 212,
213, 214, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 226,
227, 228, 229, 230, 231, 235, 237, 243, 244, 246, 247,
250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 260, 261, 262,
264, 265, 266, 267, 268, 270, 272, 275, 276, 277, 278,
279, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 292,
294, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306,
307, 308, 309, 311, 312, 314, 323, 324, 325, 327, 328,

Index

- 329, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 343, 344, 345, 347,
348, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 361, 362,
364, 365, 366, 367, 373, 374, 380, 382, 384, 386, 387,
388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398,
399, 400, 401, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411,
412, 414, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424,
425, 427, 428, 431, 432, 433, 434, 436, 437, 438, 440,
441, 442, 443, 444, 445, 446, 448, 449, 450, 451, 453,
454, 457, 458, 461, 462, 464, 467, 468, 470, 471, 472,
473, 474, 475, 476, 477, 480, 481, 483, 485, 486, 487,
488, 489, 491, 492, 493, 494, 495, 504, 505, 506, 510,
511, 512, 513, 516, 518, 519, 520, 521, 524, 525, 526,
527, 528, 530, 531, 532, 534, 542, 543, 545, 549, 550,
551, 556, 557, 558, 559, 560, 579, 580, 582, 583, 584,
585, 586, 587, 597, 601, 602, 603, 608, 612, 616, 620,
622, 625, 628, 629, 630, 631, 633, 634, 635, 636, 637,
638, 639, 640, 641
- LUGA · 85
Lugaid Cál · 463, 478
Lugaid Ildanach · 164
Lugaid Lága · 101, 396, 397, 464
Lugaid Láigne · 396, 397
Lugaid Loigde · 51, 101, 462, 478, 479, 480
Lugaid Mac Con · 322, 396, 397, 462, 463, 464, 465, 466,
472, 477, 480
Lugaid mac Con Roí · 548, 549, 550
Lugaid mac Ítha · 101, 196, 461, 462, 478
Lugaid mac Sétnai · 465
Lugaid Réoderg · 22, 28, 38, 111, 174, 176, 209, 217,
221, 231, 340, 343, 361, 438, 439, 465, 529, 530, 531,
550, 551, 554, 598, 633, 634, 635, 636, 637, 638
Luganus · 81
Lugaunus · 78
Lugbad · 88, 97, 324
Lugbrann · 88
Lugdunum · 26, 31, 34, 42, 79, 91, 92, 93, 95, 96, 98, 264,
304, 305, 368, 369, 375, 377, 513, 514
Lugenicus · 78
Lugetus · 78
LUGGADDON · 85
Lughbhartaib bána · 97
Lughbhurtán · 97
Lugi · 80, 100
Lugi iuteri · 80
Lugiola · 78
Lugissius · 78
Lugius · 84
Lugle et Luglien · 84, 209
Luglochta Loga · 97
Lugmad · 97, 98, 488
Lugnasad · 24, 25, 29, 31, 63, 212, 218, 219, 243, 254,
255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 272,
290, 297, 298, 303, 329, 351, 365, 366, 367, 368, 374,
380, 396, 398, 422, 423, 424, 425, 432, 436, 450, 457,
474, 505, 512, 513, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521,
522, 523, 585, 598, 603, 630, 631, 638
Lugo · 78, 81, 82, 99, 100, 372, 646, 661, 670
Lugobos · 82
Lugonis · 99, 100
Lugotorix · 34, 79, 89, 90, 460
Lugoves · 34, 78, 79, 207, 306, 372, 495
Lugovibus · 82, 84
Lugporta · 97
Lugtigern · 88, 467
Lugua · 83
LUGUADEON · 46, 85
Luguadicus · 83, 85
Lugubo Arousaego · 81
Lugubo Arquienobo · 352
Lugubriga · 95
Lugubu · 82
Lugubus · 77, 82
LUGUDEC · 85, 88
LUGUDECA · 86
LUGUDECCAS · 34, 46, 85
LUGUDI · 86
LUGUDUC · 86
Luguduca · 77
Lugudunolus · 79
Luguei · 81, 106, 209, 518
Luguesses · 99
Lugu-nanta · 95
LUGUNI · 86, 101
Lugunis · 83
LUGUQRIT · 86, 87
Lugurix · 78, 79, 370, 460
Lugus · 21, 26, 27, 31, 32, 34, 35, 42, 45, 78, 79, 80, 83,
89, 91, 92, 95, 98, 187, 188, 200, 203, 209, 211, 244,
245, 264, 276, 277, 282, 283, 285, 288, 299, 304, 305,
306, 308, 310, 349, 350, 351, 353, 359, 368, 369, 370,
372, 374, 375, 376, 378, 407, 408, 409, 411, 433, 435,
460, 516, 518, 524, 555, 583, 599, 600, 602, 603, 608,
614, 615, 626, 627, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639,
641
Luguselva · 79, 80
Lugusus · 82
Luguttectos · 77, 79
LUGUTTI · 87, 294
Luguvallium · 34, 98
LUGUVVEC · 87
LUGUVVECCA · 87
Luigni · 34, 100, 101, 464
-
- ## M
- Mabon · 60, 111, 181, 182, 183, 184, 188, 202, 205, 210,
217, 231, 393, 538, 634, 635, 636, 637
Mac Cécht · 452, 457, 542
Mac Cuill · 102, 452, 457, 542, 543, 556, 580, 608
Mac Gréine · 452, 457
Mac Lughach · 88
Macha · 69, 124, 189, 191, 192, 194, 195, 196, 198, 200,
201, 204, 205, 206, 210, 212, 215, 218, 229, 230, 324,
329, 366, 415, 449, 556, 636, 637
Mādhavī · 176, 340, 341, 529
Mag Lughad · 97
Maia · 372, 516, 524, 640
Manannán · 64, 129, 208, 221, 222, 223, 266, 322, 391,
406, 543, 601
Manawydan · 60, 64, 181, 222, 223, 275, 459, 495
Manogan · 142, 145, 146
Maponos · 181, 183, 184
Mars · 43, 94, 118, 122, 184, 200, 238, 264, 376, 378,
407, 447, 508, 510, 524, 581, 582, 595, 607, 615
Marsuas · 592

Index

Math · 139, 140, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 168, 169, 181, 192, 267, 280, 333, 334, 336, 337, 338, 339, 449, 459, 460, 502, 535, 539, 552, 568, 612
Mathgamain · 153, 155
Matholwch · 459
Mathu · 154
Matrones · 84, 210, 212, 378, 524
Matutinus · 352, 373
Medb · 49, 176, 184, 295, 329, 340, 341, 416, 438, 462, 480, 529, 544, 545, 550, 561
Mélar · 448
Meldred · 565, 584
Mellt · 181, 182, 183, 217, 230, 538
Mercialis · 373, 524
Mercure · 18, 21, 22, 24, 25, 26, 33, 34, 35, 36, 43, 44, 153, 173, 183, 184, 186, 211, 282, 283, 284, 289, 291, 298, 299, 303, 304, 305, 306, 348, 349, 350, 351, 352, 359, 370, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 378, 391, 407, 408, 409, 437, 451, 460, 489, 494, 516, 523, 524, 540, 555, 581, 582, 594, 598, 600, 601, 602, 607, 608, 609, 614, 615, 627, 628, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 642
Merlin · 144, 562, 563, 564, 565, 566, 568, 573, 584, 590, 617, 618, 619, 620, 621
Mille Artifex · 283
Minerve · 284, 378
Mitra · 157, 312, 354, 526
Miðra · 526
Moccus · 186
Modron · 181, 182, 210, 217, 229, 538
Mog Ruith · 272, 609
Molacca · 63, 88, 255
Moling · 467, 498, 567, 573, 574
Molua · 63, 88, 255
Mômoros · 304, 369
Mongán · 567, 575, 584, 619
Morann · 166, 286, 318, 487
Mórrígan · 69, 124, 189, 210, 308
Mug Núadat · 364, 463, 464, 469, 475, 476
Muirchertach mac Erca · 569, 570, 571, 577, 579, 680
Muirgil · 567, 568, 575, 619
Mynawg · 559

N

Nantlleu · 34, 98, 368, 537
Nantosuelta · 238
Nár Thúathchaech · 547
Nás (déesse et lieu) · 255, 265, 303, 365, 366, 520
Negotiator · 373, 524
Nét · 112, 121, 122, 127, 440, 441, 443
Niab · Voir Niam
Níall Noígiallach · 51, 101, 465, 473, 474, 475, 477, 478, 479, 480, 532, 578, 579, 584, 585, 613, 616, 621
Niam · 237, 545, 546, 550
Nínine · 603
Njördr · 201
Nodons · 447, 539
Núadu · 64, 131, 132, 134, 154, 157, 279, 281, 289, 328, 388, 393, 409, 417, 418, 429, 431, 441, 444, 445, 446,

447, 448, 449, 455, 457, 481, 482, 483, 519, 527, 530, 531, 532
Nudd · 64, 125, 447, 448
Nundinator · 373, 524

O

Odin · 23, 26, 28, 31, 38, 272, 308, 309, 310, 311, 312, 326, 327, 357, 374, 397, 398, 454, 484, 534, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 610, 611, 634, 635, 636, 637, 640
Óengus · 69, 184, 185, 442, 491
Óengus mac Nad Froích · 491
Ogma · 69, 127, 129, 135, 157, 265, 278, 279, 295, 296, 297, 328, 396, 417, 455, 457, 629
Ogmios · 157, 296
Olc Aiche · 562, 578
Olwen · 181, 216, 240, 269, 272, 279, 317, 332, 333, 334, 338, 343, 344, 425, 427, 530, 559, 631

P

Pendaran · 182, 188, 228, 229
Perceval · 641
Peredur · 613, 641
Peregrinorum · 370
Persée · 331, 332, 333, 340, 344, 495
Pollux · 199
Polydeukès · 167, 238
Propitius · 373, 524
Pryderi · 22, 23, 28, 29, 38, 111, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 187, 188, 192, 196, 201, 202, 204, 207, 217, 219, 222, 223, 224, 228, 229, 230, 231, 253, 275, 350, 439, 459, 495, 530, 552, 553, 558, 559, 633, 634, 635, 636, 637, 638
Pummeib Dôn · 126, 141, 155, 159
Pwyll · 178, 179, 180, 181, 183, 187, 188, 191, 192, 202, 209, 222, 228, 229, 230, 275, 459, 495, 552, 613

R

Rath Lugh · 97
Remus · 166, 167
Rhiannon · 60, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 186, 191, 192, 195, 196, 201, 202, 204, 222, 228, 229, 230, 275, 556, 559
Rictiovarus · 276, 435, 583
Rivod · 448
Rodarch · 563, 564
Romulus · 166, 167
Rónán · 87, 566, 568
Rosmerta · 523, 524
Rúad Rofesai · 69, 164, 203, 321, 409
Rúadan · 353
Rúcht · 597
Rudianos · 203, 409
Rudiobo · 203, 378, 409, 640

S

Saint Michel · 376, 409, 437
 Saint-Jacques-de-Compostelle · 367, 368
 Samain · 218, 219, 260, 262, 270, 289, 303, 436, 437,
 438, 449, 450, 512, 513, 517, 569, 585, 586, 602, 622,
 624, 625, 631, 638
 Saranyū · 194, 195
 Savarnā · 194
 Savitr · 353, 354, 396
 Scál Balb · 222, 297, 298, 473
 Segomo · 378
 Sétanta · 172, 173, 174, 180, 186, 227, 228, 229, 280,
 373, 387, 390, 402, 403, 404, 410
 Síl Lugdach · 101, 461, 462
 Sín · 569, 570, 584
 Śíśupāla · 568
 Sleipnir · 310, 593
 Sliabh Logha · 97
 Solitumaros · 290, 291
 Starcatherus · 568
 Styx · 241
 Súaltam · 172, 173, 227, 239, 255, 280, 438
 Sucellos · 183, 203, 238, 378
 Suibne Geilt · 566, 568, 573, 574, 617, 619
 Sūrya · 353

T

Tailtiu (déesse et lieu) · 143, 222, 243, 255, 256, 257,
 258, 260, 270, 365, 366, 368, 486, 520, 523, 576
 Taliesin · 59, 61, 145, 155, 160, 165, 194, 208, 391, 539,
 540, 541, 559
 Tara · 25, 31, 96, 97, 101, 154, 176, 212, 240, 247, 251,
 252, 260, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 287, 292, 293,
 294, 296, 302, 303, 319, 320, 322, 328, 332, 345, 348,
 356, 362, 364, 365, 366, 374, 379, 380, 386, 388, 389,
 391, 397, 443, 446, 449, 451, 452, 453, 462, 465, 468,
 469, 470, 471, 472, 473, 474, 476, 478, 480, 485, 486,
 488, 491, 493, 520, 528, 529, 530, 531, 532, 535, 547,
 549, 554, 562, 569, 570, 571, 572, 576, 584, 585, 586,
 598, 602, 615, 616, 646
 Taranis · 43, 44, 183, 353, 539, 580, 581, 582, 593
 Telkhines · 120
 Tethra · 116
 Teutates · 580, 581, 582, 593
 Teyrnnon · 177, 178, 179, 180, 183, 202, 204, 209, 217,
 228, 459
 Thor · 181, 311, 411, 454
 Tír Tairngire · 221, 222, 223, 392
 Titans · 120
 Tongus Nabiagus · 237
 Trefuilngid · 345, 346, 347, 348, 351, 357, 361, 362, 364,
 367, 379, 380, 470, 472, 603
 TRENALUGGO · 46, 87

TRENALUGOS · 87
 Trioscatal · 295
 Trísíras · 194, 195
 Túan mac Cairill · 540
 Túatha Dé Danann · 23, 25, 29, 30, 48, 114, 117, 122,
 123, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 136, 137,
 141, 153, 154, 169, 213, 214, 217, 222, 247, 248, 249,
 250, 251, 265, 279, 280, 281, 283, 287, 289, 295, 301,
 328, 329, 366, 384, 388, 389, 393, 398, 399, 401, 409,
 412, 414, 418, 420, 423, 424, 428, 437, 439, 444, 445,
 446, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 457, 458, 472, 475,
 483, 485, 488, 531, 532, 545, 585, 628, 629, 630, 631,
 641
 Túathal Techtmar · 239, 473
 Tvastr · 194, 195
 Twrch Trwyth · 188, 529

U

Uí Lugach · 102, 465
 Uí Lugdech · 102, 463, 465
 Uí Néill · 25, 31, 101, 364, 366, 380, 468, 469, 470, 472,
 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 493, 578,
 579, 580, 616
 Uisnech · 102, 351, 352, 361, 379, 380, 542

V

Vanes · 137, 453
 Varuna · 157, 312, 315, 326, 354, 526
 Vercondaridubnus · 515
 Viator · 370, 372
 Victor · 378, 391, 436, 658
 Visucios · 304, 306
 Vivasvat · 194
 Vosegus · 375, 523, 614
 Vulcain · 284

Y

Yama · 194, 195
 Yamī · 194, 195
 Yayāti · 175, 340, 341, 342, 343, 529
 Ymir · 454
 Ysbaddaden · 24, 25, 30, 60, 181, 331, 332, 333, 334,
 335, 337, 338, 340, 342, 343, 344, 358, 405, 407, 425,
 426, 427, 428, 457, 542, 631

Z

Zeus · 163, 167, 195, 241, 288, 324, 333